معہ اضافہ جدیدہ

الابواب والتراجم لصحیح البخاری

تالیف

فضیلۃ الشیخ العلامۃ المحدث محمد زکریا بن یحییٰ الکاندھلوی

تقدیم

فضیلۃ الشیخ السید ابی الحسن علی الحسنی الندوی

ایچ - ایم سعید کمپنی
ادب منزل پاکستان چوک کراچی

١

لعلمه الذين يستنبطونه منهم

معه اضافه جديده

الابواب والتراجم لصحيح البخاري

تأليف

فضيلة الشيخ العلامة المحدث محمد زكريا بن يحيى الكاندهلوي

تقديم

فضيلة الشيخ السيد ابي الحسن علي الحسني الندوي

ايچ-ايم سعيد كمپني
ادب منزل پاكستان چوک كراچي

ترجمة المصنف رحمه الله

هو حافظ القرآن وشيخ الحديث العلامة **محمد زكريا** ابن العلامة محمد يحيى ابن الشيخ الصالح محمد اسماعيل الكاندهلوي. وُلد لعشر خلون من رمضان سنة خمس عشرة وثلثمائة والف ١٣١٥هـ (الموافقة ١٢ فبرائر ١٨٩٨ء) ليلة الخميس في الساعة الحادية عشرة ونشأ في تصون تام واخذه والده بمعالي الامور وهضم النفس والانقطاع الى العلم والعكوف على المطالعة والتحرز من قرناء السوء وعلو الهمة في طلب العلم والاقتصاد في المأكل والملبس وغير ذلك من فضائل الاخلاق ودقائق التربية التي يأخذ بها المربون الكبار صغارهم الذين يكون لهم شأن في المستقبل فنشأ على الانهماك في العلم والاستغراق في المطالعة واجهاد النفس وسهر الليالي والانجماع عن الناس، حريصا على العلم مستخفا بالمال عاكفا على المطالعة والتصنيف زاهدا في المظاهر واللذات.

دراسته

بدأ حروف الهجاء على الدكتور عبد الرحمن المظفر نگري من اصحاب الشيخ الجليل مولانا رشيد احمد الگنگوهي وحفظ القرآن على والده، وكان يأمره ان يقرأه دراسةً مائة مرة، وقرأ بعض الكتب الاردوية مثل بهشتي زيور، ثم كتب الفارسية على عمه مولانا **محمد الياس**، وكتب الصرف على والده، ومكث في گنگوه الى سنة ثمان وعشرين هجرية، ثم جاء الى سهارنپور وقرأ هداية النحو والكافية والاربعين للشيخ ولي الله الدهلوي، وشرح الكافية للجامي، وترجمة عم والجزء التاسع والعشرين من القرآن الكريم، والمنطق الى شرح التهذيب وذلك كله بين رجب سنة ثمان وعشرين وشعبان سنة تسع وعشرين، وقرأ في السنة التي بعدها القطبي ومير والفية ابن مالك والمقامات والحماسة. وفي السنة التي تنتهي بها (شعبان ٣٠هـ - شعبان ٣١هـ) قرأ مختصر المعاني و[illegible] وسلم العلوم والميبذي وديوان المتنبي والسبع المعلقات والقدوري وكنز الدقائق معا. وفي السنة الدراسية التي تنتهي بها سنة ٣٢) قرأ مشكاة المصابيح وهداية الفقه (الاولين)، وشرح معاني الآثار للطحاوي على والده، وديوان المتنبي والحماسة وشرح نخبة الفكر، وفي سنة ٣٣ قرأ شرح السلم لملا حسن وشرحه لحمد الله والحواشي الثلثة للشيخ محمد زاهد الهروي المعروفة بالزواهد الثلثة، والشمس البازغة واقليدس، وموطا الامام مالك وموطا الامام محمد وشرح معاني الآثار للطحاوي مرة ثانية على مولانا **خليل احمد**، وفي سنة ٣٤ قرأ سنن الترمذي وصحيح البخاري وسنن ابي داؤد والنسائي على والده، ومن سنة ٣٥ اشتغل بكل من الجامع الصحيح للبخاري وصحيح مسلم والسنن للترمذي وسنن ابي داؤد عند شيخه مولانا خليل احمد.

تدريسه

عُيّن مدرسا في مدرسة **مظاهر العلوم** بسهارنپور في المحرم سنة ٣٥، وفي سنة ٤١هـ فوض اليه تدريس ثلاثة اجزاء من صحيح البخاري بامر من الشيخ مولانا خليل احمد والحاحه، وظل يدرس مشكاة المصابيح الى سنة ٤٤ وسافر الى الحجاز واقام هناك عاما وعلى رجوعه من الحجاز بدأ يدرس سنن ابي داؤد واضيفت اليه دروس اخرى في الحديث والنصف الاول من صحيح البخاري، وبعدما توفي مولانا عبد اللطيف مدير المدرسة الى رحمة الله تعالى وكان متكفلا بتدريس صحيح البخاري، تولى تدريسه الذي هو مستمر فيه اطال الله حياته ونفع بعلومه.

وقد حج ثلاث حجات في معية شيخه الجليل، وكانت رحلته الاولى الى الحجاز في شعبان سنة ٣٨هـ ورجع في المحرم سنة ٣٩، والثانية كانت في شوال سنة ٤٤هـ وتوجه بعد الحج الى مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومكث هناك الى آخر ذي القعدة الحرام وحج الثالثة وفي شهر الله المحرم سنة ٤٦ رجع الى سهارنپور حيث هو مقيم بها.

تاليفه

كان البدء في تاليف بذل المجهود شرح سنن ابي داؤد من غرة ربيع الاول وكان الفراغ منه في شعبان سنة ٤٥هـ وكان لشيخه الجليل التوجيه والاشراف وله الجمع والتحرير، ثم اخذ في شرح الموطا للامام مالك شرحا وافيا، فجاء الكتاب في ست مجلدات كبار، واعجب العلماء واهل الصناعة بحسن تأليفه وتحري الصحة والدقة في نقل المذاهب ورعاية الصدق في ذكر الدلائل والحجج لها، والكتاب مأثرة علمية كبيرة، ووفقه الله سبحانه وتعالى لتأليف عدة كتب نافعة للمسلمين حازت قبولا عظيما ونقلت الى عدة لغات كالانجليزية واليابانية غير لغات الهند، وانتشرت انتشارا واسعا ونفع الله بها خلائق لا يحصون منها كتاب خصائل نبوي، ترجمة وشرح الشمائل للترمذي وكتب الفضائل.

البيعة والاجازة

اجازه الشيخ الجليل مولانا خليل احمد حين رجوع الشيخ المترجم من المدينة المنورة في الطرق الاربعة المعروفة، وكان ان حسر العمامة عن رأسه وامر مولانا السيد احمد المهاجر المدني بان يلويها على رأس الشيخ زكريا، وحرص الشيخ على اخفاء هذه الاجازة ولكن الشيخ الكبير مولانا **عبد القادر** الرائپوري اذاع هذا في الناس وحث الطالبين على بيعته وظل الشيخ ممتنعا عن الاجابة، حتى امره عمه الجليل مولانا محمد الياس في مناسبة باخذ البيعة، فبايعته نسوة من اسرته، ثم تتابع ذلك.

منن الله تعالى عليه

من من الله تعالى عليه انهماكه في خدمة الحديث الشريف والعكوف عليه دراسة وتدريسا وتصنيفا وتاليفا، واختلط حبه والاشتغال به بلحمه ودمه، حتى صار ذلك علما عليه ولقبا اشهر من اسمه. ومن منته تعالى حب شيخه له وايثاره اياه واختصاصه به وقد حاز ثقته ورضاه ودعواته الصالحة بحسن صحابته ووفائه وتفانيه في مرضاته وكذلك لم يزل محببا اثيرا عند جميع الشيوخ كعمه الجليل مولانا محمد الياس ومولانا عبد القادر الرائپوري ومولانا حسين احمد المدني وغيرهم من الشيوخ العظام والمعاصرين الكبار. ومنها ان الله سبحانه وتعالى اغناه عن الوظائف والمرتبات والاشتغال بالتكسب، ورزقه الاعتماد عليه والتوكل وعلو الهمة فلم يزل يدرس الحديث الشريف في المدرسة محتسبا متطوعا، لا يأخذ عليه اجرا ولا يتقاضى عليه راتبا. ومنها شدة اتباعه لسلفه الصالح وحبه وانتصاره لهم وتمسكه بمذاهبهم وكراهته لمحدثات الامور والمذاهب والفتن والاشتغال بخاصة النفس وخدمة العلم والدين. ومنها علو الهمة في العبادة واحياء ليالي رمضان وتلاوة القرآن والمواساة والضيافة والاعانة على نوائب الحق وحمل الاثقال واداء الحقوق. بارك الله في ايامه ونفعنا بانفاسه.

كتبه حضرة العلامة الحاج مولانا (ابو الحسن علي الحسني الندوي) شيخ التفسير والحديث بدار العلوم الندوة لكهنؤ

التاسف الناشر

هذا ومع الاسف الشديد اننا نطبع هذا الكتاب بعد ما توفي الشيخ رحمه الله وانتقل الى رحمة الله في اليوم التاسع والعشرين من شهر رجب سنة ١٤٠٢هـ الموافق ٢٤ من شهر مايو سنة ١٩٨٢م بعد صلاة العصر في مدينة الرسول الله صلى الله عليه وسلم فليت لو تمكنا على طبعه قبل وفاته رحمه الله

ما كل ما يتمنى المرء يدركه — تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

احب الصالحين ولست منهم — لعل الله يرزقني صلاحا

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الكتاب

من

صاحب التحرير والقلم فرع السلالة النبوية الاديب الاريب الحبر النبيل ذى التآليف الشهيرة والتصانيف الكثيرة فضيلة الاستاذ الشيخ ابى الحسن على الحسنى الندوى،

(معتمد دار العلوم ندوة العلماء لكهنؤ)

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيد المرسلين، وخاتم النبيين محمد وآله وصحبه اجمعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين،

اما بعد! فمما تقرر عند المشتغلين بصناعة الحديث تدريساً وتصنيفاً وشرحاً وتحقيقاً، ان الابواب والتراجم فى الجامع الصحيح لامير المؤمنين فى الحديث محمد بن اسمٰعيل بن ابراهيم البخارى رحمه الله من ادق البحوث والمطالب ومن اعمقها غوراً، وابعدها مدى، حتى اشتهر بين العلماء ان فقه البخارى فى تراجمه و اصبح ذلك شعارا لهذا الكتاب يتميز به عن اقرانه الصحاح على جلالة قدرها وفخامة شانها واصبح مقياساً لفطنة العلماء وتوقد ذكائهم وسيلان ذهنهم وبعد غورهم واقتدارهم على فهم هذا الكتاب الجليل وحل غوامضه، وفتح اغلاقه والتوصل الى مقاصد المؤلف، لايشهد لمؤلف او مدرس ببراعة فى العلم وتفوق فى التدريس وسعة اطلاع على الشروح والحواشى، واقوال الائمة والفحول من المحدثين وطول ممارسة لتدريس هذا الكتاب الشريف واضنار القوى، وافناء العمر فى ذلك حتى يجتمع له الشئ الكثير من هذا الباب، وينفرد بتوجيهات، وتعليلات تحل بها الالغاز، وتنفتح بها الاقفال وتخلو عنها بطون الاسفار، ولذلك عنى بهذا الموضوع العلماء قديماً وحديثاً، واجالوا فيه قداحهم واركضوا فى هذا السباق جيادهم واعتصروا فى ذلك عقولهم الراجحة وعلومهم الراسخة ولانعرف اديباً اولغوياً اتعب نفسه فى فهم بيت من الابيات، ومعرفة معنى من المعانى الشعرية والوصول الى غاية من غايات الشعراء مثل تعب شراح الجامع الصحيح والمشتغلين بتدريسه فى فهم مقاصد المؤلف وشرح كلامه،

ولانعرف — على طول اشتغالنا بالتاريخ العلمى — مؤلفا من مؤلفات العلماء او الحكماء عنى به رجال ذلك الفن وعكفوا على حل غوامضه وفك مشكلاته حتى شقوا فيه الشعرة، مثل ماعنى علماء الحديث بالجامع الصحيح، وما ذلك الا لاخلاص مؤلفه لعلم الحديث الشريف وانقطاعه اليه، وجهاده فى سبيله وتفانيه فى ذلك، كما بينا ذلك فى تقديمنا لمقدمة "لامع الدرارى" وما ذلك كذلك الا لشدة اعتناء الامة الاسلامية بكل مايتصل بالحديث النبوى ويتصل بالشخصية النبوية التى ضمن الله لها برفع الذكر وتخليد الاثر وارتفاع المنار ولسان صدق فى العالمين حتى تخطت هذه البركة وسرت الى من اتصل به عن قريب او بعيد، فادركت كل من انخرط فى سلك الرواة على مدى العصور والاجيال فرفعت عنه اللثام وازالت عنه لوثة النكارة او وصمة الجهالة، فدون فى كتب اسماء الرجال، اسمه واسم ابيه وذكر كثير من اخباره وبحث عن نسبه ونسبته ودراسته ونشأته وامانته وعدالته حتى اصبح علماً يعرف — ومعرفة لاتنكر، وفاق فى ذلك على كثير من المصلحين فى امم اخرى، وكثير من العظماء والابطال، ومؤسسى الحكومات حتى قال احد المستشرقين الكبار وهو العالم الالمانى المعروف اسبرنجر فى مقدمته بالانجليزية على كتاب الاصابة المطبوع فى كلكتة ١٨٥٣ء — ١٨٦٤ء ولم تكن فيما مضى امة من الامم السالفة كما انه لاتوجد الان امة من الامم المعاصرة اتت فى علم اسماء الرجال بمثل ما جاء به المسلمون فى هذا العلم العظيم الخطر الذى يتناول احوال خمسمائة الف رجل وشئونهم[١] لم يقتصر هذا البر والرفد على الاولياء والمحبين من امته والخادمين لدينه وعلمه بل تعدى ذلك الى الاعداء الكاشحين والمناوئين لدينه نعرف به العالم كثيرا من اعدائه الالداء ممن طوتهم الجاهلية وطمستهم الايام فبقيت اسماؤهم وكثير من اخبارهم بفضل السيرة النبوية والحديث النبوى، ولولاهما لذهبت اخبارهم ادراج الرياح وطارت باسمائهم العنقاء فلاعجب اذا كان العصر الغابر والتاريخ الماضى يتمثلان ببيت الشاعر العربى ويخاطبان هذه السحابة التى مرت بهما فافاضت عليهما الحياة والنماء وينشدان ع

فما ذهب كما ذهبت غوادى مزنة
اثنى عليها السهل والاوعار

ولنعد الى الحديث فنقول وكان مظهراً من مظاهر هذه العناية الفائقة بهذا الكتاب الفذ عناية العلماء بتراجم الابواب فى الجامع الصحيح فتناوله كل من شرح هذا الكتاب او علق عليه او عكف على تدريسه وافرد بعضهم له تاليفات فات كثيرا من المورخين اسماؤها شان العلوم الاخرى ومن المؤلفات التى حفظت اسماؤها وجاءت الاشارة اليها ثلاثة مؤلفات فى هذا الموضوع ذكرها الكاتب الچلپى المشهور باسم الحاج خليفة (م ١٠٦٧) فى كتابه الشهير "كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون" وهى (١) كتاب الامام ناصر الدين على بن محمد بن المنير الاسكندرانى سماه "المتوارى على تراجم البخارى"[٢] و(٢) "ترجمان التراجم" لابى عبدالله محمد بن عمر بن رشيد الفهرى السبتى المتوفى ٧٢١ھ قال الجلبى وهو على ابواب الكتاب ولم يكمل،

[١] الرسالة المحمدية ص ٧١ دار الفتح ١٩٦٣   [٢] كشف الظنون ص ٣٦٥

(٣) حل اغراض البخارى المبهمة فى الجمع بين الحديث والترجمة وهى مائة ترجمة للفقيه ابى عبدالله محمد بن منصور ابن حمامة المغراوى السجلماسى المتوفى ٧٣٠ھ سماه "مصابيح الجامع" واضاف الى هذه الكتب الثلاثة مسند الهند واستاذ الاساتذة فيها الشيخ عبدالعزيز بن ولى الله الدهلوى (م ١٢٣٩ھ) كتابا رابعا فى كتابه المفيد بستان المحدثين وهو تعليق المصابيح على ابواب الجامع الصحيح" لابى عبدالله بن محمد بن ابى بكر عمر القرشى المخزومى الاسكندرانى الملقب ببدر الدين المعروف بالدمامينى المتوفى ٨٢٨ھ[١] هذا ما اثر عن المتقدمين والائمة المحققين فى البلاد الاسلامية العربية ومن المعروف ان علماء الهند قد سمت هممهم فى خدمة علم الحديث وتفننوا فيها كل تفنن فكانت لهم فى كل فن من فنونه وغرض من اغراضه جولة وقد انتهت اليهم رئاسة علم الحديث والصدارة فى تدريسه ونشره فى العصر الاخير فلابد ان تكون لهم مؤلفات لم تصل الينا اسماؤها وجزى الله عنا وعنهم مؤلف كتاب "الثقافة الاسلامية فى الهند" اذ حفظ لنا الشئ الكثير من مؤلفات علماء الهند فى علم الحديث واستقصاها استقصاءاً كبيراً ولكنه لم يذكر مما الف فى موضوع الابواب والتراجم الا رسالة[٢] شيخ مشائخ الهند واستاذ الاساتذه وناشر علم الحديث فى هذه الديار الامام ولى الله بن عبدالرحيم الدهلوى المتوفى ١١٧٦ھ وهى رسالة وجيزة المبانى غزيرة المعانى، تكاد تكون كلها اصولاً كلية" ونكتا حكمية ولب اللباب فى فهم التراجم والابواب، شانه فى كل موضوع يطرقه، وبحث يتناوله ومن المرجح ان مؤلف الثقافة لم يطلع على رسالة العلامة الشيخ محمود حسن الديوبندى (م ١٨ ربيع الاول ١٣٣٩ھ) المعروف بشيخ الهند لانها طبعت بعد وفاة مؤلف الثقافة م ١٣٤١ھ[٣]

وهذا جل ما انتهى الينا من اخبار الكتب والرسائل فى موضوع الابواب والتراجم للبخارى فى الماضى وسر الغموض فى هذه الابواب والتراجم تنوع مقاصد المؤلف الامام وبعد مراميه وفرط ذكائه وحدة ذهنه وتعمقه فى فهم الحديث وحرصه على الاستفادة منه اكبر استفادة ممكنة فهو كنحلة حريصة تواقة تجتهدان تتشرب من الزهرة آخر قطرة من الرحيق ثم تحولها الى عسل مصفى فيه شفاء للناس،

وشان الامام البخارى مع الحديث النبوى الصحيح شان العاشق الصادق والمحب الوامق مع الحبيب الذى اسبغ الله عليه نعمة الجمال والكمال وكساه ثوبا من الروعة والجلال فهو لايكاد يملا عينيه منه وهو كلما نظر اليه اكتشف جديدا من آيات جماله فازداد افتتانا وهياما ورأى جماله يتجدد فى كل حين واذا الوجه غير الوجه والجمال غير الجمال فلا قديم فى الحب ولا اعادة عند المحب وصدق الشاعر

يزيدك وجهه حسناً ❊ اذا ما زدته نظراً

ولذلك نرى الامام البخارى لايكاد يشبع من استخراج المسائل واستنباط الفوائد والنزول الى اعماق الحديث واستقاط الدرر منه والخروج على قرائه بها حتى يذكر حديثا واحداً اكثر من عشرين مرة وقد (١) روى حديث بريرة عن عائشة اكثر من اثنتين وعشرين مرة واستخرج احكاما وفوائد جديدة

(٢) وروى حديث جابر قال كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم فى غزوة فابطأبى جملى واعيا الحديث اكثر من عشرين مرة

(٣) وروى حديث عائشة ان النبى صلى الله عليه وسلم اشترى طعاماً من يهودى الى اجل ورهنه درعاً من حديد فى احد عشر موضعا وعقد له ابوابا وترجم لها[٤]

(٤) وروى قصة موسى والخضر فى اكثر من عشرة مواضع

(٥) واخرج حديث كعب بن مالك فى تخلفه من غزوة تبوك فى اكثر من عشرة مواضع وفوائده اكثر من خمسين،

(٦) وروى حديث اسماء فى كسوف الشمس وخطبته صلى الله عليه وسلم فى عشرة مواضع. وروى حديث ان من الشجر شجرة لايسقط ورقها الحديث واستخرج منه فوائد جديدة.[٥]

فكانه تاخذه النشوة والطرب عند رواية الحديث فلايمل من اعادته وينشد بلسان الحال

اعد ذكر نعمان لنا ان ذكره ❊ هو المسك ماكررته يتضوع

وكانه يتمثل ببيت الشاعر

وحدثتنا ياسعد عنهم فزدتنا ❊ شجونا فزدنا من حديثك ياسعد

ثم يشتغل ذكاؤه الذى ضرب فيه بسهم وافر ويتوقد ذهنه وتسيل قريحته فيفلت زمام التاليف ويرسل النفس على سجيتها ويستخرج من حديث واحد نتائج وفوائد لاتدور بخلد كثير من الاذكياء، وماذاك الا لحدة ذهنه وافراط حبه ولم يزل الحب ملهما للبدائع ملهيا للقرائح والمحب يقع على مالايقع عليه المتامل المرهق لجسمه المتعب لعقله

وسر آخر للغموض فى تراجم الابواب ان المؤلف الامام غير خاضع لاساليب تاليفية والقوانين الوضعية التى جرى عليها المولفون فى فن الحديث فى عصره وبعد عصره بل هو واضع طريقة خاصة فى التاليف وامام مذهب خاص فهو لم يقتصر على مايتبادر اليه الذهن من الاحكام الفقهية المستخرجة من الاحاديث شان اقرانه ومن سبقه من المؤلفين فى علم الحديث والفقه بل يستخرج من الاحاديث فوائد علمية وعملية لاتدخل تحت باب من ابواب

[١] قال الشيخ عبدالحى الحسنى فى ترجمة الدمامينى فى نزهة الخواطر (الجزء الثالث) وله شرح على صحيح البخارى سماه مصابيح الجامع اوله الحمد لله الذى فى خدمة السنة النبوية اعظم سيادة ذكر فيه انه الفه للسلطان احمد شاه المذكور وعلق على ابواب منه ومواضع يحتوى على غريب واعراب وتنبيه وقد دخل ابن الدمامينى مدينة احمد آباد ٨٢٠ھ ولابد ان يكون هذا الكتاب قد الف بين ٨٢٠ھ و٨٢٨ھ [٢] طبعتها باسم رسالة شرح تراجم صحيح البخارى دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد ١٣٢٣ھ وهى تقع فى ١٢٩ صفحة بالقطع المتوسط [٣] والكتاب يقع فى ٧٢ صفحة وهو فى اللغة الاردية وفى آخره نحو اربع صفحات بالعربية وهو بمذكرات معلم اشبه منه بكتاب مستقل طبع فى مطبعة "الامان" فى نگينة (بجنور)

[٤] عمدة القارى للعلامة العينى جلد ٥ ص ٤١٥

[٥] نشكر لهذه الاحصائيات فضيلة الشيخ عبدالستار الاعظمى مدرس الحديث الشريف فى دار العلوم ندوة العلماء.

الفقہ المعروفۃ وقد احسن الاشارۃ الی ذلک اکبر شراح کتابہ واعرفہم بمرادہ العلامۃ الحافظ ابن حجر العسقلانی فی مقدمۃ کتابہ الفرید "فتح الباری" قال ثم رای ان لا یخلیہ من الفوائد الفقہیہ والنکت الحکمیۃ فاستخرج بفہمہ من المتون معانی کثیرۃ فرقہا فی ابواب الکتاب بحسب تناسبہا واعتنی فیہ بآیات الاحکام فانتزع منہا الدلالات البدیعۃ وسلک فی الاشارۃ الی تفسیرہا السبل الوسیعۃ

قال الشیخ محی الدین نفع اللہ بہ لیس مقصود البخاری الاقتصار علی الاحادیث فقط بل مرادہ الاستنباط منہا والاستدلال لابواب ارادہا ولہذا المعنی اخلی کثیرا من الابواب عن اسناد الحدیث واقتصر فیہ علی قولہ فیہ فلان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم او نحو ذلک وقد یذکر المتن بغیر اسناد وقد یوردہ معلقا وانما یفعل ہذا لانہ اراد الاحتجاج للمسئلۃ التی ترجم لہا واشار الی الحدیث لکونہ معلوما وقد یکون مما تقدم وربما تقدم قریبا ویقع فی کثیر من ابوابہ الاحادیث الکثیرۃ وفی بعضہا ما فیہ حدیث واحد وفی بعضہا ما فیہ آیۃ من کتاب اللہ وبعضہا لا شئی فیہ البتۃ وقد ادعی بعضہم انہ صنع ذلک عمداً وغرضہ ان یبین انہ لم یثبت عندہ حدیث بشرطہ فی المعنی الذی ترجم علیہ ومن ثمۃ وقع فی بعض من نسخ الکتاب ضم باب لم یذکر فیہ حدیث الی حدیث لم یذکر فیہ باب فاشکل فہمہ علی الناظر فیہ[1]

وقد زاد علی ذلک حکیم الاسلام الشیخ ولی اللہ الدہلوی فاحسن واجاد واوضح التفاوت الواقع بین افہام العلماء ومقاصد المؤلف الامام وکانہ یقول بلسان الشاعر ؎

نزلوا بمکۃ فی قبائل ھاشم

ونزلت بالبیداء ابعد منزل

قال رحمہ اللہ وکثیرا ما یستخرج الآداب المفہومۃ بالعقل بالکتاب والسنۃ والعادات الکائنۃ فی زمانہ صلی اللہ علیہ وسلم ومثل ہذا لا یدرک حسنہ الا من مارس کتب الآداب واجال عقلہ فی میدان آداب قومہ ثم طلب لہا اصلا من السنۃ[2]

ومن اکثر قراءۃ الجامع الصحیح درساً وتدریساً وانعم النظر فیہ شہد بصدق شیخ الاسلام فیما قالہ واصابتہ الصمیم ووجد شیئا کثیراً مما یتادب بہ ویتخلق باخلاق الرسول صلی اللہ علیہ وسلم وعادات الصحابۃ منثوراً فی ثنایا ہذا الکتاب العظیم حتی یستطیع ان یستخرج منہ کتابا آخر ویسمیہ "الادب المفرد" او ما شاء وقد یستہین المختص بالفقہ والحدیث بقیمۃ ہذہ الثروۃ العظیمۃ وقد یلتوی علیہ فہمہا وحکمۃ وضعہا فی ہذا الکتاب الذی افرد لجمع الاحادیث الصحیحۃ علی شروط الامام البخاری ولکن نظر المحب یختلف عن نظر غیرہ وقد اراد الامام البخاری ان یکون ہذا الکتاب نبراسا للساری وصورۃ لما کان علیہ الصحابۃ والمسلمون[3]

---

[1] مقدمۃ فتح الباری ص ۶ [2] شرح تراجم ابواب صحیح البخاری ص ۵ طبع حیدرآباد ۱۳۲۳ھ

فی عصر النبوۃ والسبب الثانی لتعقد بعض ما اوردہ فی ہذا الکتاب من الابواب والتراجم والتوائہا علی فہم کثیر من الشراح والمدرسین حتی قال الکرمانی ان ہذا قسم عجز عنہ الفحول البوازل من الاعصار والعلماء الا فاضل من الامصار فترکوہا باعذار ہو عدم اطلاع اکثرہم علی ما کان یسود فی عصرہ من آراء واقوال یشتد حولہا الخصام ویکثر فیہا القیل والقال وما ذہب الیہ بعض معاصریہ ومن تقدمہ بقلیل من مذاہب فانہ یعقد بابا ویاتی بترجمۃ وما قصدہ من ذلک الا نقض ما انتشر فی الناس وجری علیہ العامۃ او نقل عن عالم وہو عندہ مخالف للحدیث وما ثبت من السنۃ فہو یوری بذلک او ینظر الیہ من طرف خفی ولا یستطیع ذلک ولا یفہم سر ایرادہ لہ الا من اتسع علمہ واحاط باکثر ما کان یوجد فی عصر من الاخلاق والعادات والاقوال والآراء، وکذلک اطلع علی کتب معاصریہ او من سبقہ بقلیل کمصنف عبدالرزاق ومصنف ابن ابی شیبۃ وغیرہما وقد اشار الی ہذہ النکتۃ الشیخ ولی اللہ الدہلوی فی بعض مباحثہ فی کتابہ المتقدم ذکرہ اذ قال واکثر ذلک تعقبات وتبکیتات علی عبدالرزاق وابن ابی شیبۃ فی تراجم مصنفیہما اذ شواہد الآثار تروی عن الصحابۃ والتابعین فی مصنفیہما ومثل ہذا لا ینتفع بہ الا من مارس الکتابین واطلع علی ما فیہما[4]

وسبب آخر لہذا الغموض والتعقد وعجز العلماء والشراح عن حلہ ومعاناتہم فی ذلک الشدۃ والمشقۃ حتی التجأ کثیر منہم الی تاویلات وتکلفات لا یسیغہا الذوق السلیم حتی قال الباجی وانما اوردت ہذا ہہنا لما عنی بہ اہل بلدنا من طلب معنی یجمع بین الترجمۃ والحدیث الذی یلیہا وتکلفہم فی ذلک من تعسف التاویل ما لا یسوغ ہو ان الکتاب لم یزل فی دور التنقیح والتہذیب والحذف والزیادۃ شان الکتب التی یعنی بہا اصحابہا اشد عنایۃ ویصبون فیہا علمہم ویعتبرونہا عمدۃ بضاعتہم وراس مالہم وزادہم فی الآخرۃ وشان العلماء الذین لا یزال عقلہم فی نبوغ وعلمہم فی نمو فلا یزال عقلہم مشغولا بہذا الکتاب ولا یزال قلمہم یتناولہ بالتحسین والتحبیر وحیاۃ الامام البخاری لم یکن فیہا ھدوء واستقرار بل کان ینتقل من بلد الی بلد ومن محنۃ الی محنۃ ومن جفاء الی جفاء حتی لقی ربہ

ویدل علی ذلک ما نقلہ الامام ابو الولید الباجی المالکی فی مقدمۃ کتابہ فی اسماء رجال البخاری، فقال اخبرنی الحافظ ابوذر عبدالرحیم بن احمد الہروی، قال حدثنا الحافظ ابو اسحق ابراہیم بن احمد المستملی قال انتسخت کتاب البخاری من اصلہ الذی کان عند صاحبہ محمد بن یوسف الفربری فرأیت فیہ اشیاء لم تتم واشیاء مبیضۃ منہا تراجم لم یثبت بعدہا شیئا ومنہا احادیث لم یترجم لہا فاضفنا بعض ذلک۔ قال الباجی ومما یدل علی صحۃ ہذا القول ان روایۃ ابی اسحاق المستملی وروایۃ ابی محمد السرخسی وروایۃ ابی الہیثم الکشمیہنی وروایۃ ابی زید المروزی مختلفۃ بالتقدیم والتاخیر مع انہم انتسخوا

---

[4] رسالۃ شرح التراجم للشاہ ولی اللہ الدہلوی ص ۵

من اصل واحد وانما ذلک بحسب ما قدر کل واحد منہم فیما کان فی طرۃ او رقعۃ مضافۃ انہ من موضع ما فاضافہ الیہ ویبین ذلک انک تجد ترجمتین واکثر من ذلک متصلۃ لیس بینہا احادیث[5]

وایدہ العلامۃ الحافظ ابن حجر صاحب "فتح الباری" فقال وہذہ قاعدۃ حسنۃ یفزع الیہا حیث یتعسر وجہ الجمع بین الترجمۃ والحدیث وہی مواضع قلیلۃ جداً[6]

وعلی کل فہذہ بعض اسباب لتعقد الابواب والتراجم فی ہذا الکتاب الذی اعتنت بہ الامۃ اشد اعتناء بعد کتاب اللہ وصلت الیہا دراستہ قاصرۃ لمن لم یکن صاحب اختصاص فی فن الحدیث، وقد یکون اکثر من ذلک والاخر فی عالم العلم والتامل والبحث وفوق کل ذی علم علیم

ولم یزل الموضوع غضا طریا یطرقہ کل باحث فی علم الحدیث وکل دارس ومدرس للجامع الصحیح وکان الموضوع فی حاجۃ بعد ضیاع کتب المتقدمین الاربعۃ التی تقدم ذکرہا الی کتاب اکمل واشمل واجمع واوعی فجاء ہذا الکتاب وافیا بالغرض مسعفا بالحاجۃ یصدق قول الاولین (کم ترک الاول للآخر) وکان المؤلف — بارک اللہ فی حیاتہ — قد ذکر فی کتابہ "مقدمۃ کتاب لامع الدراری" کلما جاء من اصول الشیخ الامام ولی اللہ الدہلوی، والقواعد الکلیۃ للتطبیق بین الابواب والتراجم، والابواب لا ترجمۃ لہا، وکذلک کل ما جاء فی رسالۃ الشیخ العلامۃ محمود حسن الدیوبندی وکلما وجد من فوائد فی دروس الشیخ الکبیر مولانا رشید احمد الکنکوہی وکذلک کلما وجدہ من اصول وقواعد فی کلام الحافظ ابن حجر، والقسطلانی، والحافظ العینی، فاستوعبہا وزاد علیہا مما کان خاطرہ ابا عذرہ، ولم یسبق الیہ حتی بلغ عدد ہذہ الاصول والقواعد الکلیۃ الی سبعین اصلا وقاعدۃ فاحتوی علی علم غزیر لم نجدہ فی کتاب واحد — والغیب عند اللہ — فاقترحت علی المؤلف کما اقترح کثیر من تلامیذہ نشر ہذا الجزء وطبعہ ککتاب مستقل فقبل ھذا الاقتراح مشکورا محسنا الی المشتغلین بتدریس ہذا الکتاب العظیم بصفۃ خاصۃ، والخادمین لعلم الحدیث بصفۃ عامۃ مستحقا ثناءہم وتقدیرہم ودعواتہم الصالحۃ وما عند اللہ اوفی وابقی واعظم واجل، وکان قد تناول کل کتاب من کتب الجامع الصحیح وتکلم علی ابوابہا وتراجمہا بابا بابا، وترجمۃ ترجمۃ، فجاء الکتاب سفرا ضخما قد یقع فی عدۃ اجزاء، واصبح الکتاب موسوعۃ او دائرۃ معارف بالتعبیر الحدیث فی کل ما یتصل بالابواب والتراجم فی الجامع الصحیح للبخاری *

---

[5] مقدمۃ فتح الباری ص ۶ [6] مقدمۃ فتح الباری ص ۶

مغنیا عن غیرہ وبذلک اغنی طلبۃ علم الحدیث ومدرسیہ عن تتبع ہذا الموضوع فی کل کتاب والتقاط الدرر من کل بحر ووفر علیہم وقتاً طویلاً وعناءً کبیراً، ولا یعرف قیمۃ ہذا الکتاب وما فتح اللہ بہ علی مؤلفہ من الرای السدید والقول الصواب وما اتی بہ فیہ من لباب النقول وصفوۃ الاقوال ومحصول العقول والالباب۔ الا من مارس ہذہ الصناعۃ واشتغل بتدریس الکتاب مدۃ طویلۃ ولقی الجہد والعناء فی حل غوامضہ وفک مشکلاتہ وقد قال القائل۔

"انما یعرف ذا الفضل من الناس ذووہ"

وندعو اللہ ان ینفع بہذا الکتاب طلبۃ العلم واساتذۃ الحدیث کما نفع بمؤلفاتہ الاخری وان یبارک فی حیاتہ وینفع بہ المسلمین ویعز بہ العلم والدین وفی الاخیر نعترف لزمیلنا العزیز الاستاذ سعید الاعظمی الندوی بالاخلاص وبذل الجہد فی طبع ہذا الکتاب والاشراف علی تصحیحہ شانہ فی مؤلفات الشیخ الاخری التی سعد بنشرہا وطبعہا فی مطبعۃ ندوۃ العلماء وتقبل اللہ سعیہ وجزاہ خیرا۔

ابو الحسن علی الحسنی الندوی

المسجد الجامع رائے بریلی۔ الہند

یوم الاربعاء ۱۱ جمادی الآخرۃ ۱۳۹۱ھ

الابواب والتراجم للبخارى

تاليف

فضيلة الشيخ العلامة المحدث محمد زكريا بن يحيى الكاندهلوى

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده ونصلى على رسوله الكريم

الحمد لله الذى قال وما اصدق قوله الكريم "وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها" والصلوة والسلام الاتمان الاكملان على من قال الله عز اسمه فى حقه "لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم" وقال عز اسمه تبجيلا له "ولسوف يعطيك ربك فترضى" وعلى آله واصحابه واتباعه الى يوم القيمة الهداة للدين المتين. وبعد فيقول العبد المفتقر الى رحمة ربه الجليل عبده زكريا بن يحيى بن اسماعيل ان هذا العاجز مكث بفضل الله وكرمه من آخر سنة احدى وثلاثين وثلاث مائة والف الى سنة ثمان وثمانين وثلاث مائة والف من الهجرة مشغولا بالحديث الشريف درسا وتدريسا وتصنيفا وتاليفا ومن فضل الله تعالى وكرمه واحسانه انه جعلنى مع ادناسى وانجاسى الظاهرة والباطنة مشتغلا بكلام رسوله المطهر المبارك. ولكنه لكثرة الامراض الروحانية والبدنية فى سنة ثمان وثمانين فى العاشر من ربيع الاول عند الفراغ من تاليف لامع الدرارى حرمت من التصنيف والتاليف وفى شوال من السنة المذكورة لشدة نزول الماء بالعين الذى كان بدؤه منذ عشر سنين حرمت من تدريس صحيح البخارى كذلك فقدمت متاسفا على حرمانى من الاشتغال بالحديث النبوى الى المدينة المنورة رجاء التمتع ببركاتها وفى اثناء اقامتى هنا جاش خاطرى لطبع تاليفى القديم جزء حجة الوداع الذى كتبته سنة اثنتين واربعين كما ذكرت ذلك مفصلا فى اختتام التاليف المذكور وعند رجوعى الى الهند سمعته من بعض اعزائى كما ذكر فى اختتامه ايضا فبعد توضيح مجملاته وتفصيل اشاراته طبع مرتين فى سنة تسعين بمجرد لطف الله وكرمه مع الحاق جزء العمرات اليه ثم فى اواخر سنة تسعين قدر لى الحضور عند الاقدام العالية فجال بخاطرى مستبركا بهذه البقعة المباركة ان استمع الملاحظات التى جمعتها عند تدريسى لصحيح البخارى مما يتعلق بتراجمه من عزيزى الحاج المولوى عبد الحفيظ المكى سلمه الله تعالى والرجاء من البارئ الكريم ان يقدر لطباعته سبيلا فيكون هذا ايضا نافعا ان شاء الله فان جزء حجة الوداع ايضا هكذا استمعنيه لبعض اصدقائى فقد طبع وبهذا الرجاء شرعت فى استماعه اليوم الساعة الرابعة ضحى الاربعاء فى الثامن والعشرين من ذى الحجة سنة تسعين وثلاث مائة والف عند اقدامه العالية المباركة الشريفة فى المسجد النبوى على صاحبه الف الف صلاة وتحية. ولو كمل هذا السعى الجميل فلا يستبعد ان يكون تاويل رؤياى التى رأيتها بالمدينة المنورة فى اوائل سنة اربع وثمانين وثلاث مائة والف من الهجرة وسياتى تفصيلها حيث نذكر الكلام على عدم ذكر الامام البخارى الحمد والصلوة فى بداية الكتاب الجامع الصحيح ان شاء الله تعالى ورأيت المناسب هنا ان ادرج اولا الاصول السبعين المتعلقة بتراجم البخارى المستنبطة من كلام المشائخ التى ذكرتها فى مقدمة لامع الدرارى حتى تجتمع مواد التراجم كلها فى موضع واحد وقد ذكرت فى بدايتها ان المشائخ قد الفوا فى تراجم البخارى تاليفات كثيرة ولكن فى يومنا هذا ليست لدينا الا رسالتين فقط احداهما تاليف استاذ الاساتذه مسند الهند الشاه ولى الله الدهلوى رسالة وجيزة مسماة بشرح تراجم ابواب صحيح البخارى وستاتى جملة ما بها من المعانى فى مواضعها من هذا التاليف ان شاء الله تعالى والرسالة الثانية من تاليف استاذ الهند شيخ المشائخ مولانا الحاج محمود حسن المعروف بشيخ الهند صدر المدرسين بالجامعة القاسمية المعروفة بدار العلوم بديوبند المسماة بالابواب والتراجم وقد شرح التراجم الى آخر كتاب العلم الا الترجمة الاخيرة منها باللغة الاردوية وقد ادرجتها باسرها فى هذه الرسالة وايضا قد ذكر حضرة شيخ الهند فى آخر رسالته بتحقيقه وتنقيحه وتفحصه فهرسا لبعض ابواب البخارى وليس فيها شئ من كلامه الا هى اشارات فقط وسياتى تفصيلها فى موضعها ان شاء الله تعالى وقد استوعبت باخذ تراجم حضرة شيخ الهند قدس سره بتمامها لرؤياى فى بداية دراسة البخارى فانى قد قرأت صحيح البخارى واكثر كتب الحديث مرتين كما ذكرت ذلك فى بداية مقدمة لامع الدرارى فى ذيل اسانيد هذا الفقير اولا فى سنة اربع وثلاثين من الهجرة على والدى المرحوم قدس الله سره العزيز وثانيا من سنة خمس وثلاثين فى سنين متفرقة على شيخى ومرشدى حضرة مولانا الحاج خليل احمد المحدث السهارنبورى المهاجر المدنى شارح ابى داؤد قدس الله سره العزيز وقد ذكرت تفصيل ذلك فى رسالتى المسماة بآپ بيتى (يعنى قصة حياتى) باللغة الاردوية وهذا تعريبه مختصرا انى كنت قد عزمت اولا ان اقرأ جامعى البخارى والترمذى على شيخى المكرم حضرة المحدث السهارنبورى اذ كان رحمه الله تعالى مختصا بتدريسهما بالجامعة الشهيرة بمظاهر العلوم بسهارنبور والكتب الباقية كان يدرسها والدى المرحوم فلما شرعت فى القراءة على والدى كتب الحديث سوى البخارى والترمذى فتركتهما للشيخ رحمه الله لانه كان اولا فى سفره للحجاز المقدس ثم اسرته الحكومة الانجليزية وحبسته فى سجن نينيتال[ف] مدة لقيامه بحركة تحرير بلاده ضد الاستعمار الغاشم ولكن بعد ذلك نبهنى احد اقربائى على ان والدى متألم لعدم قرأتى عليه الجامعين فحرضنى ذلك على قراءتهما عليه ايضا وقد اهتم والدى رحمه الله بتدريس البخارى اهتماما بليغا حتى انه وسع فى وقت تدريس البخارى بضم ساعة النسائى اليه وجعل يدرس النسائى يوم الجمعة وانا ايضا بالغت فى الاهتمام له حتى انه لم يفتنى اى حديث ولم اقرأ حديثا الا على وضوء وقد التزمت فى ذلك الزمان ان اصلى العشاء بوضوء الظهر ثم ان والدى رحمه الله تعالى رحمة واسعة لبى داعى ربه فى ذى القعدة من تلك السنة فانداق قلبى حبا وشغفا به وقد جرت العادة بان المرء يعرف قدر النعمة بعد زوالها كما قيل ؎

فقدت زمان الوصل والمرء جاهل ؎ بقدر لذيذ العيش قبل المصائب

وكنت عازما فى حياة والدى رح ان لا اقرأ جامعى البخارى والترمذى الا على شيخى حضرة المحدث السهارنبورى ولذا لم اشرع فيهما عند والدى رحمه الله تعالى فى البداية كما تقدم ثم كما ذكرت آنفا انى اضطررت للقراءة عليه لكنه ورسنيها بصورة استاصلت كل فكرة عن دراستهما مرة اخرى عند غيره رحمه الله وبعد وفاته زاد هذا الاثر حتى ثبت عكس ما كان فى البداية ثم انه لما قدم حضرة الشيخ المحدث السهارنبورى من سجن نينيتال بعد وفاة والدى رح بشهر امرنى ان اقرأ عليه جامعى البخارى والترمذى مرة اخرى فشرعت فيهما ممتثلا لامره الكريم واثناء هذه الدراسة رأيت فى المنام ان حضرة شيخ الهند مولانا محمود حسن الديوبندى قدس الله سره العزيز يقول لى اقرأ على البخارى فتحيرت من هذه الرؤيا العجيبة جدا لان حضرة شيخ الهند رحمه الله كان حينئذ اسيرا فى مالطه (مالٹا) حيث سجنه الاستعمار البريطانى لقيادته حركة التحرير ضدهم فذكرتها لسيدى حضرة الشيخ خليل احمد المحدث السهارنبورى فقال تاويلها ان تقرأ على البخارى وكان هذا التاويل فى محله ولا شك فيه اذ لا يكون مصداق شيخ الهند فى الحديث الا سيدى حضرة المحدث السهارنبورى فى ذاك الزمان بالهند ولكن الآن عند استماعى لهذه التراجم خطر ببالى ان الاخذ بتراجم حضرة شيخ الهند رحمه الله ونشرها انما هو فى حكم القراءة عليه رحمة الله فيمكن ان يكون هذا ايضا من جملة تعبير تلك الرؤيا ويناسب هذا على قول احد اعزائى المخلصين عزيزى المولوى محمد يوسف متالا ان الزمان الذى رأيت فيه هذه الرؤيا كان حضرة الشيخ الهند رحمه الله حينئذ يصنف هذه التراجم فى سجن مالطه (مالٹا) ولا يذهب عليك انه قد ذكر فى مقدمة لامع الدرارى بحث طويل عن التراجم ولا بد من نقله هنا تكميلا للفائدة ومما يجب التنبيه عليه ما قال النووى اما معنى الترجمة فهو التعبير عن لغة بلغة قال الشيخ ابن الصلاح وليست الترجمة مخصوصة بتفسير لغة بلغة اخرى فقد اطلقوا على قولهم باب كذا اسم الترجمة لكونه يعبر عما يذكر بعده اه وفى هامش اللامع ان التراجم بكسر الجيم اى ما ترجم به من الكتب والابواب جمع ترجمة وسمى ما ذكر تراجما لانه مترجم عما بعده لان ما يذكر فى الباب مثلا تنبئ عنه الترجمة وتبينه كذا فى نيل الامانى شرح مقدمة القسطلانى وفى شرح الاقناع التراجم ان كان فى تراجم المصنفين فتكسر فيه الجيم وان كان فى الرمى بالحجارة مثلا فتضم الجيم اه قلت لان الآخر تفاعل من الرجم الثلاثى والاول رباعى كما اشار اليه المجد اذ قال فى باب الميم فصل التاء الترجمان كزعفران وعنفوان وريهقان المفسر اللسان وقد ترجمه وعنه والفصل يدل على اصالة التاء اه

الفصل الثالث فى بيان التراجم

وهذا الفصل وان كان فى الحقيقة جزء من الفصل الثانى فانها فائدة من الفوائد المتعلقة بالجامع الصحيح لكنه كما عرفت فى الفائدة الثالثة من الفصل الثانى ان مسئلة التراجم من اهم مقاصد الامام فى صحيحه حتى اجمع اهل العلم كلهم سلفا وخلفا ان معظم مقصود البخارى فى صحيحه مع اهتمام صحة الاحاديث استخراج المعانى الكثيرة من المتون ولذا كرر الاحاديث فى كتابه فى الابواب المختلفة وذكر بعضا من الاحاديث اكثر من عشرين مرة كحديث عائشة فى قصة بريرة وغير ذلك فى الكثرة على العشرة كثرة ولذا اشتهر قول جمع من العلماء فقه البخارى فى تراجمه وسياتى فى الفائدة الثانية عن الكرمانى ان هذا قسم عجز عنه الفحول البوازل من الاعصار والعلماء الافاضل فى الامصار فتركوها واعتذروا عنها باعذار اه ولذلك اهتم جمع من السلف والخلف لبيان تراجمه وافردوا لها التصانيف واجتهدوا فى بيان المناسبات وابداء الاحتمالات الكثيرة فى التراجم فافردت لذلك فصلا مستانفا محتويا على اربعة فوائد الاولى فى ذكر بعض من صنف فى ذلك تاليف مستقلة من السلف والخلف منهم الامام ناصر الدين احمد بن محمد بن منير الاسكندرانى شرح البخارى وصنف رسالة مستقلة فى الكلام على التراجم سماها المتوارى على تراجم البخارى ذكرها صاحب كشف الظنون وقال القسطلانى فى مقدمة شرحه ولابن المنير حواش على ابن بطال وله ايضا كلام على التراجم سماه المتوارى. ومنهم ابو عبد الله محمد بن عمر بن رشيد الفهرى السبتى المتوفى ٧٢١ھ رسالة فى التراجم سماها ترجمان التراجم وهى على ابواب الكتاب ولم تكمل كذا فى الكشف وذكرها ايضا القسطلانى فى مقدمة شرحه بقوله وكذا لابى عبد الله بن رشيد ترجمان التراجم اه قلت وذكر ابن فهد فى لحظ الالحاظ ترجمة ابن رشيد هذا فقال هو الامام المحدث ذو الفنون محب الدين ابو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن عمر الى ان اوصل بوسائط الى رشيد الفهرى السبتى عالى الاسناد صحيح النقل تام العناية بصناعة الحديث مولده ٦٥٧ھ توفى فى محرم ٧٢١ھ وعد فى مؤلفاته ترجمان التراجم على ابواب البخارى قال اطال فيه النفس ولم يكمل قلت وسياتى فى كلام الحافظ انها وصلت الى كتاب الصيام وبسط ترجمة ابن رشيد صاحب الديباج ص ٣١٠ ومنهم الفقيه ابو عبد الله محمد بن منصور بن حمامة المغراوى السجلماسى الف رسالة سماها حل اغراض المبهمة فى الجمع بين الحديث والترجمة شرح فيها مائة ترجمة للبخارى ذكرها القسطلانى فى مقدمة شرحه وكذا ذكرها صاحب كشف الظنون وغيره وسياتى فى كلام الحافظ وسماها فك اغراض البخارى ومنهم القاضى بدر الدين بن جماعة كما سياتى فى كلام الحافظ وذكر فى بستان المحدثين تعليق المصابيح على ابواب الجامع الصحيح لابى عبد الله محمد بن ابى بكر عمر القرشى المخزومى الاسكندرانى الملقب ببدر الدين المعروف بالدمامينى اه ويظهر من اسمه انه على تراجم الابواب ولم يذكره صاحب الكشف بل ذكره فى شروح البخارى اذ قال ومنها شرح العلامة بدر الدين محمد بن ابى بكر الدمامينى المتوفى ٨٢٨ھ سماه مصابيح الجامع اوله الحمد لله الذى جعل فى خدمة السنة النبوية اعظم سيادة الخ ذكر انه الفه للسلطان احمد شاه ابن محمد بن مظفر شاه من ملوك الهند وعلقه على ابواب منه ومواضع يحتوى على غريب وتنبيه قلت لم يذكر الدمامينى فى ديباجة شرحه هذا الذى نقله المؤلف لكن قال فى آخر نسخة قديمة وكان انتهاء هذا التاليف بزبيد من بلاد اليمن قبل ظهر يوم الثلثاء العاشر من شهر ربيع الاول ٨٢٨ھ على يد مؤلفه محمد بن ابى بكر بن عمر بن ابى بكر المخزومى الدمامينى اه ما فى الكشف ولا يبعد ان يكون له تاليفان المصابيح فى شرح البخارى وتعليق المصابيح على التراجم قال الحافظ فى مقدمة الفتح وقد جمع العلامة ناصر الدين احمد بن المنير خطيب الاسكندرية من ذلك اربعمائة ترجمة وتكلم عليها ولخصها القاضى بدر الدين ابن جماعة وزاد عليها اشياء وتكلم على ذلك ايضا بعض المغاربة وهو محمد بن منصور بن حمامة السجلماسى ولم يكثر من ذلك

بل جملة ما في كتابه نحو مائة ترجمة وسماه فك اغراض البخاري المبهمة في الجمع بين الحديث والترجمة وتكلم ايضاً على ذلك زين الدين علي بن المنير اخو العلامة ناصر الدين في شرحه على البخاري وامعن في ذلك ووقفت على مجلد من كتاب اسمه ترجمان التراجم لابي عبدالله بن رشيد السبتي يشتمل على هذا المقصد وصل فيه الى كتاب الصيام ولو تم لكان في غاية الافادة وانه لكثير الفائدة مع تقصده ولا يوجد في ديارنا الا رسالتان مختصرتان احدهما رسالة شرح تراجم البخاري للعارف الرباني شيخ المشائخ مسند الهند الشاه ولي الله الدهلوي المولود ١١١٤ه المتوفى ١١٧٦ه وقد جاءت ترجمة مختصرة في مقدمة الاوجز ومما يجب التنبيه عليه ان في الدهلي رجلاً آخر معروفاً بالشيخ ولي الله الدهلوي طالما يلتبس احدهما بالآخر قال مولانا السيد عبدالحي الحسني في نزهة الخواطر الشيخ الفاضل ولي الله الحنفي الدهلوي احد العلماء المشهورين كان سبط الشيخ عبدالاحد السرهندي برع في الشعر والتصوف والتفسير وسمى نفسه اشتياقي في الشعر على طريق الشعراء له مصنفات منها تفسير القرآن الكريم وقد ظن الشبلي الاعظمگڈھی في حاشيته على گلشن هند انه هو الشيخ ولي الله ابن عبدالرحيم الدهلوي وهذا خطأ فاحش فان الشيخ ولي الله بن عبدالرحيم الدهلوي وان كان شاعراً لكن اسمه في الشعراء امين. وهذا الشيخ ولي الله وان كان محدثاً لكنه كان من اسباط الشيخ عبدالاحد وكان يسكن بكوٹلہ فيروزشاه واين هذا من ذاك توفي هذا في سنة خمسين ومائة والف اه مختصراً وذكر في موضع آخر وفاة الشاه ولي الله بن عبدالرحيم حجة الاسلام يوم السبت سلخ شهر الله المحرم سنة ست وسبعين ومائة والف. ورسالة تراجم البخاري لمسند الهند حجة الاسلام هذا الثاني دون الاول وهي رسالة وجيزة بلسان عربي طبعت ببلدة حيدرآباد دكن في ١٣٢٣ه ذكر المؤلف قدس سره فيها اولاً اصولاً جامعة مطردة للتراجم سيأتي ذكرها في الفائدة الثانية ثم بعد ما تكلم على تراجم الابواب مفصلة بالاختصار من اول الكتاب الى آخره والثانية رسالة وجيزة في اللغة الاردوية لشيخ المشائخ مولانا الحاج محمود حسن المعروف بشيخ الهند رئيس المدرسين بدار العلوم ديوبند المولود سنة ثمان وستين والف ومائتين المتوفى صبيحة يوم الثلثاء في الثامن عشر من اولى الربيعين سنة تسع وثلاثين بعد الالف وثلاثمائة في الدهلي المدفون صبيحة يوم الاربعاء في ديوبند ١٣٣٩ه طبعت في الهند ذكر فيها ايضاً خمسة عشر اصلاً مجملة ثم شرع الكلام على التراجم بالتفصيل لكن الاسف كل الاسف على انه اخترمته المنية قبل تكميلها ولم يزد على باب من اجاب السائل باكثر مما سأله من كتاب العلم وذكر في آخرها عدة اصول مجملة بالعربية وبعد ذلك ذكر فهرس الابواب معلماً عليها بالاشارات المشيرة الى اغراض المصنف لاسيما في الابواب الخالية عن التراجم وسيأتي مفصلة في اواخر الاصل العشرين والله الموفق لما يحب ويرضى.

الفائدة الثانية في اصول التراجم التي ذكرها شراح الحديث والمشائخ في كتبهم مجملة وتقدم في الفائدة الثالثة من الفصل الثاني ما قال الحافظ في مقدمة الفتح في موضوع كتاب البخاري والكشف عن مغزاه فقال تقرر انه التزم فيه الصحة وانه اصل موضوعه ثم رأى ان لا يخليه من الفوائد الفقهية والنكت الحكمية فاستخرج بفهمه من المتون معاني كثيرة فرقها في ابواب الكتاب بحسب تناسبها واعتنى فيها بآيات الاحكام فانتزع منها الدلالات البديعة وسلك

في الاشارة الى تفسيرها السبل الوسيعة قال الشيخ محي الدين نفع الله به ليس مقصود البخاري الاقتصار على الاحاديث فقط بل مراده الاستنباط منها والاستدلال لابواب ارادها ولهذا المعنى اخلى كثيراً من الابواب عن اسناد الحديث واقتصر فيه على قوله فيه فلان عن النبي صلى الله عليه وسلم او نحو ذلك وقد يذكر المتن بغير اسناد وقد يورده معلقاً وانما يفعل هذا لانه اراد الاحتجاج للمسئلة التي ترجم لها واشار الى الحديث لكونه معلوماً وقد يكون مما تقدم وربما تقدم قريباً ويقع في كثير من ابوابه الاحاديث الكثيرة وفي بعضها ما فيه حديث واحد وفي بعضها ما فيه آية من كتاب الله وبعضها لا شيء فيه البتة وقد ادعى بعضهم انه صنع ذلك عمداً وغرضه ان يبين انه لم يثبت عنده حديث بشرطه في معنى الذي ترجم عليه ومن ثمه وقع من بعض من نسخ الكتاب ضم باب لم يذكر فيه حديث الى حديث لم يذكر فيه باب فاشكل فهمه على الناظر وقد اوضح السبب في ذلك الامام ابو الوليد الباجي المالكي في مقدمة كتابه في اسماء[1] رجال البخاري فقال اخبرني الحافظ ابوذر عبدالرحيم بن احمد الهروي قال حدثنا الحافظ ابو اسحق ابراهيم بن احمد المستملي قال انتسخت كتاب البخاري من اصله الذي كان عند صاحبه محمد بن يوسف الفربري فرأيت فيه اشياء لم تتم واشياء مبيضة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئاً ومنها احاديث لم يترجم لها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال الباجي ومما يدل على[2] صحة هذا القول ان رواية ابي اسحق المستملي ورواية ابي محمد السرخسي ورواية ابي الهيثم الكشميهني ورواية ابي زيد المروزي مختلفة بالتقديم والتاخير مع انهم انتسخوا من اصل واحد وانما ذلك بحسب ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة او رقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه اليه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس بينها احاديث قال الباجي وانما اوردت هذا هنا لما عني به اهل بلدنا من طلب معنى يجمع بين الترجمة والحديث الذي يليها وتكلفهم من ذلك من تعسف التاويل ما لا يسوغ قال الحافظ وهذه قاعدة[3] حسنة يفزع اليها حيث يتعسر وجه الجمع بين الترجمة والحديث وهي مواضع قليلة جداً ثم ظهر لي ان البخاري مع ذلك فيما يورده من تراجم الابواب على اطوار ان وجد حديثاً يناسب ذلك الباب ولو على وجه خفي ووافق شرطه اورده فيه بالصيغة التي جعلها مصطلحة لموضوع كتابه وهي حدثنا وما قام مقام ذلك والعنعنة بشرطها عنده وان لم يجد فيه الا حديثاً لا يوافق شرطه مع صلاحيته للحجة كتبه في الباب مغائراً للصيغة التي يسوق

[1] سماه الكرماني في اول شرحه كتاب التعديل والتجريح لرجال البخاري ١٢ ز [2] ويشكل عليه ان ما تقدم من كلام المستملي لا يدل على التقديم والتاخير بل يدل على ضم ابواب بعضها الى بعض بدون ترك البياض نعم يوافقه ما حكى شيخ المشائخ في تراجمه في باب اذا لم يتم السجود نقل عن العزيزي (كذا في الاصل والصواب على الظاهر الفربري) ان بعض اوراق الكتاب كان غير ملتصق بالكتاب فوقع الخطأ من بعض النساخ في الحاق تلك الاوراق فالحقوها في غير محلها الى آخر ما قال ١٢ ز [3] قلت واورد عليها القسطلاني في مقدمة شرحه اذ قال وهذا الذي قاله الباجي فيه نظر من حيث ان الكتاب قرئ على مؤلفه ولا ريب انه لم يقرأ عليه الا مرتباً مبوباً فالعبرة بالرواية الا بالمسودة التي ذكر صفتها اه وسيأتي كلام الباجي هذا في الفائدة الرابعة ايضاً ١٢ ز

بها ما هو من شرطه ومن ثم اورد التعاليق وان لم يجد فيه حديثاً صحيحاً لا على شرطه ولا على شرط غيره وكان مما يستأنس به ويقدمه قوم على القياس استعمل لفظ ذلك ومعناه ترجمة باب ثم اورد في ذلك اما آية من كتاب الله تشهد له او حديثاً يؤيد عموم ما دل عليه ذلك الخبر وعلى هذا فالاحاديث التي فيه على ثلثة اقسام وسيأتي تفاصيل ذلك مشروحاً ثم قال بعيد ذلك ولنذكر ضابطاً يشتمل على بيان انواع التراجم فيه وهي ظاهرة وخفية اما الظاهرة فليس ذكرها من غرضنا ههنا وهي ان تكون الترجمة دالة بالمطابقة لما يورد في مضمنها وانما فائدتها الاعلام بما ورد في ذلك الباب من غير اعتبار لمقدار تلك الفائدة كانه يقول هذا الباب الذي فيه كيت وكيت او باب ذكر الدليل على الحكم الفلاني مثلاً وقد تكون الترجمة بلفظ المترجم له او بعضه او بمعناه وهذا في الغالب وقد يأتي من ذلك ما يكون في لفظ الترجمة احتمال لاكثر من معنى واحد فيعين احد الاحتمالين بما ذكر تحتها من الحديث وقد يوجد فيه ما هو بالعكس من ذلك بان يكون الاحتمال في الحديث والتعيين في الترجمة والترجمة ههنا بيان لتاويل ذلك الحديث نائبة مناب قول الفقيه مثلاً المراد بهذا الحديث العام المخصوص او بهذا الحديث الخاص العموم اشعاراً بالقياس لوجود العلة الجامعة او ان ذلك الخاص المراد به ما هو اعم مما يدل عليه ظاهره بطريق الاعلى او الادنى ويأتي في المطلق والمقيد نظير ما ذكرنا في الخاص والعام وكذا في شرح المشكل وتفسير الغامض[1] وتاويل الظاهر وتفصيل المجمل وهذا الموضع هو معظم ما يشكل من تراجم هذا الكتاب ولهذا اشتهر من قول جمع من الفضلاء فقه البخاري في تراجمه واكثر ما يفعل البخاري ذلك اذا لم يجد حديثاً على شرطه في الباب ظاهر المعنى في المقصد الذي ترجم به ويستنبط الفقه منه وقد[2] يفعل ذلك لغرض شحذ الاذهان في اظهار مضمره واستخراج خبيئه وكثيراً ما يفعل ذلك اي هذا الاخير[3] حيث يذكر الحديث المفسر لذلك في موضع آخر متقدماً او متأخراً فكانه يحيل عليه ويومي بالرمز والاشارة اليه. وكثيراً ما يترجم بلفظ الاستفهام[4] كقوله باب هل يكون كذا ومن قال كذا ونحو ذلك وذلك حينئذ لا يتجه له الجزم باحد الاحتمالين وغرضه بيان هل يثبت ذلك الحكم او لم يثبت فيترجم على الحكم ومراده ما يتفسر[5] بعد من اثباته او نفيه او انه محتمل لهما وربما كان احد الاحتمالين اظهر وغرضه ان يبقي للنظر مجالاً وينبه على ان هناك احتمالاً او تعارضاً يوجب التوقف حيث يعتقد ان فيه اجمالاً او يكون المدرك مختلفاً في الاستدلال به وكثيراً ما يترجم بامر ظاهر قليل الجدوى لكنه اذا حققه المتامل اجدى كقوله باب قول الرجل ما صلينا فانه اشار به الى الرد على من كره ذلك ومنه قوله باب قول الرجل فاتتنا الصلوة واشار بذلك الى الرد على من كره اطلاق هذا القول وكثيراً ما يترجم بامر مختص ببعض الوقائع لا يظهر في بادي الرأي كقوله باب استياك الامام بحضرة رعيته فانه لما كان الاستياك قد يظن انه من افعال المهنة فلعل بعض الناس يتوهم ان اخفاءه اولى مراعاة للمروة فلما وقع في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم

[1] يريد تفسير الغامض وتاويل الظاهر كذا في شرح مقدمة القسطلاني وسيأتي ذلك في الاصل السابع والعشرين ١٢ [2] سيأتي ذلك في الاصل الثاني والثلثين ١٢ [3] سيأتي هذا في الاصل الثالث [4] كذا في الاصل وفي مقدمة القسطلاني بدله ما يفسر وهو اوضح ١٢ ز

استاك بحضرة الناس دل على انه من باب التطييب لا من الباب الآخر نبه على ذلك ابن دقيق العيد[1] وكثيراً ما يترجم بلفظ يومي الى معنى حديث لم يصح على شرطه او يأتي بلفظ الحديث الذي لم يصح على شرطه صريحاً في الترجمة ويورد في الباب ما يؤدي معناه تارة بامر ظاهر وتارة بامر خفي من ذلك قوله باب الامراء من قريش وهذا لفظ حديث يروى عن علي وليس على شرط البخاري واورد فيه حديث لا يزال وال من قريش ومنها قوله باب اثنان فما فوقهما جماعة وهذا حديث يروى عن ابي موسى الاشعري وليس على شرط البخاري واورد فيه فاذنا واقيما وربما اكتفى احياناً بلفظ الترجمة التي هي لفظ حديث لم يصح على شرطه واورد معها اثراً او آية فكانه يقول لم يصح في الباب شيء على شرطي وللغفلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر انه ترك الكتاب بلا تبييض ومن تامل ظفر ومن جد وجد اه وذكر الحافظ في بادي الرأي احد عشر اصلاً في كلامه هذا لكنه يتضمن اكثر من احدى عشرة كما يظهر في الفائدة الثالثة وحكى كلام الحافظ هذا القسطلاني في مقدمته سواء مع التغير في حرف وزيادة قول نبهت عليها في الحاشية زاد القسطلاني في آخره وللغفلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر انه ترك الكتاب بلا تمييز وبالجملة فتراجمه حيرت الافكار وادهشت العقول والابصار ولقد اجاد القائل ؎ اعيا فحول العلم حل رموز ما ٭ ابداه في الابواب من اسرار "وانما بلغت هذه المرتبة وفازت بهذه المنقبة لما روي انه بيضها بين قبر النبي صلى الله عليه وسلم ومنبره وانه كان يصلي لكل ترجمة ركعتين اه وقال السندي في اول شرحه اعلم ان تراجم الصحيح على قسمين قسم يذكره للاستدلال بحديث الباب عليه وقسم يذكره ليجعل كالشرح لحديث الباب ويبين به محمل حديث الباب مثلاً لكون حديث الباب مطلقاً قد علم تقييده باحاديث اخر فيأتي بالترجمة مقيدة لا ليستدل عليها بالحديث المطلق بل ليبين ان محمل الحديث هو المقيد فصارت[2] الترجمة كالشرح للحديث والشراح جعلوا الاحاديث كلها دلائل لما في الترجمة فاشكل عليهم الامر في مواضع ولو جعلوا البعض التراجم كالشرح لخلصوا عن الاشكال في مواضع وايضاً كثيراً[3] ما يذكر بعد الترجمة آثاراً لا دخل لها في خاصية الباب وكثير من الشراح يردونها دلائل للترجمة فيأتون بتكلفات باردة لتصحيح الاستدلال بها على الترجمة فان عجزوا عن وجه الاستدلال عدوه اعتراضاً على صاحب الصحيح والاعتراض في الحقيقة متوجه عليهم حيث لم يفهموا المقصود وايضاً كثيراً ما يكون ظاهر[4] الترجمة معنى فيحملون الترجمة عليه والحديث لا يوافقه فيعدون ذلك ايراداً على صاحب الصحيح مع[5] انه قصد معنى يوافقه الحديث قطعاً وقد يكون معنى الترجمة ما فهموا ولكن تطبيق الحديث به يحتاج الى فضل تدقيق فكثيراً ما يغفلون عنه ويعدونه اعتراضاً وانت اذا حفظت ورأيت

[1] زاد في مقدمة القسطلاني بعد ذلك قال الحافظ ابن حجر ولم ار هذا في البخاري فكانه ذكره على سبيل المثال اه هكذا فيه وليس هذا الكلام في مقدمة الفتح التي بايدينا والكلام صحيح فان هذه الترجمة لم ارها ايضاً في البخاري نعم ترجم النسائي في سننه باب هل يستاك الامام بحضرة رعيته اه وسيأتي البسط في ذلك في الاصل الرابع والخمسين ١٢ ز

[2] هو الاصل الثالث والعشرون من الاصول الآتية في الفائدة الثالثة ١٢ ز [3] هذا هو الاصل الرابع والعشرون ١٢ ز [4] كذا فيه ١٢ ز

[5] هذا هو الاصل الرابع والخامس من اصول شيخ الهند الآتية في الفائدة الثالثة ١٢ ز

فكرنا لك يسهل عليك مواضع عديدة مما صعبت عليهم اھ وقال الكرمانی فی اول شرحه وبينت ای فی شرحی مناسبة الاحاديث التی فی كل باب لما ترجم عليه ومطابقتها بما عقد له واشير اليه وهو قسم عجز عنه الفحول البوازل فی الاعصار والعلماء الافاضل فی الامصار فتركوها واعتذروا عنها باعذار من جملتها ما قال القاضی ابو الوليد الباجی فذكر كلامه المذكور قريبا فی كلام الحافظ ابن حجر ثم قال الكرمانی والبخاری وان كان من اعلم الناس بصحيح الحديث وسقيمه فليس ذلك من علم المعانی وتحقيق الالفاظ بسبيل كيف وفيها روى ابو اسحق العلة فی ذلك (كما تقدم فی كلام الباجی) ومنها ان الحديث الذی يلی الترجمة ليس بموضوع لها وانما هو موضوع ليأتی قبل ذلك بترجمة ويأتی للترجمة التی قبله من الحديث بما يليق بها اھ وذكر شيخ مشائخنا الشاه ولی الله الدهلوی فی اول رسالته فی التراجم اصولا بالاجمال وهذا نصه فقال بعد الحمد والصلوة يقول الفقير الی رحمة الله الكريم احمد المدعو بولی الله بن عبد الرحيم كان الله لهما اول ما صنف اهل الحديث فی علم الحديث جعلوه مدونا فی اربعة فنون فن السنة اعنی الذی يقال له الفقه مثل مؤطا مالك وجامع سفيان وفن التفسير مثل كتاب ابن جريج وفن السير مثل كتاب محمد بن اسحق وفن الزهد والرقاق مثل كتاب ابن المبارك فاراد البخاری ان يجمع الفنون الاربعة فی كتاب ويجرده لما حكم له العلماء بالصحة قبل البخاری وفی زمانه ويجرده للحديث المرفوع المسند وما فيه من الآثار وغيرها انما جاء به تبعا لا بالاصالة ولهذا سمی كتابه بالجامع الصحيح المسند وانما اراد ايضا ان يفرغ جهده فی الاستنباط من حديث رسول الله صلی الله عليه وسلم ويستنبط من كل حديث مسائل كثيرة جدا وهذا امر لم يسبق اليه غيره غير انه استحسن ان يفرق الاحاديث فی الابواب ويودع فی تراجم الابواب سر الاستنباط وجملة تراجم ابوابه تنقسم اقساما منها انه يترجم بحديث مرفوع ليس علی شروطه يذكر فی الباب حديثا شاهدا له علی شرطه ومنها انه يترجم بمسئلة استنباطها من الحديث بنحو من الاستنباط من نصه او اشارته او عمومه او ايمائه ومنها انه يترجم بمذهب من ذهب اليه قبل ويذكر فی الباب ما يدل عليه بنحو من الدلالة شاهدا ويكون له فی الجملة من غير قطع بترجيح ذلك المذهب فيقول باب من قال كذا ومنها انه يترجم بمسئلة اختلف فيها الاحاديث فيأتی بتلك الاحاديث علی اختلافها ليقرب الی الفقيه من بعده امرها مثاله باب خروج الناس الی البراز جمع فيه حديثين مختلفين ومنها انه قد تتعارض الادلة ويكون عند البخاری وجه للتطبيق بينها بحمل كل واحد علی محمل فيترجم بذلك المحمل اشارة الی وجه التطبيق مثاله باب خوف المومن ان يحبط عمله وما يحذر من الاصرار علی التقاتل والعصيان ذكر فيه حديث سباب المسلم فسوق وقتاله كفر ومنها انه قد يجمع فی باب احاديث كثيرة كل واحد منها ما يدل علی الترجمة ثم يظهر له فی حديث واحد فائدة اخری سوی الفائدة المترجم عليها فيعلم علی ذلك الحديث علامة الباب وليس بغرضه ان الباب الاول قد انقضی بما فيه وجاء الباب الآخر برأسه ولكن قوله باب هنالك بمنزلة ما يكتب اهل العلم علی الفائدة المهمة لفظ تنبيه او لفظ فائدة او لفظ قف مثاله قوله فی كتاب بدء الخلق باب قول الله تعالی وبث فيها من كل دابة ثم قال بعد اسطر باب خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال واخرج هذا الحديث بسنده ثم ذكر حديث والفخر والخيلاء فی اهل الخيل ثم ما ليس فيه ذكر الغنم فكانه اعلم علی هذا الحديث بانه مع دخوله فی الباب فيه فائدة اخری مع منقبة للغنم ومنها انه قد يكتب لفظة باب مكان قول المحدثين وبهذا الاسناد وذلك حيث جاء حديثان باسناد واحد كما كتب ح حيث جاء حديث باسنادين مثاله باب ذكر الملائكة اطال فيه الكلام حتی اخرج حديث الملئكة يتعاقبون ملئكة بالليل وملئكة بالنهار برواية شعيب عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی هريرة ثم كتب باب اذا قال آمين والملئكة فی السماء آمين فوافقت احدهما الاخری غفر له ما تقدم من ذنبه ثم اخرج حديث ان الملئكة لا تدخل بيتا فيه صورة ثم ما ليس فيه ذكر آمين الا بعد كثير قال الاسمعيلی فی موضع الباب وبهذا الاسناد كانه يشير الی ان لفظة باب علامة لقول وبهذا الاسناد ومنها انه قد يترجم بمذهب بعض الناس وبما كان يذهب اليه بعضهم او بحديث لم يثبت عنده ثم يأتی بحديث يستدل به علی خلاف ذلك المذهب والحديث اما بعمومه او غير ذلك ومنها انه يذهب فی كثير من التراجم الی الطريقة اهل السير فی استنباطهم خصوصيات الوقائع والاحوال من اشارة طرق الحديث وربما يتعجب الفقيه من ذلك لعدم ممارسته لهذا الفن ولكن اهل السير لهم اعتناء شديد بمعرفة تلك الخصوصيات - ومنها انه يقصد التمرن علی ذكر الحديث وفق المسئلة المطلوبة ويهدی طالب الحديث علی هذا النوع مثاله ذكر الصواغ فی باب ذكر الحناط وقد فرق البخاری فی تراجم الابواب علما كثيرا من شرح غريب القرآن وذكر آثار الصحابة والاحاديث المعلقة. وقد يذكر حديثا لا يدل هو بنفسه علی الترجمة اصلا لكن له طرق وبعض طرقه يدل عليها اشارة او عموما وقد اشار بذكر الحديث الی ان له اصلا صحيحا يتاكد به ذلك الطريق ومثل هذا لا ينتفع به الا المهرة من اهل الحديث وكثيرا ما يترجم لامر ظاهر قليل الجدوی ولكنه اذا تحقق المتامل اجدی كقوله باب قول الرجل ما صلينا فانه اشار الی الرد علی من كره ذلك قلت واكثر ذلك تعقبات وتبكيتات علی عبد الرزاق وابن ابی شيبة فی تراجم مصنفيهما اذ شواهد الآثار تروی عن الصحابة والتابعين فی مصنفيهما ومثل هذا لا ينتفع به الا من مارس الكتابين واطلع علی ما فيهما. وكثيرا ما يستخرج الآداب المفهومة بالعقل من الكتاب والسنة بنحو من الاستدلال والعادات الكائنة فی زمانه صلی الله عليه وسلم ومثل هذا لا يدرك حسنه الا من مارس كتب الآداب واجال عقله فی ميدان آداب قومه ثم طلب لها اصلا من السنة وكثيرا ما يأتی بشواهد الحديث من الآيات ومن شواهد الآية بالاحاديث تظاهرا او لتعين بعض المحتملات دون البعض فيكون كقول المحدث المراد بهذا العام المخصوص او بهذا الخاص العموم ونحو ذلك ومثل هذا لا يدرك الا فهم ثاقب وقلب حاضر فهذه مقدمة لا بد من حفظها لمن اراد ان يقرأ البخاری ويفهم والحمد لله اولا وآخرا. انتهی كلام شيخ المشائخ. وذكر حضرة شيخ الهند قدس سره خمسة عشر اصلا بالبسط فی اللغة الاردوية فی مبدأ تراجمه يأتی بيانها فی الفائدة الثالثة مفصلا معربا وذكر فی آخرها عدة اصول فی العربية وهذا نصه فقال اعلم ان المؤلف مرة يصرح بالترجمة لكن غرضه لا يكون ظاهر العبارة بل ما يثبت بالالتزام او بالاشارة جليا كان او خفيا يظهر مقصوده بعد التامل فی احاديث الباب فمن لم يتامل وقصر علی الظاهر يقع فی التكلف والتخبط مثلا قال رحمه الله باب من ادرك ركعة من العصر قبل الغروب وذكر فيه حديث استيجار اهل الكتابين واستيجار هذه الامة فاشكل التطبيق علی الشراح وتكلفوا فيه والتحقيق ان غرض المؤلف من هذه الترجمة بيان آخر وقت العصر فظهر التطبيق فافهم ولو قال باب تاخير العصر الی الغروب كما صرح فی الصفحة السابقة باب تاخير الظهر الی العصر ما تكلف احد هذه التكلفات البعيدة وهكذا قال بعده بقليل باب من ادرك من الفجر ركعة فالمقصود منه ايضا بيان آخر وقت الفجر لا ظاهر الترجمة والله اعلم وهكذا قال فی محل آخر باب ما يقول بعد التكبير وادخل فيه حديث الكسوف ايضا فاشكل التوفيق فتكلفوا والوجه عندنا ان بعد التامل فی احاديث الباب يفهم ان غرض المؤلف من هذا الباب اثبات التوسع فی دعاء الافتتاح وتركه رأسا وعدم تعيين الدعاء المخصوص لزوما وان الدعاء ثابت بعد التكبير متصلا ومنفصلا فحينئذ ينطبق جميع الاحاديث المذكورة فی الباب فافهم والله اعلم وليس غرضه من هذا الباب تعيين الدعاء وتارة يذكر الباب[عه] بلا ترجمة ويذكر فيه حديثا فالشراح يذكرون فی مثل هذا المقام احتمالات اكثرها بعيدة عن شان المؤلف والمؤلف كليهما كما لا يخفی علی المهرة واحسن اعتذارهم انه كالفصل من الباب السابق لكن هذا العذر ايضا لا يمشی فی بعض المواضع مثلا قال فی ابواب المتعلقة باحكام البول باب من الكبائر ان لا يستتر من بوله وذكر فيه حديث انسانين يعذبان فی قبورهما ثم قال بعده باب ما جاء فی غسل البول وذكر فی الترجمة هذا الحديث ثم بعد ذلك الباب قال باب بلا ترجمة وذكر فيه هذا الحديث ايضا فكيف يقال انه كالفصل من الباب السابق لان هذا يمكن اذا كان الثانی مغائرا للاول بوجه وههنا لا تغاير اصلا فافهم وعندنا لا بد ان يقال ان المؤلف احيانا يترك الترجمة عمدا ويذكر حديثا ومقصوده انی اخرجت من هذا الحديث حكما او احكاما فينبغی ان تخرجوا منه حكما غير ذلك بشرط ان يكون مناسبا لتلك الابواب ويفعل هكذا تشحيذا للاذهان وتنبيها وايقاظا للناظرين كما هو دابه فی امور كثيرة فعندنا والله اعلم هذا الاحتمال اقوی واليق والنفع بها امكن نعم اذا كان مانع منه فی موضع فلا بد ان يتوجهوا الی احتمال آخر يناسب ذلك المقام فعلی هذا يقال ههنا مثلا ينبغی ان يكون الترجمة كون البول موجبا لعذاب القبر وما يماثلها والله اعلم. لا يقال ان فی ابواب القبر يقول باب عذاب القبر من الغيبة والبول فيتكرر الترجمة لانا نقول المقصود هناك بيان حكم القبر وههنا المقصود ذكر حكم البول فاين التكرار ونظائره كثيرة عند المؤلف لا تخفی علی الناظرين مثلا قال فی ابواب الايمان اداء الخمس من الايمان ثم قال فی ابواب الخمس من الدين وهكذا قال المؤلف فی ابواب التيمم باب بلا ترجمة ثم ذكر حديث عمران بن حصين ان رسول الله صلی الله عليه وسلم رأی رجلا معتزلا لم يصل فی القوم فقال يا فلان ما منعك ان تصلی فی القوم فقال يا رسول الله اصابتنی جنابة ولا ماء قال عليك بالصعيد فانه يكفيك فعلی ما ذكرنا سابقا يفهم من التراجم المذكورة فی هذه الابواب ان الترجمة ههنا ينبغی ان تكون اذا لم يجد الجنب الماء يتيمم ولا حاجة الی سهو الناسخين او عدم توفيق المؤلف وتارة يذكر با[عه] الترجمة لكن لا يذكر حديثا عكس الصورة الاولی وفيه وجهان مرة يذكر تحت الترجمة آية او حديثا او قولا من الصحابة والتابعين دالا علی الترجمة وهو كثير ومرة لا يذكر شيئا منها ايضا كما لا يذكر حديثا مسندا بل يذكر الترجمة فقط فيحمله الشراح علی سهو الناسخين او سهو المؤلف او عدم تيسر ارادته بوجه من الوجوه ولا يخفی استبعاده والتحقيق عندنا فی هذه المواضع التفصيل اما الصورة الاولی فظاهر ان الترجمة مدللة بالآية او الحديث او غيرهما المذكور فی ذيل الترجمة فالترجمة ثبت ما تركها غير ثابتة واكتفی المؤلف بهذا القدر بوجه ما اما لان حديثا علی شرط المؤلف ليس عنده واما لقصد التمرين واما الصورة الثانية فلا يختارها المؤلف الا فی موضع يكون دليل الترجمة مذكورا قبلها فی الباب السابق او بعدها مع ان هذه الصورة قليلة جدا فلا يكون الترجمة غير ثابتة بل ثابتة بالدليل المذكور فی الكتاب وانما لم يذكر مع الترجمة لقصد التمرين والتنبيه وغيرها من الاسباب نعم وجدنا فی جملة الكتاب بابا او بابين جعل رحمه الله الآية فيه ترجمة واكتفی بها لم يذكر معها حديثا ولا قولا فالاولی ان يقال لما جعل الترجمة آية القرآن وهو دليل فوق جميع الادلة فهذه الترجمة دعوی دليلها معها لا يحتاج الی دليل آخر فاكتفی بها فلا يقال الدعوی بقيت بلا دليل ولا يحتاج الی ان يجعل حديثا او قولا المذكور فی الابواب السابقة او اللاحقة دليلا لها فالله اعلم هذا ما عندنا من التفصيل فعليك بالتامل الصادق والانصاف اللائق فان كان حقا فمن العزيز الرحيم والا فمنی ومن الشيطان الرجيم اھ واشار الكرمانی فی مواضع من شرحه ان الامام البخاری يقتفی مشائخه فی تراجم صحيحه وتعقبه الحافظ فی الفتح ورد عليه فی باب طرح الامام المسئلة اذ قال واما دعوی الكرمانی انه لمراعاة صنيع مشائخه فی تراجم مصنفاتهم فانها غير مقبولة ولم نجد عن احد ممن عرف حال البخاری وسعة علمه وجودة تصرفه حكی انه كان يقلد فی التراجم ولو كان كذلك لم يكن له مزية علی غيره وقد توارد النقل عن كثير من الائمة ان من جملة ما امتاز به كتاب البخاری دقة نظره فی تصرفه فی تراجم ابوابه والذی ادعاه الكرمانی يقتضی انه لا مزية له فی ذلك لانه مقلد فيه لمشائخه واعاد الكرمانی هذا الكلام فی شرحه مرارا ولم اجد له سلفا فی ذلك والله المستعان اھ مختصرا

الفائدة الثالثة فی تفاصيل الاصول من الاصول المذكورة فی كلام الشراح او المشائخ المذكورين او من كلامهم فی الشروح او الدروس من غير ما ذكر سابقا او مما كان خاطری ابا عذره وتقدم من تلك الاصول الخمسة عشرة التی تقدمت فی كلام شيخ المشائخ الشاه ولی الله الدهلوی قدس سره مع الزيادة عليها من كلامه فی تراجمه ثم بعد ذلك الاصول الخمسة العشرة التی ذكرها شيخ الهند باللغة الاردوية فی مبدأ تراجمه ثم الاصول الاخر التی ظفرت بها ولما اردت ان اذكر كلام الشيخين الجليلين المذكورين مسلسلا وقع التفريق فی بيان الاصول المتناسبة التی كان حقها ان تذكر مسلسلة كما ستری فی التفصيل:

الاول من الاصول التی ذكرها شيخ المشائخ فی مبدأ تراجمه انه يترجم بحديث مرفوع ليس علی شرطه ويذكر فی الباب حديثا شاهدا له علی شرطه اھ وهذا اصل مطرد كثير الشيوع فی صحيحه وتقدم هذا الاصل فی كلام الحافظ فی مقدمته الذی رقمت عليه عه ومثل له الحافظ بباب الامراء من قريش وبباب الاثنان فما فوقهما جماعة وتبع القسطلانی فی مقدمته فی ذلك الاصل الحافظ. قلت ومن امثلته باب سترة الامام سترة لمن خلفه حديث للاوسط بضعف ذكر له البخاری شاهدا وباب الاذان مثنی مثنی قال الحافظ لفظ الترجمة فی حديث مرفوع لابن عمر اخرجه الطيالسی الخ وباب الاقامة واحدة قال الحافظ ولم يقل واحدة واحدة مراعاة للفظ الخبر الوارد فی ذلك وهو عند ابن حبان فی حديث ابن عمر ولفظه الاذان مثنی والاقامة واحدة وباب الصعيد الطيب وضوء المسلم قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه البزار بسنده عن ابی هريرة مرفوعا الخ وباب من قال لا يقطع الصلوة شیء قال الحافظ الجملة المترجم بها اخرجها الدارقطنی مرفوعا لكن اسنادها ضعيف الخ وباب اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة قال الحافظ هذه الترجمة

عه سيأتی فی الاصل الخامس والعشرين ١٢ منه

عه يأتی فی الاصل السابع والعشرين ١٢ منه

لفظ حديث اخرجه مسلم واصحاب السنن الخ قلت ونظائره كثيرة فى الكتاب ولايلتبس هذا الاصل بالاصل الحادى والاربعين الآتى فى محله۔

الثانى انه يترجم بمسئلة استنباطها من الحديث بنحو من الاستنباط من نصه او اشارته او عمومه او ايمائه اه ذكره شيخ المشائخ اصلاً واحدا فاقتفينا اثره والا فهو اصل متضمن لاربعة اصول كما لايخفى واشار الحافظ فى الفتح فى آخر باب فضل صلوة الفجر فى جماعة الى هذا الاصل وبه اثبت المناسبة بالروايات واثبت شيخ المشائخ فى تراجمه بهذا الاصل مناسبة كثير من الروايات كما قال فى باب الماء الذى يغسل به شعر الانسان الخ انه رض اثبت ذلك بحديثى الباب بالدلالة الالتزامية وقال فى باب الوضوء من النوم استدل المؤلف رح بظاهر الحديث الى ان قال وامثال هذه الاستدلالات للمؤلف كثيرة فاحفظ فانه ينفعك وكذا فى باب عرق الجنب وكذا فى باب من صلى فى الثوب الذى يجامع فيه اذ قال احتاج فى هذا الباب الى هذا النوع من الاستدلال بالايمارات والاشارات الخفية لانه لم يرد فيه نص يدل عليه اه وكذا فى باب ذكر البيع والشراء فى المسجد وكذا فى باب سنة الصلوة على الجنازه وكذا فى باب المزائدة وباب ايجاب التكبير ثبت بعضها بالاشارة او الدلالة او الاقتضاء وهذه الانواع وسيعة فى تراجم الامام البخارى واخذ بذلك العينى فى المواضع الكثيرة مثلا قال فى حديث ابى موسى فى باب من ادرك ركعة من العصر مطابقة للترجمة بطريق الاشارة لا بالتصريح وكذا قال فى الباب الذى بعده باب وقت المغرب۔

الثالث انه يترجم بمذهب ذهب اليه قبل ويذكر فى الباب مايدل عليه بنحو من الدلالة من غير قطع بترجيح ذلك المذهب فيقول باب من قال كذا اه قلت هذا اصل معروف عند المشائخ جار على السنتهم كثيرا وتقدمت الاشارة اليه فى كلام الحافظ فيما رقمت السادس اذ قال وكثيرا ما يترجم بلفظ الاستفهام كقوله باب هل يكون كذا او من قال كذا ونحو ذلك وذلك حينئذ لايتجه له الجزم باحد الاحتمالين الى آخر ما تقدم من كلامه ولذا قال الحافظ فى الفتح فى باب من انتظر الاقامة اورد بها مورد الاحتمال تنبيها على اختصاص ذلك بالامام اه وتبعه القسطلانى ايضا فى هذا الاصل فى مقدمة شرحه ولايذهب عليك الفرق بين كلام شيخ المشائخ اذ قال انه اشارة الى مذهب من غير قطع بترجيحه وبين كلام الحافظ اذ قال انه لعدم الجزم باحد الاحتمالين ومع ذلك كله فليس هذا الاصل بمطرد فانه طالما يترجم بذلك فى الاجماعيات كما فى باب من بنى مسجدا وفى باب من قال ان صاحب الماء احق بالماء وباب من قال لم يترك النبى صلى الله عليه وسلم الا ما بين الدفتين نعم ماقال الحافظ ان غرضه بذلك التنبيه على الثبوت متجه فى اكثرها فان المبدو بلفظ باب من قال هكذا فى جميع الكتاب عشرة ابواب والتنبيه على الثبوت محتمل فى اكثرها بل كلها

الرابع قد يترجم بمسئلة اختلف فيها الاحاديث فيأتى بتلك الاحاديث على اختلافها ليقرب الى الفقيه من بعد امرها مثاله باب خروج النساء الى البراز جمع فيه حديثين مختلفين اه قلت هذا اصل مطرد معروف عند الشراح يعبرون عنه بان الروايات التى لايترجح احدهما على الاخرى عند المصنف لايجزم بالحكم فى الترجمة واخذ شيخ المشائخ فى تراجمه فى باب اذا حنث ناسيا فى الايمان اذ قال جمع البخارى فى هذا الباب احاديث بعضها يدل على ان الناسى والجاهل لايواخذان بما فعلا ومن قضيتها ان لاتجب الكفارة وبعضها يدل على انهما يواخذان ببعض فعلهما الى آخر ما قال وبهذا الاصل جزم ابن المنير فى الباب المذكور اذ قال اورد الاحاديث المتجاذبة ليفيد الناظر مظان النظر ومن ثم لم يذكر الحكم فى الترجمة بل افاد مراد الحكم والاصول التى تصلح ان يقاس عليها الى آخر ما فى الفتح ويدخل فى هذا الاصل عندى باب الصلوة على الشهيد اذ لم يجزم فيه المصنف بالحكم واورد فيه حديثين متعارضين وباب رفع الصوت فى المسجد لم يجزم فيه بحكم واورد الروايتين المختلفتين ولايلتبس عليك هذا الاصل بالاصل الخامس والثلثين لظهور الفرق بينهما فان عدم جزم الحكم ههنا لمكان اختلاف الروايات وهناك لمكان اختلاف اهل العلم وكذا لايلتبسان هذان بالاصل السابع والاربعين فان عدم الجزم بالحكم فيه للتوسع فى الحكم فتميز كل اصل عن اخويه ولاتلتبس الثلثة بالثامن والستين فان عدم الجزم فيه لمجرد الاحتمال

الخامس انه قد تتعارض الادلة ويكون عند البخارى وجه التطبيق بينها بحمل كل واحد على محمل مثاله خوف المؤمن ان يحبط عمله ومايحذر من الاصرار على التقاتل كما تقدم مفصلا فى كلام شيخ المشائخ وهذا الاصل مطرد كثير الشيوع فى الكتاب اخذ به شيخ المشائخ فى عدة مواضع من تراجمه فقال فى باب قوله لايستقبل القبلة بغائط الخ فى هذه المسئلة القول معارض للفعل فاشار المصنف بضم الاستثناء فى الترجمة الى وجه الجمع الى ان القول فى الصحراء والفعل بالابنية وكذا قال الشيخ قدس سره فى باب قول النبى صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببكاء اهله قال غرضه من هذا الباب الجمع بين ماروى عن عمر بن الخطاب وامية رض وبين ما ناقضت به عائشة على طبق ما حكى عن الشافعى رح من وجه الجمع بينهما اه قلت ومن ذلك باب النوم قبل العشاء لمن غلب الخ وباب من سأل الناس تكثرا۔

السادس انه يجمع فى باب احاديث كثيرة دالة على الترجمة ثم يظهر له فى حديث فائدة اخرى سوى المترجم عليها فيعلم على ذلك الحديث بعلامة الباب وليس غرضه ان الباب الاول قد انقضى بما فيه الى آخر ما تقدم من كلامه مفصلاً وهذا اصل مطرد كثير الوقوع فى كتابه اخذ بذلك جمع من المشائخ معروف فى السنتهم بباب فى باب ونظائره فى صحيحه لاسيما فى كتاب بدء الخلق فى باب قوله تعالى وبث فيها من كل دابة كثيرة فالعجب من عامة الشراح انهم لاياخذون بهذا الاصل ولذا مال الحافظ فى الفتح والعينى والقسطلانى فى شرحيهما الى ان الاولى حذف هذه الابواب ولاحاجة الى ذلك فانه اصل معروف مطرد ولايضطر على قبول هذا الاصل المطرد الى تغليط النساخ فى ذكر الابواب الكثيرة من هذا النوع فى الصحيح ولذا ورد عليهم شيخ المشائخ فى تراجمه فى باب من تمضمض من السويق اذ قال هذا الباب من قبيل الباب فى الباب لانه يشتمل على ما عدله الباب السابق مع فائدة اخرى الى ان قال فاحفظ هذا التقرير فانه ينفعك فى مواضع من البخارى واكثر الشراح فى امثال هذا المقام قد خبطوا كثيرا اه وبذلك جزم فى باب الاسير او الغريم يربط فى المسجد اذ قال ودلالة الحديث على جواز ذلك ظاهرة والحديث الذى فى الباب الثانى اظهر فى ذلك ولهذا ينبغى ان يقال انه باب فى الباب على نحو ما مر سابقا فى مواضع عديدة الى آخر ما قال وقال فى باب فضل صلوة الفجر فى جماعة هذا الباب باب فى الباب فلا اشكال فى ربط الحديثين الاخريين فيه مع الترجمة فتدبر اه وقال فى باب المدبر هذا باب فى باب اه والشراح لما لم ياخذوا بهذا الاصل المطرد جهدوا فى ربط هذين الحديثين بالترجمة جهدا شديدا وذكروا فى المطابقة توجيهات بعيدة. ثم لايذهب عليك ان هذا الاصل المذكور غير الآتى فى التاسع والخمسين۔

السابع قد يكتب لفظ الباب مكان قول المحدثين وبهذا الاسناد كما يكتبون ح الى آخر ما تقدم من كلامه قدس سره مفصلا وهذا الاصل وضعه الشيخ رح لهذا الموضع خاصة وليس له نظير آخر فى نظرى القاصر فى جميع الكتاب وليس الباب ههنا فى نسخة الحافظ وقال فى شرحه ووقع فى كثير من النسخ ههنا باب اذا قال احدكم آمين الى آخر حديث فصار ترجمة بغير حديث وصارت الاحاديث التى تتلوه لاتعلق لها به فاشكل امره جدا وسقط لفظ الباب من رواية ابى ذر فخف الاشكال لكن لو قال وبهذا الاسناد او وبه قال او نحو ذلك لزال الاشكال وقد صنع ذلك الاسماعيلى فانه ساق حديث يتعاقبون فلما فرغ قال وبهذا الاسناد اذا قال احدكم فساقه من طريقين عن ابى الزناد كذلك وظهر بهذا ان هذا الحديث وما بعده من الاحاديث بقية ترجمة ذكر الملئكة اه قلت وبصنيع الاسمعيلى اخذ الشيخ قدس سره هذا الاصل وما يخطر فى بال هذا العبد الضعيف ان هذا الباب ليس لمثبت بفتح الموحدة حتى يحتاج له الى حديث بل هو مثبت بكسر الموحدة كأنه اشار الى ان باب قوله صلى الله عليه وسلم اذا قال احدكم آمين بجميع رواياته المروية بالالفاظ المختلفة مثبت للترجمة السابقة وهى ذكر الملئكة فلو جعل هذا ايضا اصلا مستقلاً وهو انه قد يترجم بباب لا لاثباته بل هو مثبت للباب السابق كان جديرًا لتفنن طبع المصنف قدس سره. ثم رأيت ان السندى قد مال الى ذلك التوجيه الذى سنح فى خاطر هذا الفقير فلله الحمد والمنة قال السندى قوله باب اذا قال احدكم آمين لعل مراده ان من جملة الادلة على وجود الملئكة هذا الباب اى ما ذكر فيه وما يتعلق به من الاحاديث فلم يات بالباب ليذكر احاديثه والله اعلم نعم ذكر بعض احاديثه ليستدل به على وجود الملئكة فيما بعد ايضا فى جملة سائر الاحاديث لهذا المطلوب والله تعالى اعلم اه وحينئذ فلم يبق لى مانع ان اذكره اصلا مستقلا ولذا ذكرته اصلا مستقلا كما سيأتى فى الاصل الستين وسيأتى هناك بعض امثلته

الثامن انه قد يترجم بمذهب لبعض الناس وبما كان يذهب اليه بعضهم او بحديث لم يثبت عنده ثم يأتى بحديث يستدل به على خلاف ذلك لمذهب الحديث اما بعمومه او بغير ذلك اه كذا فى مبدأ تراجم الشيخ قدس سره ولم يمثل له بمثال وما ذكر هذا الاصل فى موضع من تراجمه المفصلة ومع ذلك هذا اصل مشهور على السنة المشائخ ويمكن عندى ان يمثل له بباب انما جعل الامام ليؤتم به وهو قطعة من حديث معروف وذكر بعده الامام البخارى وصلى النبى صلى الله عليه وسلم فى مرضه الذى توفى فيه بالناس وهو جالس ثم اورد فى الباب حديثا طويلا فى مرضه صلى الله عليه وسلم وفيه فجعل ابو بكر رض يصلى وهو قائم بصلوة النبى صلى الله عليه وسلم وهو قاعد قال الشيخ فى التراجم قوله وصلى النبى صلى الله عليه وسلم الخ اشار بايراد هذا القول فى تعاليق الباب الى نسخ هذا القدر من الحكم اه ويمكن ايضا ان يمثل له بباب جهر المأموم بالتأمين اذ اورد فيه حديث تأمين المأموم مطلقا بدون قيد الجهر فكأنه لم يرجهر المأموم بالتأمين على احدى التوجيهات العديدة فى توافق الحديث بالترجمة وهكذا ترجم بباب بيع العبد الزانى واورد فيه حديث زنا الامة على احدى التوجيهات وكذا ترجم بباب الجمعة اذا زالت الشمس واورد فيه حديث التبكير بها والقيلولة بعدها وترجم بباب من كفن بغير قميص واورد فيه حديث ابن ابى المنافق الدال على القميص وترجم بباب تحرى ليلة القدر فى الوتر واورد فيه عن ابن عباس التمسوا فى اربع وعشرين وهذا الاصل غير الاصول الآتية فى ٤٣ و ٥٥ و ٦٤ فلا تلتبس الاربعة وكذلك هذا الاصل بمعزل من الاصل الثالث كما لايخفى۔

التاسع انه يذهب فى كثير من التراجم الى طريقة اهل السير فى استنباطهم خصوصيات الوقائع والاحوال من اشارة طرق الحديث وربما يتعجب الفقيه من ذلك الى آخر ما قال ويوضح كلامه هذا ما تقدم من كلامه مبسوطا فى آخر الفائدة الثالثة عشرة فى باب ذكر قحطان ويمكن عندى ان يمثل له بباب كيف كان بدء الحيض اذ استنبط الامام رض كونه من زمن آدم عليه السلام بحديث عائشة رض فى الحج وهذا الاصل بمعزل من الآتى فى الرابع والخمسين والتاسع والخمسين

العاشر ما قال قدس سره قد يقصد التمرن على ذكر الحديث وفق المسئلة المطلوبة ويهدى طالب الحديث الى هذا النوع مثاله ذكر الصواغ فى باب ذكر الحناط اه هكذا افاد الشيخ ولاريب فى قصد التمرن من الامام البخارى فى جميع كتابه ومع ذلك لم اجد هذا الباب فيما عندى من نسخة الجامع الصحيح فلعله يكون فى نسخة الشيخ قدس سره۔

الحادى عشر قد يذكر حديثا لايدل هو بنفسه على الترجمة اصلا لكن له طرق وبعض طرقه يدل عليها اشارة او عموما فقد اشار بذكر الحديث الى ان له اصلاً يتاكد به ذلك الطريق ومثل هذا لاينتفع به الا المهرة من اهل الحديث اه هكذا افاد الشيخ قدس سره وجعله كله اصلا واحدا والا ففى الحقيقة هما اصلان مطردان كثير الوقوع فى الجامع. الاول انه يشير الى بعض طرقه الواردة فى الصحيح فى الموضع الآخر واشار الى ذلك الشيخ باول كلامه والثانى ان يشير بذلك الى بعض طرقه الواردة فى الكتب الاخر من غير الجامع واليه اشار الشيخ بآخر كلامه بقوله اشار الى ان له اصلا صحيحا الخ وجعلهما شيخ الهند رح ايضا فى اصول تراجمه اصلاً واحداً وبانباعهما قدس سرهما جعلته اصلاً واحداً والا فهما اصلان متغايران جدا جدير ان بان يفرد كل واحد منهما عن الآخر وبسط الكلام على ذلك شيخ الهند رح فى الاصل السادس من اصول تراجمه اذ قال قد يذكر المصنف فى الباب حديثا لاتعلق له بالترجمة اصلا لكنه رح يذكر هذا الحديث فى باب آخر من صحيحه ويكون فيه ما يثبت الترجمة الاولى صريحاً ومن لم يعرف ذلك يتكلف فى التطبيق بين الترجمة الاولى وحديثها تكلفات باردة مثاله انه ترجم اول كتابه باب السمر فى العلم واورد فيه حديث ابن عباس بت فى بيت خالتى ميمونة رض الحديث ولا ذكر فيه السمر اصلا فاضطر الشراح فى ذلك الى تاويلات باردة كلها بمعزل من الحقيقة واجاد فى ذلك الحافظ ابن حجر رح فى شرحه اذ قال ان المصنف اخرج الحديث فى كتاب التفسير وفيه زيادة وهى قوله فتحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اهله ساعة وهذه الجملة نص فى اثبات الترجمة الاولى اه قلت وتمام كلام الحافظ فى الباب المذكور بعد ذكره التوجيهات العديدة عن الشراح الآخر وكل ذلك معترض والاولى من هذا كله ان مناسبة الترجمة مستفادة من لفظ آخر فى هذا الحديث بعينه من طريق اخرى وهذا يصنعه المصنف كثيراً يريد به تنبيه الناظر فى كتابه على الاعتناء بتتبع طرق الحديث والنظر فى مواقع الفاظ الرواة لان تفسير الحديث بالحديث اولى من الخوض فيه بالظن وانما اراد البخارى ههنا ما وقع فى بعض طرق هذا الحديث مما يدل صريحاً على حقيقة السمر وهو ما اخرجه فى التفسير بلفظ تحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اهله ساعة

ثم رقد الحديث فصحت الترجمة صريحا بحمد الله من غير حاجة الى تعسف ولا رجم بالظن اھ مختصراً قلت ھو کذلک فان الامام البخاری رح اخرج الحديث بهذه الزيادة فی باب قوله تعالیٰ ان فی خلق السموات والارض الآية ثم قال شيخ الهند رح فی ھذا الاصل السادس المذکور وتارة يکون الحديث الذی فيه جملة مثبتة للترجمة لا يکون علی شرط المؤلف وان کان صحيحا لکنه لما لم يکن علی شرطه لا يذکره المؤلف فی صحيحه ولا يظفر بذلک الا من تتبع کتب الحديث اھ مختصراً وھذان الاصلان مطردان فی صحيحه قد اخذ بهما الحافظ ابن حجر فی المواضع التی لا تحصی من شرحه منها ما قال فی باب کنس المسجد والتقاط الخرق والقذی والعيدان الذی يظهر لی من تصرف البخاری انه اشار بذلک الی ما ورد فی بعض طرقه صريحا ثم ذکر الطرق المصرحة بذلک وقال فی باب ذلک المرأة الخ جری علی عادته فی الترجمة بما تضمنه بعض طرق الحديث وقال فی باب امور الايمان وقول الله عز وجل ليس البر ان تولوا الآية وجه الاستدلال بهذه الآية ومناسبتها لحديث الباب تظهر من الحديث الذی رواه عبد الرزاق وغيره ورجاله ثقات ولم يسقه المصنف لانه ليس علی شرطه فان قيل ليس فی المتن ذکر التصديق اجيب بانه ثابت فی الاصل ھذا الحديث کما اخرجه مسلم وغيره والمصنف يکثر الاستدلال بما اشتمل عليه المتن الذی يذکر اصله ولم يسقه تاما اھ ملخصا وھذا من الاصل الثانی من ھذين الاصلين وقال ايضا فی باب الفتيا وھو واقف علی الدابة فی کتاب العلم فان قيل ليس فی سياق الحديث ذکر الرکوب فالجواب انه احال به علی الطريق الاخری التی اوردها فی الحج فکان علی ناقته ترجم له باب الفتيا علی الدابة اھ وھذا من الاصل الاول من الاصلين المذکورين والعجب من العلامة العينی قدس سره انه اورد علی الحافظ فی الباب المذکور اذ قال واجاب بعضهم بانه احال به علی الطريق الاخری التی اوردها فی الحج و بعد ھذا الجواب کبعد الثری من الثريا فکيف يعقد باب بترجمة ثم يحال ما يطابق ذلک علی حديث ياتی فی باب آخر اھ واشد التعقب علی الحافظ فی باب السمر فی العلم فقال راداً علی کل جزء من کلامه واما قوله والاولی من ھذا کله الی آخره فکلام ليس له توجيه اصلا فضلا عن ان يکون اولی من غيره لان من يعقد بابا بترجمة ويضع فيه حديثا ھل يقال مناسبة الترجمة فی ھذا الباب يستفاد من ذلک الحديث الموضوع فی باب آخر فما ابعد ھذا الکلام وابعد من ھذا البعيد انه علله بقوله لان تفسير الحديث بالحديث اولی من الخوض فيه بالظن فسبحان الله ھؤلاء ما فسروا الحديث بل ذکروا مطابقة الحديث بالترجمة وما ذکره ھو الرجم بالظن اھ ملخصا. ومع ھذا کله فقد اخذ بهذا الاصل بنفسه ايضا اذ قال فی باب من حمل جارية صغيرة علی عنقه وقد اخرج فيه البخاری حديث ابی قتادة فی صلوته صلی الله عليه وسلم حاملا امامة بنت زينب فقال العينی مطابقة ظاهرة فان قلت ابن المظهور وقد خص الحمل بکونه علی العنق ولفظ الحديث اعم من ذلک قلت کانه اشار بذلک الی ان الحديث له طرق اخری منها لمسلم من طريق بکر وصرح فيه علی عنقه وکذا لابی داؤد واحمد من طريق اخری اھ مختصراً وھکذا اخذ العلامة العينی بذلک فی باب تسوية الصفوف عند الاقامة وبعدها اذ قال مطابقة للترجمة فی لفظ التسوية ظاهرة وليس فيه ما يطابق بقوله عند الاقامة وبعدها ولکنه اشار بذلک الی ما فی بعض طرق الحديث ما يدل علی ذلک الخ وقال فی باب التقاضی والملازمة وجه مطابقة الحديث للترجمة فی التقاضی ظاهر واما بالملازمة فبوجهين ثانيهما انه اخرج ھذا الحديث فی عدة مواضع منها فی باب الصلح وباب الملازمة بلفظ فلزمه فکانه اشار بالملازمة الی الحديث المذکور علی ان ما ذکره فی عدة مواضع کلها حديث واحد وله عادة فی بعض المواضع يذکر التراجم بهذه الطريقة اھ ملخصا فجملة الکلام ان ھذين الاصلين مطردان فی صحيحه اخذ بهما الشراح قاطبة ولا يلتبس عليک ھذا الاصل بالاصل الثامن والثلثين ولا الحادی والاربعين.

[(تقليل الجدوى)]

الثانی عشر ما قال وکثيرا ما يترجم لامر ظاهر قليل الجدوی لکنه اذا تحقق المتامل اجدی کقوله باب قول الرجل ما صلينا فانه اشار به الی الرد علی من کره ذلک اھ قلت اخذ الشيخ قدس سره ھذا الاصل من کلام الحافظ المذکور فيما سبق عن المقدمة ورقمت عليه الثامن وزاد الحافظ فی مثاله ومنه قوله باب قول الرجل فاتتنا الصلوة واشار بذلک الی الرد علی من کره اطلاق ھذا القول اھ وتبعه القسطلانی فی مقدمة شرحه فی ذکر ھذا الاصل وھو اصل مطرد يظهر بالتامل وتفتيش المذاهب والآثار الواردة فی ابن ابی شيبة وعبد الرزاق وغيرهما وذکر ھذا الاصل شيخ الهند رح ايضا فی الاصل الحادی عشر وجعله بوجوه کما سياتی فی محله

[(التعقبات)]

الثالث عشر ما قال واکثرها تعقبات علی مصنف عبد الرزاق وابن ابی شيبة فی تراجم مصنفيهما ومثله لا ينتفع به الا من مارس الکتابين واطلع علی ما فيهما اھ قلت وھو کذلک ويظهر ذلک بمطالعة فتح الباری والعينی فانهما يصرحان بذلک فی کثير من التراجم ان غرضه الرد علی قول فلان اخرجه فلان وذکره شيخ الهند رح ايضا لکنه لم يذکره اصلاً مستقلا بل ادمجه فی الاصل الثانی عشر المذکور فيما سبق وذکره شيخ الهند رح فی الاصل الحادی عشر من اصوله واضاف فيه احتمالات اخر ايضا وقال الحافظ فی باب السترة بمکة بعد ذکر توجيه ابن المنير والذی اظن انه اراد ان ينکت علی ما ترجم به عبد الرزاق حيث قال باب لا يقطع الصلوة بمکة شئ الی آخر ما بسط الحافظ وقال ايضا فی باب الصلوة علی الحصير النکتة فی ترجمة الباب الاشارة الی ما رواه ابن ابی شيبة وغيره من طريق شريح بن هانی انه سال عائشة رض اکان النبی صلی الله عليه وسلم يصلی علی الحصير والله يقول وجعلنا جهنم للکافرين حصيراً فقالت لم يکن يصلی علی الحصير فکانه لم يثبت عند المصنف او رآه شاذاً مردوداً لمعارضة ما هو اقوی منه الی آخر ما قال وقال العينی فی باب الاستنجاء بالماء قصد بهذه الترجمة الرد علی من کره الاستنجاء بالماء وعلی من نفی وقوعه من النبی صلی الله عليه وسلم لما رواه ابن ابی شيبة باسانيد صحيحة الی آخر ما ذکر وقال الحافظ فی باب اذان الاعمی روی ابن ابی شيبة وابن المنذر عن ابن مسعود و ابن الزبير وغيرهما انهم کرهوا ان يکون المؤذن اعمی وقال الحافظ فی باب من قال ليؤذن فی السفر مؤذن واحد کانه يشير الی ما رواه عبد الرزاق باسناد صحيح ان ابن عمر رض کان يؤذن للصبح فی السفر اذانين وقال فی باب الاذان للمسافرين الخ وقد روی عبد الرزاق باسناد صحيح عن ابن عمر رض انه کان يقول انما التاذين لجيش او رکب عليهم امير فينادی بالصلوة

ليجتمعوا لها واما غيرهم فانما هی الاقامة وحکی نحو ذلک عن مالک اھ وھذا الاصل لا يختص بالکتابين المذکورين بل الامام البخاری کثيرا ما يترجم فی صحيحه علی رد الروايات التی لا تصح عنده سواء کانت فی الکتابين المذکورين او غيرهما من کتب السنن وغيرها وخص الشيخ قدس سره الکتابين المذکورين لکثرة التعقبات عليهما ولا يمتری فی ذلک من مارس التراجم وامعن النظر فی الکتابين المذکورين قال الحافظ فی باب الدفن بالليل اشار بهذه الترجمة الی الرد علی من منع ذلک محتجا بحديث جابر ان النبی صلی الله عليه وسلم زجر ان يقبر الرجل ليلا الا ان يضطر الی ذلک اخرجه ابن حبان الی آخر ما قال قلت ويدخل فی ذلک الاصل باب موت الفجاءة علی ما قاله ابن رشيد کما حکاه عنه فی الفتح۔

الرابع عشر ما قال وکثيرا ما يستخرج الآداب المفهومة بالعقل بالکتاب والسنة والعادات الکائنة فی زمانه صلی الله عليه وسلم ومثل ھذا لا يدرک حسنه الا من مارس کتب الآداب واجال عقله فی ميدان آداب قومه ثم طلب لها اصلا من السنة اھ قلت وھو کذلک لا مراء فی ذلک ولا امتراء ويتضح ذلک بمطالعة الابواب مفصلاً لا سيما فی کتاب العلم والجهاد والنکاح والاطعمة والآداب وغيرها ويمثل له بالابواب المسلسلة فی کتاب العلم من باب من سئل علما وھو مشتغل الخ ومن رفع صوته بالعلم وطرح الامام المسئلة والقراءة علی المحدث ومن قعد حيث ينتهی به المجلس وما کان النبی صلی الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة ومن جعل لاهل العلم اياما معلومة والفتيا علی الدابة والفتيا باشارة اليد والرأس والغضب فی الموعظة ومن برک علی رکبتيه وغير ذلک من الابواب الکثيرة فی الکتب المتفرقة۔

الخامس عشر ما قال وکثيرا ما ياتی بشواهد الحديث من الآيات ومن شواهد الآية من الاحاديث تظاهرا ولتعيين بعض المحتملات دون البعض فيکون لقول المحدث المراد بهذا العام المخصوص او بهذا الخاص العموم ونحو ذلک اھ ذکره شيخ المشائخ قدس سره اصلا واحدا والاوفی الحقيقة هی ثلثة اصول مختلفة احدها التظاهر والثانی ارادة العام بالخصوص والثالث عکسه وقد تقدم نحو ذلک فی کلام الحافظ المذکور فی الفائدة الثانية ورقمت عليه ۲ لکنه خصه بالترجمة ولذا ادخلته فی الثلثين ولا يلتبس ھذا بالاصل الاربعين لجزم الحکم ههنا وعدم جزمه فی الاربعين ولان الآثار والشواهد ههنا لتعيين محتملات الحديث وفی الاربعين لاظهار اختيار المؤلف وکذا الفرق بينه وبين الثامن عشر واضح لارادة الخصوص بالعموم ههنا وعکسه فی الثامن عشر فالجملة ههنا عدة اصول متقاربة يظهر الفرق بينها بالتامل وهی ۱۸ و۲۴ و۴۰ و۵۳ والمقصود ههنا ذکر الشواهد من الآيات للتظاهر ولتعيين بعض المحتملات فهذه خمسة عشر اصلا ذکرها شيخ المشائخ الشاه ولی الله الدهلوی قدس سره فی مبدأ تراجمه واخذ فی ذيل تراجمه عدة اصول اخر نلحقها بکلامه منها۔

السادس عشر ان من دأب الامام البخاری الاستدلال بکل المحتمل قال شيخ المشائخ فی باب الرجل يأتم بالامام الخ ھذا يحتمل معنيين وذهب المؤلف الی کلا الاحتمالين الخ وقال فی باب العلم بالمصلی ولما کان ظاهر لفظ الحديث يحتمل ان يکون العلم فی زمانه صلی الله عليه وسلم بنی المؤلف عقد الباب عليه اھ وقال فی باب اذا قيل للمصلی تقدم الخ استنباط المؤلف مستصعب عند الشراح غاية الصعوبة وحله عندی ان دأب البخاری ان يستدل بکلی احتماليه وھذا فی کتابه کثير اھ وکذا قال فی باب العرض فی الزکوة من ان قوله واما خالد الخ استدلال ببعض محتملاته الخ قال الشيخ ايضا فی باب من نام عند السحر استدل المؤلف بقول عائشة علی ترجمة الباب استدلال ببعض محتملاته وھذا من دأبه يفعله کثيرا فی کتابه واخذ الشيخ قدس سره ايضا بهذا الاصل فی باب العرض فی الزکوة اذ قال واستدلال المؤلف بقول النبی صلی الله عليه واما خالد الخ استدلال ببعض محتملاته الی آخر ما افاده وھذا الاصل جار علی السنة المشائخ کثيرا

[(تغاير الطرق)]

السابع عشر ما قال فی باب حک المخاط بالحصی وههنا توجيه آخر مطرد فی اکثر المواضع وھو اجود التوجيهات عندی وھو انه من دأب المصنف ان يورد حديثا واحدا متعدد الطرق مراراً متعددة ويعقد کل ترجمة بلفظ آخر واقع فی ذلک الحديث ومقصوده ليس الا اکثار طرق الحديث کما وقع فی ھذا المقام اھ واخذ بذلک الاصل فی باب صلوة التطوع علی الحمار ايضا قلت ويتانس ھذا الاصل مما قالت الشراح فی باب طرح الامام المسألة علی اصحابه فان مؤدی کلام الکرمانی وتبعه العينی وغيره ان المقصود ذکر الحديث بطريقيه اللتين سمعهما عن شيخه ويتانس ذلک ايضا مما قال الحافظ فی باب الصلوة علی الخمرة افردها بترجمة لکون شيخه ابی الوليد حدثه بالحديث مختصراً اھ وبذلک جزم العينی فی باب اتيان مسجد قباء راکبا وماشيا او قلنا افراد ھذه الترجمة لبيان تعدد سنده لکان فيه الکفاية اھ والی ذلک الاصل اشار الحافظ فی مقدمته مجيبا عن تکرار الروايات ان الرواة ربما اختلفت عباراتهم فحدث راو بحديث فيه کلمة تحتمل معنی وحدث آخر فعبر عن تلک الکلمة بعينها بعبارة اخری تحتمل معنی آخر فيورده بطرقه اذا صحت علی شرطه ويفرد لکل لفظ بابا مفرداً اھ۔

الثامن عشر ما قال فی باب رفع البصر الی الامام عقد ھذا الباب لما تقرر ان الاولی ان ينظر المصلی فی صلوته الی موضع سجوده ومع ذلک لو رآی الی امامه ولم ينظر الی ذلک الموضع لم تفسد عليه صلوته وقد مر غير مرة ان البخاری ربما يعقد الترجمة لامر خاص من بين العام مع ان مراده اثبات ذلک العام وذلک لتعيين صورة من بين صوره المحتملة کما قلنا ههنا فان مراده رح نفی لزوم النظر الی موضع السجود وھو عام ومن صوره المحتملة اختيار صورة خاصة وهی حالة النظر الی الامام مع ان الغرض اثبات العام فاحفظ ھذا التحقيق فانه مما ينفعک فی مواضع شتی من ھذا الکتاب اھ والی ذلک الاصل اشار الحافظ فی الفتح فی باب غسل المرأة اباها الدم اذ قال ھذه الترجمة معقودة لبيان ان ازالة النجاسة ونحوها يجوز الاستعانة فيها وبهذا يظهر مناسبة اثر ابی العالية اھ وبذلک الاصل اخذ شيخ المشائخ فی باب من دعی لطعام فی المسجد اذ قال غرضه من عقد ھذا الباب جواز الکلام المباح فی المسجد الی آخر ما قاله وکذا فی باب ھل يتتبع المؤذن فاه الخ اذ قال غرضه ان الاذان غير ملحق بالصلوة فی الاحکام ولا يشترط فيه الاستقبال وبهذا يتحقق المناسبة بين الترجمة والآثار اھ وبذلک اخذ فی باب الرجل ينعی الی اهل الميت

اذ قال ذكر الاهل لمجرد تصوير صورة والمقصود اثبات جواز النعى مطلقا وبذلك اخذ فى باب الصدقة باليمين اذ قال مقصود الترجمة الاعطاء بنفسه فلا خفاء لمناسبة الحديث الثانى اھ والاوجه عندى ان ہذا الباب من الاصل السادس والخمسين وقد عرفت فى الخامس عشر ان ہہنا عدة اصول متقاربة فلا تلتبس عليك لا سيما ہذا الاصل بالاصل الثلثين

١٩ التاسع عشر ان الامام البخارى يذكر فى الترجمة امرين يثبت احدہما بالنص والآخر بالاولوية كما افاده شيخ المشائخ فى باب ما يذكر فى المناولة الخ اذ قال ذكر فى الترجمة امرين المناولة وكتاب اہل العلم بالعلم الى البلدان واثبت بحديثى الباب الامر الثانى فثبوت الامر الاول بالطريق الاولى فافہم اھ قلت قد اخذ شيخ المشائخ بہذا الاصل فى عدة مواضع من تراجمه فقال فى باب التيمن فى الوضوء والغسل ثبت باول حديث الباب التيمن فى غسل الميت فثبت التيمن فى غسل الحى بالطريق الاولى لكونه الاصل وذكره فى باب البول قائما وقاعدا اثبت بالحديث الاول والثانى بالطريق الاولى وہكذا قرره الشراح ثم ذكر توجيها آخر واختاره ہہنا خاصة وما حكاه الشيخ عن الشراح حكاه الحافظ فى الفتح عن ابن بطال دلالة الحديث على القعود بالطريق الاولى لانه اذا جاز قائما فقاعدا اجوز اھ واخذ شيخ المشائخ بہذا الاصل فى باب التسمية على كل حال الخ اذ قال لما لم يكن الحديث الذى روى فى باب التسمية قبل الوضوء على شرط المؤلف اثبت التسمية للوضوء بالحديث الذى اورده فى الباب لدلالته على الاستحباب فى الوضوء بالطريق الاولى اھ مختصرا ملخصا واخذ العينى ہذا الاصل فى الباب المذكور بوجه آخر وہو ان اثبات التسمية عند الوقاع نص وعلى كل حال بالاولى وحكاه الحافظ فى باب وجوب القراءة تحت حديث قصة سعد عن الكرمانى اذ قال وابدى الكرمانى لتخصيص العشاء بالذكر حكمة وہو انه لما اتقن فعل ہذه الصلوة التى وقتها وقت الاستراحة كان ذلك فى غيرہا بطريق الاولى اھ وذكر شيخ الہند ايضا فى مبدأ تراجمه ہذا الاصل لكنه ذكر له وجہا آخر اذ قال فى الاصل الثالث عشر انه قد يذكر فى الترجمة امران والوارد فيه مثبت للواحد فقط فيتوہم منه ان الامر الثانى لم يثبت وليس كذلك بل يكون مقصود المؤلف جزء واحد لا الآخر لظہوره واتفاق العلماء عليه فيذكره تبعا واستطرادا اھ ما قاله معربا مختصرا واخذ شيخ الہند قدس سره عن العينى اذ اختاره فى الباب المذكور اى البول قائما وقاعدا بعد التعقب على توجيه ابن بطال والاحسن ان يقال لما ورد فى الباب جواز البول قائما وقاعدا باحاديث كثيرة اورد البخارى حديث الفصل الاول وفى الترجمة اشار الى الفصلين اما اكتفاء بشہرة الفصل الثانى وعمل اكثر الناس عليه او اشارة الى انه اقتصر على احاديث الفصل الاول لكونها على شرطه اھ مختصرا وہذا الاصل غير الاصلين الآتيين فى ٣٨ و ٣٩ وغير الذى تقدم فى الحادى عشر كما لا يخفى.

العشرون. ما اختاره فى تراجمه مرارا ان الباب الخالى عن الترجمة يكون بمنزلة الفصل عن الباب السابق ذكره الشيخ فى باب خال عن الترجمة بعد باب ادخال البعير فى المسجد وفى باب بعد باب الصلوة بين السوارى وقال العينى ان البخارى جرت له عادة انه اذا ذكر لفظ باب مجردا عن الترجمة يدل ذلك على ان الحديث الذى يذكر بعده يكون له مناسبة باحاديث الباب الذى قبله اھ وقال الحافظ فى الباب المذكور كذا فى الاصل بلا ترجمة وكانه بيض له ... مر كذلك واما قول ابن رشيد ان مثل ذلك اذا وقع للبخارى كان كالفصل من الباب فہو حسن حيث يكون بينه وبين الباب الذى قبله مناسبة بخلاف مثل ہذا الموضع اھ وكذا قال شيخ المشائخ فى باب بعد باب الصلوة بين السوارى ان ہذا الباب لا ترجمة له كفصل الباب الاول وقال الحافظ فى الباب المذكور كذا للاكثر بلا ترجمة وہو كالفصل من الباب الذى قبله اھ والجملة ان ہذا الاصل مطرد معروف فى الشروح ذكره الشراح مرارا فى شروحہم وذكره شيخ الہند رح ايضا فى اصول تراجمه فى الموضعين: الاول فى الاصل الثامن ثم اعاده فى آخر كتابه فى الاصول العربية وحكى عن الشراح ہذا الذى تقدم لكنه رح ابدع له وجہا آخر ايضا تذكره فى الاصل الخامس والعشرين والسادس والعشرين وينظر ٣٤ و ٥٧ ہذه عشرون اصلا ذكرہا شيخ المشائخ الشاه ولى الله الدہلوى فى تراجمه وذكر شيخ الہند رح فى مبدأ رسالته فى التراجم فى اللغة الاردوية خمسة عشر اصلا نذكرہا على ترتيبها الا ان بعضا منها تقدم فى كلام شيخ المشائخ فلا نذكره الا مجملا تكميلا للعدد وابقاء لترتيب كلامه ولا نذكر له رقم العدد فى عدادنا للتكرار فالعدد الفوقانى يكون لشيخ الہند والتحتانى لعدادنا وسياتى قريبا فى الانواع الثلثة من الابواب المجردة فى كلام شيخ الہند رحمه الله انه جعل مثل ہذه الابواب ثلاثة انواع سياتى تفصيلها فى محلها.

١/٢١ الحادى والعشرون ان الامام البخارى رض كثيرا ما يترجم بجزء من الحديث او بكلام آخر ولا يريد بلفظ الترجمة مدلوله الاصلى اللفظى الصريح بل يريد مدلوله الالتزامى الثابت بالاشارة والايماء فما يورد فى الباب يكون موافقا للثانى ومن اراد تطبيقه بالاول اى المدلول اللفظى يقع فى التخبط كما يظہر من اول ابوابه باب كيف كان بدء الوحى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه رض ذكر فيه ستة احاديث ليس فى بعضها ذكر الوحى اصلا وليست كيفية البدء الا فى حديث واحد وہو حديث حراء ولذا اضطر بعض الشراح الى توہم ان كثيرا من احاديث الباب لا يتعلق الا بالوحى لا ببدء الوحى فكيف جعل الترجمة باب بدء الوحى وتكلف بعضہم فى التوجيہات الباردة والحق ان غرض الترجمة لم يكن ما ہو ظاہر من اللفظ بل الغرض كان بيان عظمة الوحى وكونه واجب الاتباع وخلوه عن الخطأ والسہو وغير ذلك من الامور التى تناسب عظمة الوحى اھ قلت وبسط الشيخ الكلام على ذلك فى ذيل تراجمه ايضا وبسطه اشد البسط وذكر الاصل المذكور فى آخر كتابه ايضا كما تقدم كلامه العربى فى الفائدة الثانية مفصلا ومثل له ہناك بباب من ادرك ركعة من العصر وغير ذلك كما تقدم كلامه بلفظه.

٢/٢٢ الثانى والعشرون ان من المسلمات المجمعة عليها ان الامام البخارى لا يكرر عمدا فى صحيحه حديثا ولا ترجمة ومع ذلك فان ظہر فى موضع تكرار الترجمة مثلا ذكر باب فضل العلم فى الموضعين من كتاب العلم فلا بد من ان يجعل لہما محملا يميزہما ولذا اجمعوا على ان المراد بالفضل فى احدہما غير المراد فى الثانى وايضا لا يخرج عن التكرار تغير السياق والالفاظ كما ترجم بباب كيف كان بدء الوحى الخ فى اول كتابه وبباب كيف نزول الوحى واول ما نزل فى كتاب فضائل القرآن فہذا التغير السياق لا يخرجه عن التكرار حتى يفرق بينہما بغرض الترجمة ومقصودہا اھ ملخصا معربا وہذا واضح ولذا اضطر الشراح فى شروحہم والمشائخ فى دروسہم الى بيان الفرق بين التراجم المكررة لفظا وہى كثيرة فى الصحيح مثلا ترجم بالسمر بالعلم فى كتاب العلم ثم ترجم بالسمر فى الفقه والخير قبيل كتاب الاذان وترجم بالسوال والفتيا عند رمى الجمار فى كتاب العلم ثم ترجم بالفتيا على الدابة عند رمى الجمار فى كتاب الحج وترجم بالمرأة تحيض بعد الافاضة فى كتاب الحيض ثم ترجم فى الحج اذا حاضت المرأة بعد ما افاضت وترجم بشہود الحائض العيدين ودعوة المسلمين ثم ترجم فى العيد خروج النساء والحيض الى المصلى وترجم بالصلوة بمنى فى ابواب تقصير الصلوة ثم ترجم بذلك اللفظ فى الحج وترجم بالصلوة على النفساء وسنتها فى الحيض ثم ترجم بالصلوة على النفساء فى الجنائز وترجم بالتكبير ايام منى واذا غدا الى عرفة فى العيدين ثم ترجم فى الحج بالتلبية والتكبير اذا غدا من منى الى عرفة وترجم فى الصلح بقول الامام اذہبوا بنا نصلح ثم ترجم فى الاحكام بالامام ياتى قوما فيصلح بينہم وترجم فى الجمعة لا يقيم الرجل اخاه يوم الجمعة ويقعد فى مكانه ثم ترجم فى الاستيذان بباب لا يقيم الرجل الرجل من مجلسه الخ وترجم بلفظ الحجامة فى موضعين من كتاب الطب وترجم فيه ايضا بباب السحر فى موضعين وقال الحافظ كذا وقع للكثير وسقط لبعضہم وہو الصواب الخ وغير ذلك من الابواب الكثيرة المكررة ظاہرا. ويستانس ذلك الاصل من كلام شيخ المشائخ فى باب صلوة التطوع على الحمار اذ قال انه ترجم بذلك لزيادة الاہتمام

٣/٢٣ الثالث والعشرون ان الاصل فى التراجم ان تكون دعاوى والاحاديث الواردة فى الباب تكون دلائلہا مثبتة للترجمة لكن الامام البخارى كثيرا ما يترجم بما يكون بمنزلة شرح للحديث كما تقدم بسط ذلك فى الفائدة الثانية من كلام السندى اذ قال ان تراجم الصحيح على قسمين قسم يذكره للاستدلال بحديث الباب وقسم يذكره ليجعل كالشرح لحديث الباب والشراح جعلوا الاحاديث كلہا دلائل للترجمة فاشكل عليہم الامر الى آخر ما تقدم فى كلام السندى وذكره السندى ايضا فى باب حب الاسماء الى الله عز وجل ومثل له شيخ الہند بباب الصفرة والكدرة فى غير ايام الحيض فقال ان زيادة لفظ غير ايام الحيض بمنزلة الشرح للحديث جمعا بينه وبين حديث عائشة رض لا حتى ترين القصة البيضاء اھ قلت كون بعض التراجم شارحة معروفة مطردة عند الشراح كثيرة الوقوع فى الصحيح ومع ذلك المثال الذى افاده شيخ الہند قدس سره من باب الصفرة لو جعل داخلا فى الاصل الخامس لكان اوضح وشيخ الہند قدس سره لما ادخل المذكور فى ہذا الاصل تبعا للسندى فصح تمثيله قدس سره بذلك على اصله ومثل لذلك الاصل بباب مسح اليد بالتراب لتكون انقى بين علة مسح اليد بالتراب مع الاشارة الى الاختلاف فى ذلك وكقوله باب الطيب للمرأة عند غسلہا من المحيض اشار بذلك الى عدم التخصيص بالمسك وكقوله باب الاقامة واحدة الخ شرح بذلك قوله فى الحديث يوتر الاقامة وكقوله باب الذكر بعد الصلوة شرح بذلك لفظ الدبر الوارد فى احاديث الادعية ردا على من قال بان ہذه الادعية فى التشہد قبل السلام للفظ الدبر وترجم بباب كلام الميت على الجنازة شرح بذلك لفظ الجنازة الواردة فى الحديث وكقوله باب بركة السحور من غير ايجاب فان ہذا القيد نبه على ان الاوامر الواردة فيه للاستحباب وكقوله باب رفع معرفة ليلة القدر فان لفظ المعرفة نبه على معنى قوله صلى الله عليه وسلم رفعت ردا على من قال ان ليلة القدر رفعت.

٤/× وذكر شيخ الہند رح اصلا رابعا ان الترجمة قد يكون لہا معنى ظاہر وآخر خفى فالشراح لما حملوہا على الاول اضطربوا فى التطبيق والحق ان مراد المصنف كان معنا خفيا ومثل له بباب ما يقول بعد التكبير فانہم لما حملوا الترجمة على الدعاء بعد تكبير الافتتاح تكلفوا فى ذلك والحق ان مراد المؤلف رح كان التوسع فى الدعاء وبسط فى ذلك وبسطه ايضا فى كلامه العربى فى آخر التراجم كما تقدم مفصلا فى الفائدة الثانية ولما لم يظہر لى فرق واضح بينه وبين ما تقدم فى ١/٢١ الاصل الاول من اصوله لم اجعل له عددا مستقلا وہذا الاصل والذى بعده ماخوذان من كلام العلامة السندى كما تقدم فى كلامه من قوله وكثيرا ما يكون ظاہر الترجمة معنى فيحملون الترجمة عليه والحديث لا يوافقه فيعدون ذلك ايرادا على صاحب الصحيح مع انه قصد معنى يوافقه الحديث وقد يكون معنى الترجمة ما فہموا ولكن تطبيق الحديث به يحتاج الى فضل تدقيق اھ.

٥/× وہكذا ذكر شيخ الہند قدس سره اصلا خامسا وہو ان يكون معنى الترجمة ظاہرا لكن الاستدلال بالحديث يكون باشارة خفية ومثل له بباب ما يذكر فى الفخذ والاستدلال فيه بحديث زيد بن ثابت ولما دخل ہذا الاصل فى الاصل الثانى من اصول شيخ المشائخ لم اجعل له عددا مستانفا

٦/× وذكر الشيخ قدس سره اصلا سادسا انه قد يذكر فى الباب حديثا لا يوافق الترجمة لكن ياتى فى باب آخر ما يثبت به الترجمة ومثل له بباب السمر فى العلم ولما تقدم ہذا الاصل فى الاصل الحادى عشر من اصول شيخ المشائخ لم اجعل له ايضا عددا مستقلا

٧/٢٤ الرابع والعشرون. ما ذكره شيخ الہند فى الاصل السابع ان الامام البخارى رض كثيرا ما يذكر فى الترجمة آثار الصحابة وغيرہا فمنہا ما يكون مثبتا للترجمة ومنہا ما يذكر لادنى مناسبة فان الشئ بالشئ يذكر فمن جعل كلہا دلائل وقع فى التكلفات الباردة اھ قلت اخذه قدس سره من كلام السندى كما تقدم فى الفائدة الثانية اذ قال وايضا كثيرا ما يذكر بعد الترجمة آثارا لادنى خاصية بالباب وكثير من الشراح يوردونہا دلائل للترجمة فياتون بتكلفات باردة لتصحيح الاستدلال بہا على الترجمة فان عجزوا عن وجه الاستدلال عدوه اعتراضا على صاحب الصحيح والاعتراض فى الحقيقة متوجه عليہم حيث لم يفہموا المقصود اھ واخذ القطب الگنگوہى ہذا الاصل بمواضع من تقريره منہا فى باب تقضى الحائض المناسك كلہا اذ قال ويمكن ايرادہا اى الآثار ہہنا لمناسبة ما جرى من ذكر صوم الحائض وصلوتہا الخ وبذلك جزم شيخ المشائخ فى تراجمه فى الباب المذكور اذ قال اورد تعليقات الباب لادنى مناسبة كما لا يخفى ومثل ہذا كثير عند المؤلف اھ وبذلك اخذ العينى فى الآثار المذكورة فى ہذا الباب اذ قال واذا وجد التطابق بادنى شئ يكتفى به والتطويل فيه يؤول الى التعسف اھ قلت وہكذا قال بعضہم فى الآثار

الواردة في باب قراءة القرآن بعد الحدث وغيره والى ذلك اشار الكرماني في الآثار الواردة في باب صنو الرجل مع امرأته اذ قال غرض البخاري ليس منحصرا في ذكر المتون الى آخر ما قال وقال العيني في الآثار الواردة في باب هل يتتبع الموذن فاه ههنا وههنا وادنى المناسبة كاف لان المقام اقناعي غير برهاني اه وقال شيخ المشائخ في الصلوة في مسجد السوق ولهذا القدر من المناسبة اورد المؤلف تعليقات الابواب بل بادنى من ذلك اه ولا يلتبس عليك هذا الاصل بالخامس عشر الماضي ولا بالاربعين الآتي۔

(حذف الترجمة تشحيذا للاذهان)

٢٥/٥ الخامس والعشرون ماذكره شيخ الهند في الاصل الثامن واعاده في آخر رسالته في العربية ايضا اذ قال ان المصنف قد يذكر الباب بلا ترجمة والشراح يذكرون في ذلك احتمالات اكثرها بعيدة عن شان المؤلف والمؤلف كليهما واكثر اعذارهم انه كالفصل من الباب السابق لكن هذا لا يمشي في بعض المواضع الى آخر ما تقدم من كلامه مفصلا في آخر الفائدة الثانية ورقمت عليه ٢ فقال مثلا ترجم بباب بلا ترجمة بعد باب ما جاء في غسل البول وذكر فيه حديثا المذكور سابقا فكيف يقال انه كالفصل من الباب السابق لان هذا يمكن اذا كان الثاني مغايرا للاول بوجه وههنا لا تغاير اصلا وعندنا لابد ان يقال ان المؤلف احيانا يترك الترجمة عمدا ومقصوده اني اخرجت من هذا الحديث حكما او احكاما فينبغي ان تخرجوا منه حكما غير ذلك مناسبا لتلك الابواب ويفعل هكذا تشحيذا للاذهان وتنبيها وايقاظا للناظرين كما هو دابه في امور كثيرة فعندنا هذا الاحتمال اقوى واليق وانفع مثلا يكون الترجمة ههنا كون البول موجبا لعذاب القبر وما يماثلها وكذلك في باب بلا ترجمة في آخر ابواب التيمم ينبغي ان يكون الترجمة اذا لم يجد الجنب ماء يتيمم اه ملخصا واقتصرت على التلخيص لان كلامه هذا تقدم في الفائدة الثانية بلفظه وزاد في هذا الاصل الثامن في الاردو فهما يوجد باب بلا ترجمة ننظر اولا هل له مناسبة بالباب السابق فان كان فهو المرام والا نجعل له ترجمة مستقلة بشرطين احدهما انها لا تتكرر بترجمة المصنف والثاني ان تكون مناسبا للمقام وطالما يظهر بالتدبر ان الحديث محتمل لعدة تراجم جديدة فحينئذ يحتمل ان المؤلف حذفها تكثيرا للفائدة اه ملخصا وهذا الاخير اجعله اصلا مستانفا كما سياتي ولا يلتبس عليك هذا الاصل بالعشرين الماضي فان حذف الترجمة فيه كان على ما هو المشهور عند الشراح والمشائخ لكونه فصلا من الباب السابق في هذا الاصل تشحيذا للاذهان تنبيها على وضع الترجمة الجديدة وفي الآتي تكثيرا للفائدة ووضعا لعدة تراجم فتميز الاصول الثلثة۔

(حذف الترجمة لتعدد الفوائد)

٢٦/٨ السادس والعشرون ذكره شيخ الهند استطرادا في الاصل الثامن وهو اجدر ان يعد اصلا مستانفا وهو ان الامام البخاري قد يحذف الترجمة تكثيرا للفوائد فان الحديث الوارد في الباب يستنبط منه مسائل عديدة مناسبة لهذا المحل فيحذف الترجمة تشحيذا للاذهان وتنبيها وايقاظا للناظرين ان يخرجوا منه تراجم عديدة مناسبة لهذه الابواب واخذ شيخ الهند بهذا الاصل في تراجمه ايضا وقال في باب بلا ترجمة بعد باب سوال جبرئيل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام الخ فقال بعد بسط التقرير في ذلك فيحتمل ان حذف المصنف الترجمة يكون لتعدد الفوائد۔

٢٧/٩ السابع والعشرون ماذكره شيخ الهند في الاصل التاسع وذكره في آخر رسالته في العربية ايضا وتقدم في آخر الفائدة الثانية ورقمت عليه ٣ اذ قال وتارة يذكر بابا مع الترجمة لكن لا يذكر فيه حديثا وفيه وجهان مرة يذكر تحت الترجمة آية او حديثا او قولا من الصحابة والتابعين والاعلى الترجمة فالترجمة مثبتة بذلك اكتفى المصنف بذلك اما لان حديثا على شرطه ليس عنده او لقصد التمرين ومرة لا يذكر في الباب شيئا منها ولا حديثا فيحمله الشراح على سهو الناسخين او سهو المصنف او عدم تيسير ارادته بوجه من الوجوه ولا يخفى استبعاده والتحقيق عندنا ان المؤلف لا يفعل ذلك لاني موضع يكون دليل الترجمة مذكورا قبلها في الباب السابق او بعدها مع ان هذه الصورة قليلة جدا فلا يكون الترجمة غير ثابتة بل ثابتة بالدليل المذكور وان لم يذكره مع الترجمة لقصد التمرين اه مختصر تقدم كلامه بلفظه في الفائدة الثانية وبسطه في الاصل التاسع في الاردو وذكر ان مثل هذه المواقع قريب من عشرة فقط ويستانس بهذا الاصل من كلام الحافظ المذكور في الفائدة الثانية ورقمت عليه ٥ قلت وعلى هذا الاصل يحمل ما قال شيخ المشائخ في تراجمه قوله قال ابراهيم اكتفى في هذا الباب بايراد الحديث المعلق لانه سيذكر في موضع آخر يتعلق به هذا الحديث تعلقا شديدا وانما قلنا هذا معلق لان ابراهيم بن طهمان ليس من شيوخ المؤلف ومثل هذا يفعل المؤلف كثيرا اه ومما يجب التنبيه عليه ان مراد الشيخ من قوله سيذكره هو حديث مال البحرين فقد اخرجه البخاري في المغازي واما تعليق البخاري فلم يوصله المصنف بل وصله الحاكم وغيره كما في الفتح ومقدمته وعلى ذلك حمل شيخ المشائخ باب الصلوة بعد الجمعة وقبلها اذ قال والمؤلف اكتفى على حديث الباب لان راتبة قبل الجمعة قد علم سنيتها سابقا صريحا عن حديث جابر رض انه دخل رجل يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب اه ونحو ذلك استدل في باب حمل الرجال الجنازة والفرق بين هذا الاصل والآتي في الثاني والخمسين ظاهر فتامل۔

(تكرار التراجم لفوائد شتى منها اثبات دعوى واحد)

٢٨/١٠ الثامن والعشرون ماذكره شيخ الهند في الاصل العاشر ان الامام البخاري رض طالما يكرر التراجم لفوائد شتى كالاجمال في ترجمة سابقة والتفصيل في اخرى او اثباتها في الاولى بغير حديث مسند وفي الثانية بحديث مسند وتارة ما يكرر التراجم لاثبات دعوى واحد وقد يكون في اثبات المدعى بالحديث الوارد في الترجمة الاولى نوع تقصير فيتداركه بالترجمة الثانية وقد يكون في الحديث الوارد في الترجمة الاولى مسألة مستانفة يترجم لها الثانية ولا يذكر الحديث اكتفاء بالاولى وقد يذكر في الترجمة امورا متعددة ويذكر الحديث متعلقا ببعضها اكتفاء بالآثار الواردة في الباب او اشارة الى اثباتها بالقياس وقد يكون في الترجمة بعض اجمال يوضحه الحديث الوارد فيها اه ملخصا معربا وانت خبير بان هذا الاصل يتضمن اصولا عديدة ياتي بيان بعضها في الاصول الآتية ونا خذ من هذا كله اصلا واحدا وهو ان الامام كثيرا ما يعالج لاثبات مسئلة واحدة مهمة عنده بالتراجم العديدة المختلفة كما فعل في ابواب الخمس في ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يمكن مالكا للخمس بل كان له قسمه وكما فعل في آخر الكتاب في مسئلة خلق القرآن ويستانس ذلك بما في طهارة بول ما يوكل لحمه وهذا غير الاصل المتقدم في السابع عشر۔

(التقليل الجدوى)

١١/x وذكر شيخ الهند في الاصل الحادي عشر ان الامام البخاري كثيرا ما يترجم بامر قليل الجدوى لا فائدة في ذكرها على الظاهر ويكون ذلك لعدة وجوه منها ما افاده الشاه ولي الله انه اراد الرد على مصنف ابن ابي شيبة او عبد الرزاق وطالما يكون الغرض دفع توهم ناش في ذلك المحل او يكون الاباحة ظاهرا لكنه يشير بذلك الى ندبه او اثبات الحكم بالنص فقط ولم اذكر ذلك مستقلا لانه تقدم في الاصل الثاني عشر والثالث عشر من كلام شيخ المشائخ۔

١٢/x وذكر شيخ الهند الاصل الثاني عشر ان الامام البخاري رض قد يترجم مقصودة له لكن الروايات الواردة فيها لا تشفي الغليل ولا تكفي لاثبات المقصود فيكرر الترجمة قلت وهذا داخل في الاصل العاشر من كلامه فلم اذكره عددا۔

١٣/x وذكر شيخ الهند الاصل الثالث عشر ان البخاري قد يذكر في الترجمة امرين ولا يورد الحديث الا لواحد منها وتقدم ذلك في الاصل التاسع عشر۔

(الاستطراد للحديث الاول)

٢٩/١٤ التاسع والعشرون ماذكره شيخ الهند في الاصل الرابع عشر ان الامام البخاري قد يورد بعد الترجمة حديثا يوافقها ثم يذكر بعد ذلك حديثا لا يوافقها بل قد يخالفها ويكون ذكر هذا الحديث الثاني لمصلحة الحديث الاول كتوضيح اجمال ما في الحديث الاول وذكر هذا الاصل القطب الگنگوهي قدس سره ايضا في مبدأ تقريره كما سياتي في اول باب منه اذ قال ان المؤلف كثيرا ما يورد من الروايات ما لها ادنى مناسبة بالحديث الوارد في الباب وان لم يكن لها مناسبة بالباب والترجمة اه واخذ بذلك الاصل شيخ المشائخ في تراجمه كثيرا كما اوضحت امثلته في حاشية اللامع منها ما قال في باب ترك القيام للمريض من ان حديث ابي نعيم الذي اورده اولا في هذا الباب يدل صريحا على الترجمة واما الحديث الثاني اي حديث محمد بن كثير فليس له دلالة ظاهرة على ما يناسب الترجمة وانما اورده ههنا اشارة الى ان الرواة اختلفوا على سفيان الى آخر ما قال والى ذلك اشار الحافظ في الشرح اذ قال استشكل ابو القاسم بن الورد مطابقة حديث جندب للترجمة وتبعه ابن التين فقال احتباس جبرئيل ليس ذكره في هذا الباب في موضعه اه قال الحافظ وقد ظهر بسياق تكملة المتن وجه المطابقة وذلك انه اراد ان ينبه على ان الحديث واحد لاتحاد مخرجه الى آخر ما قال وكذلك قال العيني ان مطابقته للترجمة من حيث ان هذا من تتمة الحديث السابق ويدفع بهذا ما قاله ابن التين الخ وكذلك اخذ بذلك الاصول شيخ المشائخ في باب النهي عن تلقي الركبان اذ قال قوله عباس بن الوليد انما اتى بهذا الحديث في هذا الباب اشارة الى مسئلة حديثية في حديث ابن عباس المذكور سابقا وهي انه اختلف في هذا الحديث على معمر فعبد الواحد عنه يذكر لا تلقوا الركبان وعبد الاعلى عنه لا يذكره وذكر الاختلاف من مهمات مسائل المحدثين والبخاري يعتني به في هذا الكتاب كثيرا اه وقال الحافظ في الفتح وليس فيه للتلقي ذكر وكانه اشار على عادته الى اصل الحديث فقد سبق قبل ببابين من وجه آخر عن معمر وفي اوله ولا تلقوا الركبان اه قلت وعلى ما قاله الحافظ يكون الحديث من الاصل الحادي عشر بخلاف ما افاده شيخ المشائخ۔

(الترجمة مطلقة والحديث مقيد)

٣٠/١٥ الثلثون ماذكره شيخ الهند في الاصل الخامس عشر ان الامام البخاري كثيرا ما ياتي بالترجمة مطلقة ويذكر الحديث مقيدا فطالما يظهر ذلك وضوحا وقليلا ما يخفى ذلك على الناظرين فيوردون على البخاري عدم انطباق الحديث بالترجمة فينبغي اذ ذاك ان يلاحظ في الترجمة قيدا مناسبا للحديث اه قال الكرماني في باب البصق عن يساره فان قلت الترجمة مطلق والحديث مقيد بكونه في الصلوة عكس الباب المتقدم فان ترجمة مقيدة بالصلوة والحديث الذي فيه مطلق۔ قلت المطلق محمول على المقيد في الموضعين عملا بالدليلين فان قلت لفظة الترجمة مقيدة بالقدم اليسرى ولفظ القدم في الحديث لا تقييد فيه قلت نقيد به عملا بالقاعدة المقررة من تقييد المطلق فان قلت كان المناسب ان يذكر هذا الحديث في ذلك الباب وذلك الحديث في هذا الباب قلت لعل غرضه بعد معرفة نفس الاحكام بيان استخراج الاحكام ومعرفة طرق استنباطها ايضا تكثيرا للفائدة الى آخر ما قاله وطرق الاستنباط من اهم اصول البخاري كما تقدم في الاصل الثاني۔ قلت ولم يمثل شيخ الهند قدس سره لاصله هذا بمثال ويمكن عندي ان يمثل بباب اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة فاتى بالترجمة مطلقة وذكر الحديث فيه مقيدا بصلوة الفجر ولذا اشكل على الشراح التطابق ووجهوه بوجوه وعلى الاصل المذكور ينبغي ان يلاحظ القيد في الترجمة ويستانس ذلك من كلام الحافظ اذ قال ويحتمل ان يكون اللام في الترجمة عهدية فيتفقان اه اي يتفق الحديث مع الترجمة اذا اريدت في الترجمة ايضا صلوة الفجر قلت واشار الى ذلك الاصل الحافظ في مقدمة الفتح ايضا كما حكيت كلامه في الفائدة الثانية ورقمت عليه ١٢ وحاصله الاحتمال في الترجمة والتقييد في الحديث۔ وهذا آخر الاصول التي ذكرها شيخ الهند قدس سره في مبدأ تراجمه وقد وجد في كلام الشراح والمشائخ العظام قدس اسرارهم اصول كثيرة غير ما سبق منها

(الاستدلال بالمجموع على المجموع)

الحادي والثلثون ما افاده شيخ الشيوخ القطب الگنگوهي قدس سره في مبدأ تقريره هذا ان المقصود كثيرا ما يحصل بالنظر الى مجموع الروايات الموردة في الباب ولا تستقل كل رواية بافادة ما وضعت عليه الترجمة وعلى هذا فلا اشكال فيما يورده المؤلف من الروايات التي لا تنطبق على الترجمة باسرها اه قلت وهذا اصل مطرد معروف عند الشراح اخذ دابه في كثير من التراجم قال الكرماني في باب هل يصلي الامام بمن حضر الخ ولا يخفى انه لا يلزم ان يدل كل حديث في الباب على كل الترجمة بل لو دل البعض بحيث تعلم كل الترجمة من كل ما في الباب لكفاه اه وبه اخذ في حديث هرقل في اول الكتاب اذ قال فان قلت هذا في آخر عهد البعثة فما مناسبته لما ترجم عليه الباب وهي كيفية بدء الوحي قلت المراد منه ان يعلم من جميع ما في الباب لا من كل حديث منه اه مختصرا وبه اخذ في باب من قال الايمان هو العمل مجيبا عن اشكال عدم التطابق قلت المراد به المجموع والاستدلال عليه بمجموع الآيات والحديث اذ يدل كل واحد من القرآن والسنة على بعض الدعوى بحيث يدل الكل على الكل اه ونظائره في شرحه كثيرة وذكره العلامة العيني بحثا في اول باب الصحيح او المراد بالباب بجملته بيان كيفية بدء الوحي لا من كل حديث منه

فلو علم من مجموع ما فی الباب کیفیة بدء الوحی ومن کل حدیث شیٔ مما یتعلق به صحت الترجمة اھ واخذ بذلک الاصل بمواضع من شرحه منها ما قال فی حدیث ہرقل فی الاسئلة والاجوبة الاول ما قیل ان قصة ابی سفیان مع ہرقل انما کانت فی اواخر عہد البعثة فما مناسبة ذکرہا لما ترجم علیه الباب وہو کیفیة بدء الوحی اجیب بان کیفیة بدء الوحی تعلم من جمیع ما فی الباب وہو ظاہر لا یخفی اھ وبذلک جزم الحافظ فی باب من قال ان الایمان ہو العمل اذ قال مطابقة الآیات والحدیث لما ترجم له بالاستدلال بالمجموع علی المجموع لان کل واحد منہا بمفردہ دال علی بعض الدعوی ثم بسط فی تطابق الاجزاء بالاجزاء والی ذلک اشار فی باب ما یقع من النجاسات الخ اذ قال وہذا الذی یظہر من مجموع ما اوردہ فی الباب من اثر وحدیث وبذلک جزم فی باب الحلوی والعسل صـ ٤٤٣/٩ اذ قال ولا یشترط ان یشتمل کل حدیث فی الباب علی جمیع ما تضمنته الترجمة بل یکفی التوزیع اھ وبذلک طابق السندی روایات باب فضل صلوة الفجر فی جماعة اذ قال ہذا الحدیث یدل علی عظم فضل الجماعة فاذا ضم ذلک الی فضل صلوة الفجر المعلوم بالحدیث المتقدم یلزم ان لصلوة الفجر فی الجماعة فضلا عظیما اھ والجملة ان ہذا الاصل اخذہ جمیع الشراح مرارا فی شروحہ۔

الثانی والثلثون ما تقدم من کلام الحافظ فی مقدمته ورقمت علیه ٦ ان الامام البخاری کثیرا ما یترجم بلفظ الاستفہام کقوله باب ہل یکون کذا او من قال کذا ونحو ذلک وذلک حیث لا یتجه له الجزم باحد الاحتمالین وغرضه بیان ہل یثبت ذلک الحکم او لم یثبت فیترجم علی الحکم ومرادہ ما یفسر بعد من اثباته او نفیه او انه محتمل لہما اھ واخذ بذلک الاصل الحافظ فی شرحه کثیرا کما قال فی باب المتیمم ہل ینفخ فیہما انما ترجم بلفظ الاستفہام لینبه علی ان فیه احتمالا کعادته لان النفخ یحتمل ان یکون لشیٔ علق بیدہ وقال فی باب ہل یقال مسجد بنی فلان انما اورد المصنف الترجمة بلفظ الاستفہام لینبه علی ان فیه احتمالا الی آخر ما بسطه وقال فی باب ہل علی من لم یشہد الجمعة غسل کانه استعمل الاستفہام فی الترجمة للاحتمال وقال فی باب ہل تکفن المرأة فی ازار رجل قال ابن رشید اشار بقوله ہل الی تردد عندہ فی المسئلة فکانه اومأ الی احتمال اختصاص ذلک بالنبی صلی اللہ علیه وسلم الی آخر ما بسطه من الاحتمالات العدیدة وترجم البخاری باب ہل یبیت اصحاب السقایة او غیرہم بمکة وبسط الحافظ فی الاحتمالات الکثیرة فی ہذہ المسئلة تظہر لمراجعة الفتح وترجم بباب ہل یشتری الرجل صدقته قال الزین بن المنیر اوردہا بالاستفہام لان تنزیل الباب علی سببه یضعف معه تعمیم المنع لاحتمال تخصیصه بالشراء بدون القیمة لقوله وظننت انه یبیعه برخص الی آخر ما فی الفتح وترجم بباب من این تؤتی الجمعة الخ قال الحافظ یعنی ان الآیة لیست صریحة فی بیان الحکم المذکور فلذلک اتی فی الترجمة بصیغة الاستفہام ویدخل فی ہذا الاصل عندی باب ہل ینبش قبور مشرکی الجاہلیة ویتخذ مکانہا مساجد فان الشراح قاطبة جعلوا لفظ ہل ہہنا بمعنی قد لان الروایة الواردة فی الباب نص فی نبش قبور المشرکین والاوجه عندی ان لفظ ہل ہہنا بمعناہ وترددہ الامام البخاری علی ہذا الاصل الذی نحن بصددہ وذلک لان مقتضی حدیث الباب ہو نبش القبور ظاہر لکن القصة لمبدأ الہجرة السنة الاولی منہا وما سیاتی قریبا من باب الصلوة فی مواضع الخسف والعذاب وقعة السنة التاسعة فی غزوة تبوک فالظاہر عندی ان الامام البخاری لمح بلفظ ہل الی ذلک فان قبور المشرکین محل العذاب لا محالة۔

الثالث والثلثون ما قال القسطلانی فی مقدمة شرحه فی بیان موضوعه وتفردہ بمجموعه وتراجمه البدیعة المثال المنیعة المنال انه رح التزم مع صحة الاحادیث استنباط الفوائد الفقہیة والنکت الحکمیة فاستخرج بفہمه الثاقب من المتون معانی کثیرة فرقہا فی ابوابه بحسب المناسبة وانتزع منہا الدلالات البدیعة وسلک فی الاشارات الی تفسیرہا السبل الوسیعة ومن ثم اخلی کثیرا من الابواب عن ذکر اسناد الحدیث واقتصر فیه علی قوله فلان عن النبی صلی اللہ علیه وسلم ونحو ذلک اھ مختصرا قال الشارح قوله ومن ثم اخلی ای من کون غرضه الاستنباط منہا والاستدلال لامور ارادہا بالخصوص ذکر الاحادیث فقط اھ قلت اخذ القسطلانی ہذا من کلام الحافظ کما تقدم من کلامه فی اول الفائدة الثالثة من الفصل الثانی وہذا الاصل مطرد معروف فی الصحیح کثیر الشیوع فی کتابه فانه رض اقتصر فی باب استواء الظہر فی الرکوع علی قوله وقال ابو حمید فی اصحابه رکع النبی صلی اللہ علیه وسلم ثم ہصر ظہرہ فقط واقتصر فی باب یستقبل باطراف رجلیه القبلة علی قوله قاله ابو حمید عن النبی صلی اللہ علیه وسلم وقال فی باب الصلح مع المشرکین فیه عن ابی سفیان اھ واقتصر فی باب من غزا وہو حدیث بعرسه علی قوله فیه جابر عن النبی صلی اللہ علیه وسلم وفی باب من اختار الغزو بعد البناء علی قوله فیه ابو ہریرة عن النبی صلی اللہ علیه وسلم وقال فی باب تزویج الیتیمة فیه سہل عن النبی صلی اللہ علیه وسلم وغیر ذلک من الابواب الکثیرة۔

الرابع والثلثون ما قال حافظ الحدیث مولانا السید انور شاہ فی فیض الباری فی باب الفتیا وہو واقف علی ظہر الدابة او غیرہا قد استفدت من عادة البخاری ان الحدیث اذا اشتمل علی جزء مخصوص ویکون الحکم عاما عندہ فیصنع البخاری ہناک ہکذا ویضع لفظ او غیرہا دفعا لایہام التخصیص وافادة للتعمیم ثم لا یخرج له دلیلا فیما بعد فالمصنف رح ہہنا اخرج من الحدیث مسألة الدابة فقط وانما اضاف او غیرہا افادة تعمیم الحکم فہذا فقه وبیان مسئلة احتراسا فطلب الدلیل علی ہذا الجزء فی کلامه بعید عندی اھ قلت وہذا الاصل قریب مما تقدم فی الاصل الثالث والعشرین وافردته بالذکر لان تبویب الامام البخاری بلفظ غیرہ مطرد شائع فی کتابه ایضا فرق ما بین شرح الحدیث بالترجمة وبین الاشارة الی عدم التخصیص بلفظ غیرہ فی الترجمة وہذا السیاق کثیر الشیوع فی البخاری مثلا ترجم اذا غسل الجنابة او غیرہا فلم یذہب اثرہ قال الحافظ استدل البخاری علی ان بقاء الاثر بعد زوال العین فی ازالة النجاسة وغیرہا لا یضر فلذا ترجم اذا غسل الجنابة او غیرہا الخ وترجم باب الاہلال من البطحاء وغیرہا الخ اشارة الی عدم التخصیص بالبطحاء وترجم ہل یبیت اصحاب السقایة او غیرہم الخ اشارة الی عدم التخصیص باصحاب السقایة وترجم باب العمرة لیلة الحصبة وغیرہا اشارة الی عدم التخصیص بلیلة الحصبة وان کانت عمرة عائشة رض فیہا وکقوله باب الفطر بما تیسر بالماء وغیرہ۔

الخامس والثلثون ما قال الحافظ فی الفتح فی باب کتابة العلم طریقة البخاری فی الاحکام التی یقع فیہا الاختلاف ان لا یجزم فیہا بشیٔ بل یوردہا علی الاحتمال وہذہ الترجمة من ذلک لان السلف اختلفوا فی ذلک عملا وترکا وان کان الامر استقر والاجماع انعقد علی جواز کتابة العلم الی آخرہ وقال فی باب اذا صلی ثم ام قوما قال الزین بن المنیر لم یذکر جواب اذا جریا علی عادته فی ترک الجزم بالحکم المختلف فیه اھ وقال فی باب اذا دعت الام ولدہا فی الصلوة ای ہل یجب اجابتہا ام لا واذا وجبت ہل تبطل الصلوة او لا فی المسئلتین خلاف ولذلک حذف المصنف جواب الشرط اھ ومثل ہذا ایضا بباب الوضوء من غیر حدث لمکان الاختلاف فیه فی السلف کما بسطه الحافظ وان استقر الاجماع بعد علی عدم الوجوب وہذا الاصل مطرد کثیر الشیوع فی الصحیح وہذا غیر الاصل الرابع کما لا یخفی فانه تقدم فیه انه رض لا یجزم بالحکم لاختلاف الروایات فیاتی بالروایات علی اختلافہا وہہنا عدم الجزم اشارة الی اختلاف العلماء ولا یاتی بالروایات المختلفة کما تری فی ہذہ الامثلة فانه لم یذکر فی ہذہ الابواب الا روایة واحدة کما فی باب اذا صلی ثم ام قوما وکتب مولانا الشیخ محمد حسن المکی عن شیخه القطب الگنگوہی قدس اللہ اسرارہما ان الداب الشائع للبخاری انه یضع الترجمة ولا یذکر معہا الحکم اما لاشتباہ الحکم علیه او للاحالة الی فہم الناظر ثم یورد لہا احادیث متفقة علی حکم واحد او متعارضة من غیر تطبیق بینہا فیذکرہا علی سبیل التعداد ویحیل التطبیق الی فہم الناظر فکانه یختبرہ فلذلک ذکر باب سؤر الکلب مطلقا ثم اورد فیه مذہب الزہری ثم اورد حدیثا منا بذا له وہو قوله صلی اللہ علیه وسلم فلیغسله سبعا ثم اورد حدیثین معارضین لذلک الحدیث مؤیدین لمذہب الزہری وہما حدیث الخف وقوله صلی اللہ علیه وسلم فکل اھ یعنی حدیث الصید الآتی فی الباب الثانی وکلامه قدس سرہ ہذا یشتمل اصولا منہا ہذا الاصل والاصل الرابع لقوله ثم یاتی لہا احادیث متفقة او متعارضة فتامل۔ وادخل شیخ المشائخ فی ہذا الاصل باب الصلوة علی الشہید اذ قال فیه اختلاف العلماء وانما عقد المؤلف الباب للاشارة الی ان الدلائل فی ہذا الباب متعارضة فمن مثبت ومن ناف ومن دابه الاشارة الی تعارض ادلة المسئلة ایضا وعقد الباب لمجرد ذلک کما لا یخفی علی متتبع کتابه حق التتبع اھ والاوجه عندی ان ہذا الباب من الاصل الرابع لذکر الروایتین المختلفتین فی ذلک وان کان فیه اختلاف العلماء ایضا۔

السادس والثلثون ما افادہ شیخ المشائخ فی تراجمه فی باب الوضوء من النوم وحاصله ان التعلیل بالعلة البعیدة تارکا للعلة القریبة دلیل علی ان العلة القریبة غیر مؤثرة قال وامثال ہذہ الاستدلالات للمؤلف کثیرة فاحفظ فانه ینفعک اھ وسیاتی تمام کلام الشیخ فی ہامش التقریر فی ہذا الباب۔

السابع والثلثون ما قال العینی فی باب بلا ترجمة بعد باب ما جاء فی غسل البول وقد ذکر فیه البخاری حدیث الرجلین یعذبان فی القبر ہذا الحدیث فی نفس الامر ہو الحدیث الذی ترجم له البخاری بقوله باب من الکبائر ان لا یستتر من بوله لان مخرجہما واحد غیر ان الاختلاف فی السند وبعض المتن لان ہناک عن مجاہد عن ابن عباس وہہنا عن مجاہد عن طاؤس عن ابن عباس الی آخر ما قال وحاصله انه ذکر الباب بلا ترجمة تنبیہا علی الاختلاف فی الروایة والفرق بینه وبین الاصول العشرین والخامس والعشرین والسابع والخمسین لا یخفی وہکذا ہذہ کلہا بمعرض من الاصل السابع

الثامن والثلثون ان من داب البخاری المطرد فی کتابه انه طالما یترجم بترجمتین ولا یذکر الحدیث الا لواحد منہما ویترک الاخری سُدی ومیل الحافظ فی ہذہ الابواب انه رض اشار بالترجمة الثانیة الی روایات لیست علی شرطه فقد قال فی باب غسل المنی وفرکه الخ لم یخرج البخاری حدیث الفرک بل اکتفی بالاشارة الیه فی الترجمة علی عادته اھ وقال فی باب البول قائما وقاعدا لم یذکر البخاری حدیث الجزء الثانی فقال ویحتمل ان یکون اشار بذلک الی حدیث عبد الرحمن بن حسنة الذی اخرجه النسائی وابن ماجة وغیرہما اھ وقد حمله ابن بطال علی الاصل التاسع عشر کما تقدم وقال الحافظ فی باب اذا غسل الجنابة او غیرہا ذکر فی الباب حدیث الجنابة والحق غیرہا بہا قیاسا واشار بذلک الی ما رواہ ابو داؤد وغیرہ من حدیث ابی ہریرة فی سوال خولة عن ثوب الحیض وقال فی باب کنس المسجد والتقاط الخرق والقذی والعیدان والذی یظہر لی من تصرف البخاری انه اشار بکل ذلک الی ما ورد فی بعض طرقه صریحا ثم ذکر الروایات المصرحة بہذہ الاجزاء وقال فی آخرہ وتکلف من لم یطلع علی ذلک فزعم ان حکم الترجمة تؤخذ من اتیان النبی صلی اللہ علیه وسلم القبر حتی صلی علیه قال فیؤخذ من ذلک الترغیب فی تنظیف المسجد وقال فی باب الصلوة بعد الجمعة وقبلہا ولم یذکر البخاری حدیث قبلہا فقال الحافظ بعد ذکر توجیہات الشراح الاخر والذی یظہر ان البخاری اشار الی ما وقع فی بعض طرق حدیث الباب وہو ما رواہ ابو داؤد وابن حبان فذکر الحدیث ونظائرہا کثیرة فی الفتح ولا یلتبس علیک ہذا الاصل بالاصل الحادی عشر والتاسع عشر فان الفرق بینہما واضح۔

التاسع والثلثون ما قالوا فی النوع المذکور یعنی اذا ذکر جزئین فی الترجمة ولم یذکر الحدیث الا لواحد منہما ان الامام البخاری یشیر بذلک الی ان احد الجزئین ثابت والثانی لا یثبت فکان البخاری رد علیه بالترجمة وانکرہ وجزم بذلک الکرمانی فی باب غسل المنی وفرکه اذ قال فان قلت الحدیث لا یدل علی الفرک قلت علم من الغسل عدم الاکتفاء بالفرک والمراد من الباب حکم المنی غسلا وفرکا فی ان ایہما ثبت فی الحدیث وما الواجب منہما اھ وعلی ذلک حمل الشیخ ابن القیم فی الہدی ترجمة البخاری باب الصلوة قبل الجمعة وبعدہا وبسط الکلام علی ان لا صلوة قبل الجمعة قال ولم یرد البخاری اثبات السنة قبل الجمعة وانما مرادہ ہل ورد فی الصلوة قبلہا او بعدہا شیٔ ثم ذکر ہذا الحدیث ای انه لم یرو عنه فعل السنة الا بعدہا ولم یرد قبلہا شیٔ اھ ویدخل فی ذلک باب الصلوة علی الجنائز فی المصلی والمسجد اذ اورد الحدیث للاول دون الثانی واشکل علی الشراح اثبات الثانی وقال العینی لعل غرض البخاری رض ان لا یصلی

عليها في المسجد الى آخر ما قال. والى ذلك الاصل اشار العيني في باب البول قائما وقاعدا احتمالا اذ قال واما اشارة الى انه وقف على احاديث الفصلين لكنه اقتصر على احاديث الفصل الاول لكونها على شرطه اه يعني احاديث الفصل الثاني لم تكن على شرطه ولا يلتبس هذا بالاصل الخامس والخمسين۔

(رد تذكر البخاري من الآثار)

الاربعون ما يستنبط من كلام الحافظ في باب في كم تصلي المرأة من الثياب ان من عادة البخاري انه طالما لا يذكر في الترجمة حكما لكن مختاره يظهر عما ذكر في الباب من الآثار اذ قال بحثا انه لم يصرح بشيء الا ان اختياره يؤخذ في العادة من الآثار التي يودعها في الترجمة اه وتبعه القسطلاني في ذلك وبذلك الاصل اخذ العيني في الباب المذكور اذ قال واختياره يؤخذ في عادته من الآثار التي يترجم بها اه والى ذلك اشار الحافظ في باب سؤر الكلب اذ قال والظاهر من تصرف المصنف انه يقول بطهارته اه وقريب من ذلك ما قال في باب ابوال الابل والدواب لم يفصح المصنف بالحكم كعادته في المختلف فيه لكن ظاهر ايراده حديث العرنيين يشعر باختياره الطهارة اه وقلت قريب من ذلك لانه ليس فيه اثر بل الحديث لكنه مشعر الى الاصل المذكور ويدخل في ذلك عندي باب الصلوة في الجبة الشامية الخ فانه يحتمل مسألة النجاسة ومسألة التشبه لكن الآثار التي اوردها في الباب تؤيد الثاني قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لجواز الصلوة في ثياب الكفار ما لم يتحقق نجاستها اه قلت ويؤيده اثر معمر وبذلك الاصل اخذ الحافظ في باب وجوب صلوة الجماعة اذ قال اطلق الوجوب وهو اعم من كونه وجوب عين او كفاية الا ان الاثر الذي ذكره عن الحسن يشعر بكونه يريد انه وجوب عين اه وهذا اللفظ اي تعيين المراد بالوجوب عنده غرضي ههنا بذكر كلامه والا فقد تقدم كلامه في الخامس عشر لاصل آخر وقال الكرماني في باب هل يتتبع المؤذن فاه الخ في قول البخاري ويذكر عن بلال انه جعل اصبعيه في اذنيه وكان ابن عمر لا يجعل ميل البخاري الى عدم الجعل لان التعليق الاول ذكره بصيغة التمريض والثاني بصيغة التصحيح اه وسياتي قول الكرماني هذا في الاصل الخامس والاربعين لغرض آخر. وهكذا قال العيني يعني ذكر الاول بصيغة التمريض والثاني بصيغة التصحيح فكان ميله اليه وقال الحافظ في باب كيف الاشعار للميت وقال الحسن الخ وبقول الحسن قال زفر وكان المصنف اشار بذلك الى موافقة قول زفر اه والفرق بين هذا الاصل وبين الاصول التي ذكرت في الاصل الخامس عشر واضح لا يخفى نعم الفرق بين ذلك وبين ما تقدم في الخصيصة السادسة من خصائص البخاري في الفائدة الثانية من الفصل الثاني دقيق ذكر هناك۔

(يقوي بالترجمة حديثا ليس على شرطه)

الحادي والاربعون من عادته المستمرة المعروفة انه رضـ كثيرا ما يقوي بالترجمة معنى حديث ليس على شرطه لكن معناه صحيح عنده فيستدل بالرواية التي هي على شرطه على صحة معنى حديث ليس على شرطه والفرق بين هذا الاصل وبين الاصل الاول من هذه الاصول ان المذكور في الترجمة هناك كان لفظ الحديث وههنا الترجمة ليست بلفظ حديث بل ههنا اشار بالترجمة الى صحة معناه وتقدمت الاشارة الى ذلك الاصل في كلام الحافظ في مقدمة لامع الدراري في الفائدة الثانية وتقدمت عليه العاشر اذ قال وكثيرا ما يترجم بلفظ يومي الى معنى حديث لم يصح على شرطه او ياتي بلفظ الحديث الذي لم يصح على شرطه الى آخر ما قال فهذا الثاني ما تقدم في الاصل الاول والاول من نوعي الحافظ هذا ويمثل لذلك بما قاله شيخ المشائخ في تراجمه في باب صيام ايام البيض ثبت حديث الترجمة في السنن وليس على شرط البخاري فاستخرج له حديثا على شرطه يشهد له كذا للزركشي اه قلت ولفظ الترجمة مروي بالفاظ مختلفة ذكر الحافظ في الفتح قلت ويمثل لذلك الاصل بباب كم بين الاذان والاقامة فان المعروف انه رضـ اشار بذلك الى رواية جابر رضـ ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبلال اجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الآكل من اكله الحديث اخرجه الترمذي والحاكم لكن اسناده ضعيف وله شواهد ذكرها الحافظ ويمثل لذلك ايضا بباب الصلوة في النعال قال الحافظ روى ابو داؤد والحاكم من حديث شداد بن اوس مرفوعا خالفوا اليهود فانهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم الخ ثم ترجم الامام البخاري بباب الصلوة في الخفاف قال الحافظ يحتمل انه اراد الاشارة الى حديث شداد بن اوس المذكور لجمعه بين الامرين. وترجم الامام البخاري بباب المساجد في البيوت وهو عندي اشارة الى حديثي عائشة وسمرة رضـ اخرجهما ابو داؤد في سننه وترجم عليهما بباب اتخاذ المساجد في البيوت فيهما الامر ببنائها في الدور. وترجم البخاري بباب يلبس احسن ما يجد وقد ورد في معنى ذلك عدة روايات ذكرها الحافظ في الفتح. وترجم باب من تمطر في المطر الخ قال الحافظ لعله اشار الى ما اخرجه مسلم عن انس قال حسر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثوبه حتى اصابه المطر وقال لانه حديث عهد بربه. وترجم بباب الثياب البيض للكفن قال الحافظ كان البخاري لم يثبت على شرطه الحديث الصريح في الباب وهو ما رواه اصحاب السنن من حديث ابن عباس بلفظ البسوا ثياب البيض فانها اطهر واطيب وكفنوا فيها موتاكم صححه الترمذي والحاكم وله شاهد من حديث سمرة ذكره الحافظ. وترجم باب حمل الرجال الجنازة دون النساء قال الحافظ لعله اشار الى ما اخرجه ابو يعلى من حديث انس فذكره. وترجم بباب ما ذكر في الحجر الاسود قال الحافظ اورد فيه حديث عمر رضـ وكانه لم يثبت عنده فيه على شرطه شيء غير ذلك وقد وردت فيه احاديث فبسطها وترجم بباب ما جاء في زمزم قال الحافظ كانه لم يثبت عنده في فضلها حديث الى آخر ما قال والفرق بين هذا الاصل وبين الحادي عشر واضح لا يخفى۔

(ترجمة غير متعلقة بالكتاب)

الثاني والاربعون ان من دأبه المعروف المطرد انه قد ينبه بالترجمة على مسئلة مهمة غير متعلقة بالكتاب استطرادا فيشكل على الناظرين توفيق هذه الترجمة بالكتاب مثلا ترجم في ابواب المساجد بباب الاغتسال اذا اسلم واشكل على الشراح قاطبة ادخاله في ابواب المساجد قال الحافظ الاغتسال اذا اسلم لا تعلق له باحكام المساجد الا على بعد وهو ان يقال الكافر جنب غالباً وهو ممنوع من المسجد الا لضرورة فلما اسلم لم يبق ضرورة للبث في المسجد جنبا فاغتسل لتسوغ له الاقامة في المسجد الى آخر ما بسط من التوجيهات البعيدة حتى قال يحتمل ان يكون بيض للترجمة فسد بعضهم البياض بما ظهر له وحكي عن بعضهم ههنا التراجم ولو امعنوا النظر في عادات المصنف تخلصوا عن الاشكال فالاوجه عندي ان يقال ان الحديث من الباب السابق ولذا نبه عليه بربط الاسير ايضا وذكر مسئلة الاغتسال استطرادا اهتماما بشانها لشدة اختلاف الائمة الاربعة في تلك المسئلة حتى لم يتفق اثنان منهم على قول واحد بل لكل واحد من الاربعة مسلك مستقل في تلك المسئلة ولما كانت المسئلة مستنبطة بحديث الباب نبه عليها بالترجمة كالتنبيه ثم رأيت ان هذا الاصل اخذه مولانا السيد انور شاه نور الله مرقده ايضا فلله الحمد والمنة فقد قال في فيض الباري في باب فضل صلوة الفجر والحديث هذا من عادات المصنف رحمه الله تعالى ان الحديث اذا اشتمل على فائدة ويريد ان ينبه عليه فانه يذكرها في الترجمة وان لم يناسب سلسلة التراجم اعني به ان التراجم اذا تكون عنده سلسلة ثم تبدو له فائدة في الاحاديث المستخرجة ويراها مهمة فلا ينتظر ان يبوب لها مستقلا ولكن يفرغ عنها في ذيول هذه التراجم واسميه انجازا فقوله والحديث اي الحديث بعد العشاء وان لم يناسب ذكره ههنا لانه عقد الترجمة لفضل صلوة الفجر ولا مناسبة بينه وبين الحديث بعد العشاء الا انه لما كان مذكوراً في الحديث المترجم له ذكره انجازا وقد اضطرب في توجيهه الشارحون ولم ياتوا بشيء اه قلت وما وجهه رحـ للفظ الحديث ياتي الكلام عليه في محله من اللامع وما اختاره في توجيهه هو اقرب التوجيهات عند هذا العبد الضعيف ايضاً لكن مع التفحص الكثير لم اجد بعد في رواية نصا بان هذا الكلام كان بعد العشاء فليتفحص وعلى هذا الاصل حمل شيخ المشائخ في تراجمه باب نفض اليدين من الغسل اذ قال وغرضه عندي اثبات طهارة الغسالة اذ النفض لا يخلو عن اصابة الرشاش بالبدن اه

(الترجمة بخلاف لفظ الحديث)

الثالث والاربعون ان من دأبه المعروف انه كثيرا ما يذكر الترجمة بخلاف لفظ الحديث ويكون الغرض منه الاشارة الى اختلاف الفاظ الرواية الواردة في الباب وهذا مطرد في كتابه وامثلته كثيرة في الصحيح منها انه ترجم بباب من ادرك من الصلوة ركعة واورد فيه حديث ابي هريرة بلفظ من ادرك ركعة من الصلوة قال الحافظ اخرجه البيهقي وغيره بلفظ ترجمة الباب قدم قوله من الصلوة على قوله ركعة وقد وضح لنا بالاستقراء ان جميع ما يقع في تراجم البخاري مما يترجم بلفظ الحديث لا يقع فيه شيء مغاير للفظ الحديث الذي يورده الا وقد ورد من وجه آخر بذلك اللفظ المغاير فلله دره ما اكثر اطلاعه اه قلت ولا يلتبس عليك هذا الاصل بالاصل الآتي الرابع والستين

(التوافق بجزء من الترجمة)

الرابع والاربعون ما اختاره العيني في شرحه في كثير من التراجم ان التوافق بجزء من الترجمة يكفي للمطابقة كما قال في باب فضل صلوة الفجر في الجماعة في ذيل حديث ام الدرداء فان قلت الترجمة في فضل الصلوة بالجماعة في الفجر والذي يفهم من الحديث اعم من ذلك فكيف يكون التطابق قلت اذا طابق جزء من الحديث الترجمة يكفي ومثل هذا وقع له كثيرا في هذا الكتاب اه وقال في باب تشبيك الاصابع في المسجد وغيره مطابقة حديث ابن عمر للترجمة في احد جزئيها واكتفى البخاري بدلالته على بعض الترجمة حيث دل حديث ابي هريرة على تمامها ثم قال بعد ذلك في حديث ابي موسى مطابقته للترجمة في احد جزئيها كما قلنا في حديث ابن عمر رضـ اه وقال في باب الاذان للمسافرين الخ بعد حديث ابي ذر ان قلت لا دلالة ههنا على الاقامة والترجمة مشتملة على الاذان والاقامة قلت المقصود هو الدلالة في الجملة ولا يلزم الدلالة صريحا على كل جزء من الترجمة اه وبهذا الاصل اثبت مناسبة حديث ابن عباس بباب الخطبة بعد العيد اذ قال مطابقته للترجمة تاتي بالتكلف من حيث ان الترجمة مشتملة على العيد والمراد منه صلوة العيد واشار بالحديث الى ان صلوة العيد ركعتان اه وان كان عندي في وجه المطابقة ههنا ما قاله الكرماني من ان الامر للنساء بالصدقة من تتمة الخطبة اوجه مما قاله العيني لكن العيني طابق الحديث بجزء الترجمة وقال الحافظ في باب هل يصلي الامام بمن حضر الخ وحديث انس رضـ لا ذكر للخطبة فيه ولا يلزم ان يدل كل حديث في الباب على كل ما في الترجمة اه واخذ بذلك ايضا في باب التجارة فيما يكره لبسه للرجال والنساء اذ قال وحاصله ان حديث ابن عمر يدل على بعض الترجمة وحديث عائشة رضـ على جميعها اه واخذ بذلك الاصل شيخ المشائخ في باب مسح الرأس كله اذ قال وتعلق قول ابن المسيب بالباب انما هو لمجرد ذكر المسح فيه ولا تعلق له بخصوص الترجمة ومثل ذلك في تعاليق البخاري كثيرة اه۔

(ذكر الصيغة التمريض)

الخامس والاربعون ما هو المعروف في الشروح جلة وعلى السنة المشائخ قاطبة ان ما يذكره البخاري في تراجمه بصيغة التمريض اشارة الى ضعفه قال النووي في مبدأ شرحه قال العلماء المحققون من المحدثين وغيرهم اذا كان الحديث ضعيفا لا يقال فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم او فعل او امر او نهى او شبه ذلك من صيغ الجزم وكذا لا يقال روى ابو هريرة رضـ او ذكر او قال او شبه ذلك وكذا لا يقال ذلك في التابعين ومن بعدهم فيما كان ضعيفا فلا يقال شيء من ذلك بصيغة الجزم وانما يقال في الضعيف بصيغة التمريض فيقال روي عنه او نقل او ذكر او يروى او يحكى او جاء عنه او بلغنا عنه قالوا واذا كان الحديث او غيره صحيحا او حسنا عين المضاف اليه بصيغة الجزم ودليل ذلك ان صيغة الجزم تقتضي صحته عن المضاف اليه فلا يطلق الا على ما صح والا فيكون في معنى الكاذب وهذا التفصيل مما يتركه كثير من المصنفين في الفقه والحديث وغيرهما وقد اشتد انكار الامام البيهقي على من خالف هذا من العلماء وهذا التساهل من فاعله قبيح جدا فانهم يقولون في الصحيح بصيغة التمريض وفي الضعيف بالجزم وهذا حيد عن الصواب وقد اعتنى البخاري رضـ بهذا التفصيل في صحيحه فيقول في الترجمة الواحدة بعض كلامه تمريض وبعضه بجزم مراعيا ما ذكرنا وهذا مما يزيدك اعتقادا في جلالته وتحريه وورعه واطلاعه وتحقيقه واتقانه اه قلت هذا هو المعروف في عامة الشروح لكن الحافظ في مقدمته بسط الكلام على ذلك الاصل بسطا كثيرا لا يسعه هذا المختصر وذكر عدة امثلة للانواع المختلفة من الجزم والتمريض وبسط الكلام عليها وقال في باب الرجل يأتم بالامام قوله ويذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم ائتموا بي الحديث هذا طرف من حديث ابي سعيد الخدري قال رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في اصحابه تأخرا الحديث اخرجه مسلم واصحاب السنن قيل وانما ذكره البخاري بصيغة التمريض لان ابا نضرة ليس على شرطه لضعف فيه وهذا عندي ليس بصواب لانه لا يلزم من كونه على شرطه انه لا يصلح عنده للاحتجاج به بل قد يكون صالحا للاحتجاج به عنده وليس على شرط صحيحه الذي هو اعلى شروط الصحة والحق ان هذه الصيغة لا تختص بالضعيف بل قد تستعمل في الصحيح ايضا بخلاف صيغة الجزم فانها لا تستعمل الا في الصحيح اه

وتعقب العيني اذ قال قال الكرماني ويذكر تعليق بلفظ التمريض ثم ذكر العيني قول الحافظ ثم قال قلت وهذا الذي ذكره يخرم قاعدته لانه اذا لم يكن على شرطه كيف يحتج به والا فلا فائدة لذلك الشرط الى آخر ما ذكره الجملة ان المعروف عند الشراح ما يذكره البخاري بصيغة التمريض اشارة الى ضعفه ولا اقل من انه اشارة الى انه ليس على شرطه واخذ الحافظ ايضا بهذا الاصل في مواضع من شرحه قال في باب الجمع بين السورتين في ركعة في قوله ويذكر عن عبد الله ابن السائب بعد ما ذكر الاختلاف في اسناده على ابن جريج وكان البخاري علقه بصيغة ويذكر لهذا الاختلاف اهـ وبذلك جزم العيني اذ قال وذكره البخاري على صيغة المجهول وهو صيغة التمريض لان في اسناده اختلافا ثم ذكر الاختلاف وامثلة ذلك في الشروح كثيرة قال الكرماني في باب هل يتتبع المؤذن فاه ههنا ويذكر عن بلال انه جعل اصبعيه في اذنيه وكان ابن عمر رض لا يجعل الخ ميل البخاري الى عدم الجعل لان التعليق الاول ذكره بصيغة التمريض والثاني بصيغة التصحيح اهـ تقدم قول الكرماني هذا في الاصل الاربعين لغرض آخر وهو بيان ميل البخاري وههنا بصيغتي التمريض والتصحيح ويقرب منه ذكر الامام البخاري التراجم بصيغة التمريض كما في قوله باب ما يذكر في المناولة وله نظائر كثيرة في التراجم والفرق بين هذا وبين ما تقدم ان التمريض في ما تقدم كان في ذكر الحديث وههنا في الترجمة۔

السادس والاربعون ان الامام البخاري طالما يبت الحكم في الترجمة في مسئلة خلافية شهيرة ايضا لثبوت الجزم عنده في هذه كما قالوا في باب وجوب صلوة الجماعة قال الحافظ هكذا بت الحكم في هذه المسئلة وكان ذلك لقوة دليلها عنده وقال في باب التيمم للوجه والكفين اتى بذلك بصيغة الجزم مع شهرة الاختلاف لقوة دليله وقال في باب وقت الجمعة اذا زالت الشمس جزم بهذه المسئلة مع وقوع الخلاف فيه لضعف دليل المخالف عنده وهكذا قالوا في باب التكبير على الجنازة اربعا قال الزين بن المنير اشار بهذه الترجمة الى ان التكبير لا يزيد على اربع ولذلك لم يذكر ترجمة اخرى ولا خبرا بالباب وقد اختلف السلف في ذلك كما حكى اقوالهم الحافظ في الفتح وقد اكثر الحافظ بهذا الاصل في شرحه

السابع والاربعون ان الامام البخاري كثيرا لا يجزم بالحكم في الترجمة اشارة الى التوسع في ذلك فيذكر الروايات المختلفة في الباب اشارة الى جواز كل ذلك ذكر هذا الاصل مولانا الشيخ محمد حسن المكي عن شيخه القطب الگنگوهي قدس سرهما في باب ما يقرأ بعد التكبير كما سياتي في محله وعلى هذا الاصل يحمل قول ابن المنذر في باب ما يقول اذا سمع المنادي قال الحافظ قال ابن المنذر يحتمل ان يكون ذلك من الاختلاف المباح فيقول تارة كذا وتارة كذا اهـ قلت ويدخل في ذلك باب ما جاء في الوتر لم يجزم في الترجمة بحكم واورد في الباب ما يدل على الوصل والفصل معا واخذ بذلك الاصل شيخ الهند ايضا في اصوله كما تقدم في الاصل الرابع من اصوله الا انه جعل عنوان الاصل معنى خفيا للترجمة كما تقدم في كلامه۔ ولا يلتبس هذا بالاصل الثامن والستين۔

الثامن والاربعون ما قالوا ان الامام البخاري قد يشير بذكر حديث صحابي لا يناسب الترجمة الى حديث آخر لذلك الصحابي مناسب للترجمة وهذا من اشد تشحيذا ته للاذهان فقد ترجم البخاري في صحيحه باب طول القيام في صلوة الليل واورد في آخره حديث حذيفة رض ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام للتهجد من الليل يشوص فاه بالسواك واشكل على الشراح قاطبة مناسبة هذا الحديث بالباب قال الحافظ استشكل ابن بطال دخوله في هذا الباب فقال لا مدخل له ههنا لان التسوك بالليل لا يدل على طول الصلوة قال ويمكن ان يكون ذلك من غلط الناسخ فكتبه في غير موضعه او ان البخاري اعجلته المنية قبل تهذيب كتابه فان فيه مواضع مثل هذا تدل على ذلك ثم قال الحافظ بعد ذكر عدة توجيهات عن الشراح وقال البدر بن جماعة يظهر لي ان البخاري اراد بهذا الحديث استحضار حديث حذيفة الذي اخرجه مسلم انه صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة فقرأ البقرة وآل عمران والنساء في ركعة وكان اذا مر بآية فيها تسبيح سبح او سوال سأل او تعوذ تعوذ ثم ركع نحوا مما قام الحديث قال وانما لم يخرجه البخاري لكونه على غير شرطه فاما ان يكون اشار الى ان الليلة واحدة او نبه باحد حديثي حذيفة على الآخر اهـ قلت وعلى هذا الاصل يمكن ان يقال ان الامام البخاري نبه بذكر حديث انس ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين في باب ما يقرأ بعد التكبير الى حديث انس في الاستفتاح بسبحانك اللهم قال العيني وفي الباب عن انس اخرجه الدارقطني قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلوة كبر ثم رفع يديه حتى يحاذي بابهاميه اذنيه ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك ثم قال (اى الدارقطني) ورجال اسناده كلهم ثقات اهـ وفي المغني في ذكر تخريج هذا الحديث ورواه انس واسناد حديثه كلهم ثقات رواه الدارقطني اهـ ولا فرق بين هذا وبين ما اختاره البدر بن جماعة۔

التاسع والاربعون ان الشراح كثيرا ما يثبتون الترجمة بالعادة المعروفة عنه صلى الله عليه وسلم واخذ بذلك الاصل شيخ المشائخ في التراجم في باب دفع السواك الى الاكبر اذ قال وجه الدلالة من الحديث ان عادته صلى الله عليه وسلم اذا اتى بشئ يسير ان يعطيه صغير السن واذا اهدى اليه شئ ذو خطر ان يعطيه الكبير واعطى السواك اولا نظرا الى الظاهر الصغير فقيل له كبر ففهم منه فضيلة السواك وكونه ذا خطر اهـ وقال الحافظ تحت حديث ابن مسعود في باب طول القيام في صلوة الليل كذا للاكثر وللحموي والمستملي باب طول الصلوة في قيام الليل وحديث الباب موافق لهذا لانه دال على طول الصلوة لا طول القيام بخصوصه الا ان طول الصلوة يستلزم طول القيام لان غير القيام كالركوع مثلا لا يكون اطول من القيام كما عرف بالاستقراء من صنيعه صلى الله عليه وسلم اهـ هكذا افاد الحافظ رح والاوجه عندي ان الترجمة ههنا واضحة والغرض ان الحافظ استعمل الاصل المذكور ههنا وقال ايضا في حديث حذيفة في هذا الباب استشكل ابن بطال دخوله في هذا الباب فقال لا مدخل له ههنا ثم حكى الحافظ التوجيهات العديدة من الشراح ومن جملتها قال ابن رشيد الذي عندي ان البخاري انما ادخله لقوله اذا قام للتهجد اى اذا قام لعادته وقد تبينت عادته في الحديث الآخر۔ ثم قال الحافظ بعد ذكر التوجيهات الاخر واقربها توجيه ابن رشيد

وقال العيني في حديث جابر بن سمرة قال شكا اهل الكوفة سعدا الى عمر رض الحديث اخرجه البخاري في باب وجوب القراءة قال قال الكرماني فان قلت ما وجه تعلقه بالترجمة قلت وجهه ان ركود الامام يدل على قراءته عادة اهـ وتبعه القسطلاني في ذلك اذ قال والركود يدل على القراءة عادة كما سياتي في هامش اللامع وقال الحافظ في باب هل يصلي الامام بمن حضر اما مطابقة حديث ابي سعيد فمن جهة ان العادة في يوم المطر ان يتخلف بعض الناس الخ وقال العيني في باب كيف حول النبي صلى الله عليه وسلم ظهره الى الناس بعد ذكر توجيهات الشراح الاخر قلت يمكن ان تؤخذ الكيفية من حال النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان يعجبه التيمن في شانه كله الخ واخذ بذلك الاصل شيخ المشائخ في باب التماس الوضوء الخ وابن بطال في باب يلبس احسن ما يجد في الجمعة۔

الخمسون ما هو معروف مطرد عند الشراح والمشائخ ان الامام البخاري رض كثيرا ما يستدل على الترجمة بالعموم واخذ بذلك الاصل القطب الگنگوهي قدس سره بمواضع من تقريره منها ما قال في باب وجوب القراءة للامام استدل على مدعاه بان الوارد مطلق عن تقييد بشئ من الصلوات او المصلين اهـ واخذ بذلك الاصل الحافظ ابن حجر ايضا في الباب المذكور اذ قال وقد يؤخذ السفر والحضر من اطلاق قوله صلى الله عليه وسلم فانه لم يفصل بين الحضر والسفر اهـ واخذه الشيخ قدس سره ايضا في باب التشهد في الاخرة ايضا اذ قال دلالة الرواية عليه من حيث ان المذكور فيها غير مقيد بالاولى والاخرة فلا يتقيد بشئ منهما الخ وقال العيني في باب التيمن في دخول المسجد في حديث عائشة رض كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب التيمن ما استطاع الحديث مطابقته للترجمة من حيث عمومه لان عمومه يدل على البداية باليمين في دخول المسجد اهـ وبذلك الاصل اخذ النووي احاديث باب الدعاء قبل السلام كما حكى عنه الحافظ اذ قال بعد ذكر اقوال الشراح الاخر وقال النووي استدلال البخاري صحيح لان قوله في صلوتي يعم جميعها ومن مظانه هذا الموطن اهـ وقال الحافظ في باب فضل صلوة الفجر في جماعة تفنن المصنف بايراد الاحاديث الثلثة في الباب اذ تؤخذ المناسبة من حديث ابي هريرة بطريق الخصوص ومن حديث ابي الدرداء بطريق العموم ومن حديث ابي موسى بطريق الاستنباط اهـ وقال شيخ المشائخ في باب ما جاء في غسل البول قوله اذا تبرز لحاجته الخ التبرز وان كان في متفاهم العرف يحمل على الغائط لكن الصحابي لما حكى فعله وهو الذهاب الى الفضاء والذهاب اليه قد يكون للبول ايضا فبالنظر الى هذا العموم استدل البخاري بالحديث على ثبوت الغسل من البول ومثل هذا الاستدلال كثير شائع عند المؤلف كما نبهناك مرارا اهـ ويدخل في هذا الاصل ايضا ما قال في باب ذكر البيع والشراء في المسجد اذ استدل بذكرهما النبي صلى الله عليه وسلم على جواز البيع في المسجد بدون احضار المبيع بعموم اللفظين وقال مثل هذا الاستدلالات كثيرة في البخاري كما مر غير مرة اهـ۔

الحادي والخمسون ان الامام البخاري رض ترجم في صحيحه بباب كيف كان اصالة ثلثون ترجمة عشرون منها في النصف الاول وعشر في النصف الثاني والمراد بقولي اصالة ان المترجم بذلك تبعا في الابواب الاخر اكثر من ذلك لا يثبت الكيفية في اكثر هذه التراجم واضطربت اقوال الشراح في اثبات الكيفية من احاديث هذه الابواب والاوجه عندي في هذه الابواب الخالية عن بيان الكيفية ان الامام البخاري لم يرد في هذه الابواب اثبات الكيفية بل اراد اثبات ما بعد لفظ كيف ونبه بلفظ كيف على الاختلاف الوارد في كيفية هذه الامور مثلا ترجم بباب كيف كان بدء الحيض وليس في الحديث بيان كيفية بدءه بل الوارد فيه الاختلاف في وقت بدءه وكل ذلك عامة المشائخ الترجمة والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بذلك الى اختلافهم في كيفية البدء هل كان بدوه مصلحة او عذابا ويستنبط ذلك من كلام شيخ المشائخ في تراجمه ايضا اذ قال قوله كتبه الله الخ اى شئ كتبه الله على بنات آدم تعزية لاجنبتهن خلافا لبعضهم اذ قالوا اول ما ارسل على نساء بني اسرائيل ابتلاء لهن الخ وترجم كيف تهل الحائض بالحج والعمرة قال شيخ المشائخ في التراجم قال الشارح القسطلاني في معناه ليس المراد بالكيفية الصفة بل بيان صحة اهلال الحائض وعندي انه على الظاهر والغرض اثبات صفة الاهلال اذا اهلت الحائض وهي ان يكون اهلالها مقرونا بالغسل وان كان ذلك الغسل في اثناء الحيض وغسل عائشة رض يحتمل ذلك اهـ قلت ما حكاه الشيخ قدس سره عن الشارح اخذه الشارح المذكور عن الفتح اذ قال مراده بيان صحة اهلال النبي ومعنى كيف في الترجمة الاعلام بالحال بصورة الاستفهام لا الكيفية التي يراد بها الصفة وبهذا التقرير يندفع اعتراض من زعم ان الحديث غير مناسب للترجمة اذ ليس فيها ذكر صفة الاهلال اهـ وقال العيني المراد من الكيفية الحال من الصحة والبطلان والجواز وغير الجواز فكانه قال باب صحة اهلال الحائض بالحج الخ ومؤدى كلام هؤلاء المشائخ كلهم ان لفظ كيف حشو في كلام الامام الهمام وانت خبير بان هذا البعيد كل البعد من جلالة شانه ودقائق تدبره فالاوجه عندي على الاصل المذكور ان الامام البخاري رض نبه بذلك على الاختلاف الواقع في كيفية هذا الغسل باعتبار الحكم هل هو سنة مؤكدة كما عند مالك او مستحب كما عند بقية الائمة الثلثة ففي الاوجز هذا الغسل سنة مؤكدة عند مالك واصحابه لا يرخص في تركه الا لعذر وهو آكد اغتسالات الحج الى آخر ما بسط فيه ومال ابن حزم الى ان هذا الغسل فرض للحائض المتمتع والنفساء قال العيني قال ابن حزم لا يلزم الغسل فرضا في الحج الا المرأة تهل بعمرة تريد التمتع فتحيض قبل الطواف بالبيت فهذه تغتسل ولا بد والمرأة تلد قبل ان تهل بالعمرة او بالقران ففرض عليها ان تغتسل وتهل اهـ وترجم بباب كيف يعتمد على الارض اذا قام من الركعة وليس في حديث الباب بيان كيفية الاعتماد ولذا تكلف الشراح في اثبات الكيفية من الحديث ولا يثبت فالاوجه عندي ان الامام البخاري لم يرد بالباب اثبات الكيفية بل اراد اثبات الاعتماد على الارض فقط واما لفظ كيف فلمجرد التنبيه على اختلاف العلماء في كيفية الاعتماد وهكذا ترجم الامام البخاري باب كيف حول النبي صلى الله عليه وسلم ظهره الى الناس واتى فيه بحديث لا يدل على كيفية التحويل بل فيه ذكر التحويل فقط ولذا اضطرب اقوال الشراح في اثبات الكيفية من الحديث والاوجه عندي ان المقصود بالترجمة هو التحويل فقط وهو ثابت بالحديث نصا واشار بلفظ كيف الى الاختلاف الواقع في كيفية ذلك التحويل باعتبار وقته فعند الصاحبين من الحنفية بعد الخطبتين وعند الشافعية اذا مضى الثلث

(الاستدلال بالعموم)

(الاثبات بالعادة)

من الخطبة الثانية وعند المالكية في المشهور بعد الخطبتين وقال الباجي اختلف فيه قول مالك فذكر القولين في ذلك وعند الحنابلة خطبة الاستسقاء واحدة على الاصح ويستقبل القبلة في اثناره كما بسط اختلاف الائمة في ذلك في الاوجز فالاوجه عندي ان البخاري لم يرد في ترجمة اثبات الكيفية حتى يضطر الى اثباتها بالحديث بل نبه بلفظ كيف على الاختلاف في الكيفية هل يحول ظهره في اثناء الخطبة او بعدها عند الدعاء او عند الخطبة وغير ذلك كما في الاوجز ونظير ذلك عندي قوله باب متى يقوم الناس اذا رأوا الامام عند الاقامة وتحير الشراح في لفظ متى ههنا واي معنى للسؤال وقال شيخ المشائخ في التراجم اظهر تاويلات هذه الترجمة ان يقال ان قوله اذا رأوا الامام جواب متى يعني يقومون اذا رأوا الامام عند الاقامة اه ولا مرا في ان ما افاده الشيخ قدس سره اقرب مما قالت الشراح في ذلك وعند هذا المبتلى بالسيئات والمعترف بالتقصيرات الراجي واهب الحسنات بدل السيئات ان لفظ متى ليس للاثبات حتى يحتاج الى التوجيهات بل الترجمة يقوم الناس الخ وزاد لفظ متى كزيادة لفظ كيف تنبيها على الاختلاف الوارد في انهم متى يقومون مع الاقامة ومع رؤية الامام ايضا فالمعروف عند المالكية من اول الاقامة وعند الشافعية بعد تمام الاقامة وعند الحنفية على قول المؤذن حي على الصلوة وعند الحنابلة على قوله قد قامت الصلوة كما بسطت تلك الاقوال في الاوجز عند قول الامام مالك رض لم اسمع فيه بحد الا اني ارى ذلك على قدر طاقة الناس فان منهم الثقيل والخفيف ولا يستطيعون ان يكونوا كرجل واحد اه وهكذا ترجم باب كيف الاشعار للميت وذكر فيه قال الحسن الخرقة الخامسة قال الحافظ وقول الحسن في الخرقة الخامسة قال به زفر وقالت طائفة تشد على صدرها لتضم اكفانها وكان المصنف اشار الى موافقة قول زفر اه وذكر ابن عابدين الاختلاف في ذلك ثم قال ومفاد هذه العبارات الاختلاف في عرضها وفي محل وضعها وفي زمانه فتامل اه وهكذا ذكر الاختلاف فيه غير الحنفية ايضا قال الموفق فعلى قول الخرقي تشد الخرقة على فخذيها او لا ثم تؤزر بميزر الخ فالاوجه عندي الامام البخاري نبه بلفظ كيف على الاختلاف فلا بد للتدبر في الابواب المبدورة بلفظ كيف من الوقوف على اختلاف العلماء في كيفية هذه الامور واختلاف الائمة المجتهدين رضي الله عنهم وشكر سعيهم وخاطري ابو عذرة هذا الاصل۔

الثاني والخمسون ما ظهر ايضا لهذا الفقير المحتاج الى رحمة ربه العليا ان الامام البخاري طالما يجمع الابواب العديدة ويأتي بعد تلك الابواب حديثا واحدا يثبت الابواب السابقة كلها ويفعل ذلك تشحيذا للاذهان ومن لم يمعن النظر في ذلك يعد الابواب السابقة خالية عن الحديث ويأتي لذلك بتوجيهات بعيدة كسهو المؤلف او عدم وجدانه للحديث او تحريف من الناسخ وغير ذلك من التوجيهات العامة المعروفة ومثال ذلك انه رض ترجم بباب الرياء في الصدقة ثم ترجم بباب لا يقبل الله صدقة من غلول ولا يقبل الا من كسب طيب ثم ترجم بباب الصدقة من كسب طيب لم يذكر حديثا في الاولين وذكر في الثالث ولم يتعرض لذلك الشراح الا بقولهم تخلو الترجمة عن الحديث اقتصارا على الاستدلال بالآية اه وهذا الذي اختاره شيخ الهند قدس سره في الاصل التاسع من اصوله وتقدم في الاصل السابع والعشرين من هذه الاصول. والاوجه عندي ان الامام البخاري اثبت بالحديث الوارد بعد الباب الثالث البابين السابقين ايضا فانه رض اورد فيه حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يقبل الله الا الطيب فان الله تعالى يتقبلها ثم يربيها لصاحبه الحديث فان قوله من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ثالث التراجم وقوله لا يقبل الله الا الطيب ثانيها وقوله فان الله تبارك وتعالى يربيها حتى تكون مثل الجبل يشعر الى اولها بالضد فان التربية تنافي الابطال والاستدلال بالاضداد من اصول التراجم كما في التاسع والستين وسياتي في اول الجنائز عن ابن مسعود رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات يشرك بالله دخل النار قلت من مات لا يشرك بالله دخل الجنة فهذا ابن مسعود رض استنبط الثاني لكونه ضد الاول ومن ذلك الاصل ان الامام البخاري ترجم باب صدقة العلانية ثم باب صدقة السر وذكر فيه حديثا معلقا ثم باب اذا تصدق على غني وهو لا يعلم ولم يات بالحديث مسندا للاولين واتى في الباب الثالث حديث ابي هريرة قال رجل لاتصدقن بصدقة الحديث وقال الحافظ وتبعه غيره في الباب الاول سقطت هذه الترجمة للمستملي وثبتت للباقين وبه جزم الاسماعيلي ولم يثبت فيهما من اثبتها حديث وكانه اشار الى انه لم يصح فيهما على شرطه شئ اه وهكذا قال العيني وغيره والاوجه عندي انه ثبتت بحديث ابي هريرة المذكور التراجم الثلثة الصدقة على الغني ظاهر ولما لم يكن في بعض النسخ الباب الثالث مستقلا وادمجه بالباب الثاني فوجه الحافظ مناسبة حديث ابي هريرة بالباب الثاني بقوله ان الصدقة المذكورة وقعت بالليل لقوله في الحديث فاصبحوا يتحدثون بل وقع في صحيح التصريح بذلك لقوله فيه لاتصدقن الليلة فدل على ان صدقته كانت سرا الى آخر ما قال قلت ولما اصبحوا يتحدثون صارت علانية باعتبار المآل فثبتت التراجم الثلثة ولا يلتبس هذا الاصل بالاصل السابع والعشرين فانه ليس فيه تسلسل الابواب وذكر الحديث بعدها۔

(اثبات التراجم بالنظير والقياس)

الثالث والخمسون من عادة الامام البخاري الشائعة في كتابه كثيرة الوقوع في تراجمه انه كثيرا ما يثبت الترجمة بالنظير والقياس وهذا الاصل معروف عند المشائخ والشراح اخذ بذلك الاصل القطب الگنگوهي قدس سره بمواضع من تقريره منها ما قال في باب القراءة في الظهر دلالة الرواية على الترجمة على تقدير نسخة العشي ظاهرة وعلى النسخة المكتوبة في المتن وهو قوله صلوتي العشاء فالمدعى حاصل بالقياس اه وقال العيني في باب الدخول على الميت اذا ادرج في اكفانه وقد ذكر فيه البخاري حديث دخول ابي بكر على النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسجى ببردة فقال العيني مطابقته للترجمة ظاهرة قيل لا نسلم الظهور لان الترجمة في الدخول اذا ادرج في الكفن ومتن الحديث وهو مسجى ببردة لم يكن حينئذ غسل فضلا عن ان يكون مدرجا في الكفن واجيب بان كشف الميت بعد تسجيته مساو لحاله بعد تكفينه الخ وقال الحافظ في الباب المذكور ودلالة الحديث الاول وهو حديث ابي بكر المذكور والحديث الثالث وهو حديث جابر قال لما قتل ابي جعلت اكشف الثوب عن وجهه الحديث مشكلة لان ابا بكر انما دخل قبل الغسل فضلا عن التكفين ولان جابرا كشف الثوب قبل تكفينه فقال بعد ذكر الاجوبة المختلفة وقال ابن رشيد المعنى الذي في الحديثين من كشف الميت بعد تسجيته مساو لحاله بعد تكفينه اه وقال الحافظ ايضا في باب القسمة وتعليق القنو في المسجد لم يذكر البخاري في الباب حديثا في تعليق القنو فقال ابن بطال اغفله وقال ابن التين انسيه وليس كما قالا بل اخذه من جواز وضع المال في المسجد بجامع ان كلا منهما وضع لاخذ المحتاجين منه اه وقال ايضا في باب فضل صلوة الفجر في جماعة وقد اورد فيه البخاري حديث ابي موسى قال قال النبي صلى الله عليه وسلم اعظم الناس اجرا في الصلوة ابعدهم فابعدهم ممشى الحديث فقال الحافظ استشكل ايراد حديث ابي موسى في هذا الباب لانه ليس فيه لصلوة الفجر ذكر بل آخره يشعر بانه في صلوة العشاء ووجهه ابن المنير وغيره بانه دل على ان السبب في زيادة الاجر وجود المشقة بالمشي الى الصلوة الى آخر ما قال وايضا ترجم البخاري رض باب الخطبة ايام منى واورد في جملة احاديثه حديث ابن عباس رض قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يخطب بعرفات قال الحافظ ناقلا عن ابن المنير اراد البخاري ان يبين ان الراوي قد سماها خطبة كما سمى التي وقعت في عرفات خطبة وقد اتفقوا على مشروعية الخطبة بعرفات فكانه الحق المختلف فيه بالمتفق عليه اه وقال شيخ المشائخ في التراجم في باب تفريق الغسل اي التفريق في افعال الوضوء والغسل اشارة الى جوازه خلافا لمن اشترط الموالاة ويثبت بالحديث التفريق في الوضوء فثبت في الغسل ايضا بالمقايسة اذ لا فرق بينهما في الاركان والاداب اه وقال في باب تقضي الحائض المناسك كلها قوله وقال الله تعالى الخ هذا بمنزلة المقدمة الثانية للدليل يعني ان الذبح جائز مع الجنابة مع انه لا يجوز بدون ذكر الله وحكم الجنابة والحيض سواء بالاجماع اه وحكى شيخ المشائخ في تراجمه في باب الصلوة بعد الجمعة وقبلها انه قال يعلم راتبة قبل الجمعة من حديث الباب بالقياس على راتبة الظهر۔

الرابع والخمسون ما تقدم في كلام الحافظ في المقدمة ورقمت عليه التاسع ان الامام البخاري كثيرا ما يترجم بامر مختص ببعض الوقائع لا يظهر في بادي الرأي كقوله باب استياك الامام بحضرة رعيته فانه لما كان الاستياك قد يظن انه من افعال المهنة فلعل بعض الناس يتوهم ان اخفاءه اولى مراعاة للمروة فلما وقع في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم استاك بحضرة الناس دل على انه من باب التطييب لا من الباب الآخر نبه على ذلك ابن دقيق العيد اه هكذا في مقدمة الفتح وحكاه القسطلاني في مقدمته وزاد فيه قال الحافظ ابن حجر لم ار هذا في البخاري فكانه ذكره على التمثيل قلت هو كذلك لم اره ايضا في البخاري نعم ترجم النسائي في سننه باب هل يستاك الامام بحضرة رعيته اه ولو ادخل هذا الاصل في الاصل الثاني عشر كان كافيا الا ان الحافظ في المقدمة ذكرهما اصلين مستقلين كما تقدم في كلامه ويمثل لذلك الاصل عندي بباب دفع السواك الى الاكبر فانه اشارة الى واقعة خاصة في اليقظة او في المنام وترجم البخاري باب علامة المنافق واورد فيه حديث آية المنافق ثلث حكى الخطابي عن بعضهم ان الحديث ورد في رجل بعينه منافق وكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يواجههم بصريح القول فيقول فلان منافق انما يشير اشارة اه كذا في البيان والتعريف في اسباب ورود الحديث ويمكن ان يدخل فيه باب البخاري علامة المنافق وذكر فيه حديث ابي هريرة آية المنافق ثلث وفي البيان والتعريف اخرجه احمد والشيخان وغيرهم عن ابي هريرة وحكى الخطابي عن بعضهم ان الحديث ورد في رجل بعينه منافق وكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يواجههم بصريح القول فيقول فلان منافق انما يشير اشارة كقوله ما بال اقوام يفعلون كذا اه وترجم الامام البخاري باب الارواح جنود مجندة وذكر فيه حديث عائشة رض مرفوعا بذلك اللفظ ويمكن التلويح بذلك الى ما في البيان والتعريف اذ قال اخرجه الحاكم عن سلمان والشيخان بلفظ الارواح جنود مجندة الحديث وسببه عنه ان امرأة كانت تضحك النساء بمكة قدمت المدينة فنزلت على امرأة تضحك النساء بالمدينة فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال الارواح فذكره اه ويشكل عليه ان الحافظ في الفتح ذكر قصة المرأة هذه بلفظ آخر برواية مسند ابي يعلى عن عمرة قالت كانت امرأة بمكة مزاحة فنزلت على امرأة مثلها بالمدينة فبلغ ذلك عائشة فقالت صدق حبي سمعته صلى الله عليه وسلم فذكر مثله اه وفيه ان الاول من حديث سلمان والثاني من حديث عائشة ولا يبعد عندي ايضا ان يمثل هذا الاصل بباب المؤمن ياكل في معى واحد فان هذه الترجمة بوب لها البخاري بابين ويشكل على الشراح تكرار الترجمة واختلفت التوجيهات في التكرار حتى مال كثير منهم الى غلط الناسخ ولا يبعد عندي ان الامام اشار باحدى الترجمتين الى امر مختص ببعض الوقائع قال الحافظ وقع في مسلم عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ضافه ضيف وهو كافر فشرب حلاب سبع شياه ثم انه اصبح فاسلم فامر له بشاة فشرب حلابها ثم اخرى فلم يستتمها الحديث وهذا الرجل يشبه ان يكون جهجاه الغفاري فاخرج ابن ابي شيبة وابو يعلى وغيرهما عنه انه قدم في نفر من قومه يريدون الاسلام فحضروا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما سلم قال لياخذ كل رجل بيد جليسه فلم يبق غيري وكنت رجلا عظيما طويلا لا يقدم علي احد فذهب بي رسول الله صلى الله عليه وسلم الى منزله فحلب لي عنزا فاتيت عليه ثم آخر حتى حلب لي سبعة اعنز فاتيت عليها ثم اتيت بصنيع برمة فاتيت عليها فقالت ام ايمن اجاع الله من اجاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مه يا ام ايمن اكل رزقه ورزقنا على الله فلما كانت الليلة الثانية وصلينا المغرب صنع ما صنع في التي قبلها فحلب لي عنزا ورويت وشبعت فقالت ام ايمن اليس هذا ضيفنا قال انه اكل في معى واحد الليلة وهو مؤمن واكل قبل ذلك في سبعة امعاء الكافر ياكل في سبعة امعاء والمؤمن ياكل في معى واحد ثم ذكر قصة اخرى بنحوها فلا يبعد عندي ان الامام البخاري اشار باحدى الترجمتين الى وقعة مخصوصة في ذلك۔

الخامس والخمسون ما تقدم ايضا في كلام الحافظ من المقدمة ورقمت عليه الحادي عشر ولفظه وربما اكتفى احيانا بلفظ الترجمة التي هي لفظ حديث لم يصح على شرطه واورد معها اثرا او آية فكانه يقول لم يصح في الباب شئ على شرطي وللغفلة من هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر انه ترك الكتاب بلا تبييض اه قلت وبذلك جزم في باب فضل العلم وقول الله تعالى يرفع الله الذين الآية اذ قال بعد ذكر اقوال الشراح الآخر وعن بعض اهل العراق انه تعمد بعد الترجمة عدم ايراد الحديث اشارة الى انه لم يثبت فيه شئ على شرطه والذي يظهر لي ان هذا محله حيث لم يورد فيه آية ولا اثرا اما اذا اورد فهو اشارة منه الى ما ورد في تفسير تلك الآية وانه لم يثبت فيه شئ على شرطه وما دلت عليه الآية كاف في الباب اه وقريب من ذلك ما قال الحافظ في باب صدقة العلانية وقوله عز وجل الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية الى قوله ولا هم يحزنون قال سقطت هذه الترجمة للمستملي وثبتت للباقين وبه جزم الاسماعيلي ولم يثبت فيها

لمن اثبتها حديث وكانه اشار الى انه لم يصح فيها على شرطه شئ اھ وقلت قريبا من ذلك لان لفظ الترجمة ليس لفظ حديث وكذا قوله باب صدقة الكسب والتجارة لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم الآية ولم يذكر فيه حديثا كانه لم يجده على شرطه وترجم بباب زكوة البقر ولم يذكر في الباب حديثا نصا على ذلك حكى الحافظ عن الزين بن المنير لم يذكر في الباب شيئا مما يتعلق بنصابها لكون ذلك لم يقع على شرطه اھ وترجم باب العدل بين النساء ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء الاية ولم يذكر فيه حديثا كانه لم يجده على شرطه قال الحافظ وقد اخرج الاربعة عن عائشة رضـ ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم بين نسائه فيعدل الحديث وهذا الاصل ضد الاصل الاول والفرق بين هذا الاصل والاصل الثامن ايضا واضح فان المذكور في الثامن كان ذكر الحديث بخلاف الترجمة وههنا عدم ذكر الحديث اشارة الى انه لم يجد فيه حديثا على شرطه كما رأيت في كلام الحافظ وايضا الفرق بين هذا وبين التاسع والثلثين ايضا واضح فان المذكور فيه كان امرين والاستدلال فيه كان لاحد الجزئين فقط كما تقدمت امثلته.

(تقييد الاحاديث المطلقة)

السادس والخمسون ما قال الحافظ في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببعض بكاء اهله عليه الخ قال هذا تقييد من المصنف لمطلق الحديث وحمل منه لرواية ابن عباس المقيدة بالبعضية على رواية ابن عمر المطلقة كما ساقه في الباب عنهما وتفسير منه للبعض المبهم في رواية ابن عباس بانه النوح اھ وهذا غير الاصل الخامس فان التطبيق بين الروايتين غير حمل المطلق على المقيد لان فيه بقاء الحديث المقيد على حاله وتقييد الحديث المطلق بخلاف حمل الحديثين معا على محمل وهذا معروف عند المشائخ وبذلك الاصل اخذ الحافظ في باب ما جاء في غسل البول اذ قال قال ابن بطال اراد البخاري ان المراد بقوله في رواية الباب كان لا يستتر من البول بول الناس لا بول سائر الحيوان فلا يكون فيه حجة لمن حمله على العموم في بول جميع الحيوان وكانه اراد الرد على الخطابي حيث قال فيه دليل على نجاسة الابوال كلها ومحصل الرد ان العموم في رواية من البول اريد به الخصوص لقوله من بوله او الالف واللام بدل من الضمير اھ ويمكن ان يدخل في هذا الاصل باب الصدقة باليمين وكانه اشار بالترجمة الى تقييد الاحاديث المطلقة باليمين للروايات المقيدة.

(باب بلا ترجمة رجوع الى الاصل)

السابع والخمسون ما هو المعروف على السنة المشائخ ان الباب بلا ترجمة كثيرا ما يكون رجوعا الى الاصل واخذ بذلك الحافظ في باب بلا ترجمة بعد باب فضل ربنا لك الحمد اذ قال كذا للجميع بلا ترجمة الا للاصيلي فحذفه والراجح اثباته لان الاحاديث المذكورة فيه لا دلالة فيها على فضل ربنا لك الحمد الا بتكلف فالاولى ان يكون بمنزلة الفصل من الباب الذي قبله كما تقدم في عدة مواضع وذلك انه لما قال اولا باب ما يقول الامام ومن خلفه الخ وذكر فيه قوله صلى الله عليه وسلم اللهم ربنا لك الحمد استطرد الى ذكر فضل هذا القول بخصوصه ثم فصل بلفظ باب لتكميل الترجمة الاولى فاورد بقية ما ثبت على شرطه مما يقال في الاعتدال اھ ويدخل في ذلك ايضا باب بلا ترجمة بعد باب قطع الشجر والنخل فانه ذكر في هذا الباب حديث رافع بن خديج ولا تعلق له بقطع الشجر اصلا فهو رجوع الى ما قبله من باب المزارعة وهو باب اذا قال اكفني الخ ويدخل في ذلك ايضا باب بلا ترجمة بعد باب حديث الخضر مع موسى عليه السلام فان المذكور بعد الباب الثاني لما لم يكن له تعلق ما بقصة الخضر بل كان له تعلق بقصة موسى عليه السلام وبني اسرائيل نبه على ذلك بباب بلا ترجمة رجوعا الى الاصل ونظائره كثيرة في الصحيح وهذا غير الاصل العشرين والفرق بينهما واضح فان المذكور في العشرين كالفصل لما سبق فان مؤداه ان له تعلقا بالباب السابق ويميز عنه بالباب لنوع من الفرق بخلاف هذا فانه رجوع الى الباب الذي تقدم قبل ذلك وهكذا الفرق بين هذا الاصل وبين الخامس والعشرين والسابع والثلثين ظاهر.

(الاشارة الى حديث في تفسير الآية)

الثامن والخمسون ما يستنبط من كلام الحافظ في باب قوله عز وجل واذ صرفنا اليك نفرا من الجن الآية ان الامام البخاري اشار بذكر الآية الى حديث في تفسيرها اذ قال لم يذكر المصنف في هذا الباب حديثا واللائق به حديث ابن عباس الذي تقدم في صفة الصلوة في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى عكاظ واستماع الجن لقرائته وقد اشار اليه المصنف بالآية التي صدر بها هذا الباب اھ وقال ايضا في باب امور الايمان وقول الله عز وجل ليس البر ان تولوا وجوهكم الآية وجه الاستدلال بهذه الآية ومناسبتها لحديث الباب تظهر من الحديث الذي رواه عبد الرزاق وغيره ان ابا ذر سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان فتلا عليه ليس البر الآية اھ وقال ايضا في باب فضل العلم وقول الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم الآية بعد ذكر اقوال الشراح الاخر والذي يظهر لي ان هذا اي الذي قالته الشراح محله حيث لم يورد فيه آية ولا اثرا اما اذا اورد آية او اثرا فهو اشارة منه الى ما ورد في تفسير تلك الآية وانه لم يثبت فيه شئ على شرطه اھ وقال ايضا في باب صدقة الكسب والتجارة لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انفقوا الآية هكذا اورد هذه الترجمة مقتصرا على الآية بغير حديث وكانه اشار الى ما رواه شعبة عن الحكم عن مجاهد في هذه الآية قال من التجارة الحلال الى آخر ما بسطه وقال العيني في باب قوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون وجه ادخال هذه الترجمة في ابواب الاستسقاء لان هذه الآية فيمن قالوا الاستسقاء بالانواء على ما روى عبد بن حميد الكشي في تفسيره فذكر الحديث عن ابن عباس بسنده.

(الاشارة الى مبدأ الحكم)

التاسع والخمسون ما ظهر لهذا الفقير الى مغفرة ربه ان الامام البخاري كثيرا ما يذكر في مبدأ الكتاب ما يدل على مبدأ الحكم المذكور في الكتاب كما قال في مبدأ كتاب الصلوة باب كيف فرضت الصلوة في الاسراء وقال ابن عباس حدثني ابو سفيان في حديث هرقل الخ قال الحافظ وفيه اشارة الى ان الصلوة فرضت بمكة قبل الهجرة لان ابا سفيان لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة الى الوقت الذي اجتمع فيه بهرقل لقاء يتهيأ له معه ان يكون آمرا له بطريق الحقيقة اھ وترجم الامام البخاري في مبدأ كتاب الوضوء باب ما جاء في قول الله تعالى واذا قمتم الى الصلوة وبسط الحافظ الاختلاف الكثير في تفسير الآية ومبدأ حكم الوضوء وقال في ذيل ذلك وتمسك بالآية من قال ان الوضوء اول ما فرض بالمدينة الى آخر ما بسطه وترجم كتاب التيمم وذكر فيه حديث بدء التيمم مفصلا وترجم في مبدأ كتاب الجمعة باب فرض الجمعة لقول الله تعالى واذا نودي للصلوة الآية. قال الحافظ استدلال البخاري بهذه الآية على فرضية الجمعة سبقه اليه الشافعي في الام واختلف في وقت فرضيتها فالاكثر على انها فرضت بالمدينة وهو مقتضى ما تقدم ان فرضيتها بالآية المذكورة وهي مدنية اھ قلت وهذا وان كان مخالفا للحنفية فانها فرضت عندهم بمكة لكن الامام البخاري ليس بمقلد للحنفية فاشارته بتلك الآية الى ما هو المختار عنده واضح وترجم بكتاب الزكوة وذكر في مبدأه ايضا حديث ابن عباس في قصة هرقل وعلى ما تقدم قريبا في كلام الحافظ في مبدأ الصلوة يستأنس ههنا ايضا الاشارة الى مبدأ فرضيتها وقال في مبدأ كتاب الحج باب وجوب الحج وقول الله عز وجل ولله على الناس الآية ففيه اشارة الى فرضية الحج بعد الهجرة ردا على من قال بفرضيتها قبل الحج لان سورة آل عمران مدنية وبدأ كتاب الصوم بباب وجوب صوم رمضان وقول الله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الآية قال الحافظ اشار بذلك الى مبدأ فرض الصيام اھ قلت والبقرة ايضا مدنية ولا يلتبس عليك هذا الاصل بالاصل التاسع ولا بالرابع والخمسين فان الاصول الثلثة متمايزة.

(الترجمة المثبتة للترجمة السابقة)

الستون ما يظهر من التدبر في تراجمه انه قد يذكر ترجمة لاثبات الترجمة السابقة فهي تكون مثبتة بكسر الموحدة لا بفتحها حتى يحتاج لها الى دليل وقد جزم بذلك السندي ايضا كما تقدم من كلامه في الاصل السابع واوضح السندي في هذا الاصل باب اذا قال احدكم آمين كما تقدم وهو الاوجه عندي في هذه الترجمة وكذا يدخل في هذا الاصل عندي التراجم الواردة في باب وجوب الثياب من قوله ومن صلى ملتحفا في ثوب واحد فان الشراح اضطربوا في اثباتها بالحديث واتوا لذلك توجيهات عديدة لاثباتها ولدفع التكرار عنها فان هذه الترجمة ستاتي قريبا مستقلا وليست الترجمة عندي مثبتة بفتح الموحدة حتى يقال فيها ما قالوا بل هي مثبتة بكسر الموحدة لوجوب الثياب وكذلك قوله ومن صلى في الثوب الذي يجامع فيه مثبت لما سبق فلا يحتاج لاثباته الى دليل وهكذا قوله وامر النبي صلى الله عليه وسلم ان لا يطوف بالبيت عريان يشكل عليه بوجهين احدهما عدم ثبوته بالحديث الوارد في الباب الثاني ان المسئلة من كتاب الحج وسياتي في محله باب لا يطوف بالبيت عريان وعلى ما اخترته في ذلك من انه ليس بمقصود بالذكر بل ذكره مبالغة في وجوب الثياب للصلوة فانه صلى الله عليه وسلم منع الطواف بالبيت عريانا والطواف بالبيت صلوة حكما فكيف بالصلوة حقيقة وهكذا ترجم الامام البخاري باب فضل استقبال القبلة وذكر فيه قوله يستقبل باطراف رجليه القبلة واورد عليه بوجوه منها عدم الثبوت وايضا اي تعلق لاستقبال الاطراف بفضل الاستقبال واشد منها ان الترجمة ستاتي مستقلة في محلها في صفة الصلوة وتزدل الاشكالات كلها على ما اخترته من ان الترجمة مثبتة لفضل الاستقبال بانه اذا رعى الاستقبال في اطراف الرجلين ايضا فما بال استقبال الوجه واما اثباتها فسياتي في محلها من صفة الصلوة وهكذا ترجم الامام البخاري باب هل ينبش قبور المشركين الخ وذكر فيه وما يكره من الصلوة في القبور ويشكل هذا الجزء على الشراح جدا لوجهين الاول عدم الثبوت بالحديث الوارد فيه والثاني التكرار فانه سياتي قريبا باب كراهية الصلوة في المقابر ووجهوا الدفع هذين الايرادين بوجوه عديدة بعيدة عندي من دقة نظر الامام البخاري ومنشأ الايرادات كلها انهم رضي الله عنهم اجمعين جعلوا عطفه على قوله هل ينبش وجعلوه ترجمة مستقلة فاشكل الامر عليهم والاوجه عند هذا العبد الفقير الى رحمة ربه انه معطوف على لفظ قول النبي صلى الله عليه وسلم تحت اللام فهو دليل للترجمة السابقة اي ينبش قبور المشركين لقوله صلى الله عليه وسلم ولما يكره من الصلوة في القبور وهو واضح عندي ولا يرد عليه حينئذ ايراد اصلا حتى يحتاج لدفعه الى توجيهات ولا يذهب عليك ان لفظة هل في الترجمة بمعنى قد عند الشراح وهو في معناه عند هذا العبد الضعيف كما تقدم في الاصل الثاني والثلثين.

(تغيير سياق التراجم على حديث)

الحادي والستون ما ظهر ايضا لهذا المبتلى بالسيئات غفر الله له الزلات ان الامام البخاري قد يغير سياق التراجم على الاحكام الواردة في الاحاديث على نسق واحد مثلا ورد في الاوقات المنهية عن الصلوة فيها الروايات على سياقين احدهما النهي عن الصلوة عند الطلوع والغروب مطلقا كما في حديث ابن عباس عن عمر رضـ ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة بعد الصبح حتى تشرق الشمس وبعد العصر حتى تغرب وهكذا ورد في روايات عديدة والسياق الثاني ما ورد عن ابن عمر رضـ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلوتكم طلوع الشمس ولا غروبها واورد الامام البخاري رضـ السياقين معا في صحيحه لكنه ترجم على النهي عند الطلوع بالاطلاق فقال باب الصلوة بعد الفجر حتى ترتفع وترجم على الثاني باب لا تتحرى الصلوة عند غروب الشمس. ولم يتعرض لذلك الشراح الا ما افاده الشيخ قدس سره في اللامع انه رضـ نبه بذلك الى اختلاف المذاهب ومال السندي الى توجيه احاديث التحري الى احاديث الاطلاق والاوجه عندي ان ذلك فعله الامام البخاري قصدا وتنبيها على انه لم يرد في احاديث الصلوة عند الطلوع ما يخالف حديث النهي فرجح في ذلك احاديث الاطلاق ووقع في الصلوة بعد العصر ما سياتي في باب ما يصلى بعد العصر من ثبوت الصلوة بعد العصر على شرط البخاري فرجح الامام في الجزء الاول اي الفجر احاديث النهي مطلقا ورجح في الجزء الثاني احاديث التحري وهكذا روى الامام البخاري رضـ عن ابن عباس قال امر النبي صلى الله عليه وسلم ان يسجد على سبعة اعظم ولا يكف شعره ولا ثوبه بسياق واحد في الفعلين وغير الامام البخاري سياق الترجمتين فترجم باب لا يكف شعرا وباب لا يكف ثوبه في الصلوة تنبيها على الاختلاف في الثاني هل هو مقيد بالصلوة اولا كما بسط في الشروح وهكذا ورد في الاحاديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يجد النعلين فليلبس الخفين ومن لم يجد ازارا فليلبس سراويل هكذا ورد في روايات عديدة ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الامرين على سياق واحد وغير الامام البخاري سياق الترجمتين فترجم اولا باب لبس الخفين للمحرم اذا لم يجد النعلين وترجم ثانيا باب اذا لم يجد الازار فليلبس السراويل

وحملوا ذلک علی تفنن الامام رضی اللہ عنہ ولیس کذلک بل لما کان لبس الخفین لمن لم یجد النعلین اختیاراان شاء لبس وان شاء لم یلبس ولا مانع فی الاحتفار ترجم علیہ الامام البخاری ما یدل علی الجواز۔ وکان لبس السراویل لمن لا یجد الازار حتما واجبا لوجوب ستر العورۃ ترجم علی ذلک بلفظ فلیلبس الدال علی الوجوب ونظائر ہذا الاصل الذی خاطری بوعذہ کثیرۃ فی الصحیح تظہر من التدبر فی تراجمہ مثلا ترجم باب فضل الصلوۃ فی مسجد مکۃ والمدینۃ وذکر فیہ حدیث شد الرحال الی ثلثۃ مساجد ولم یذکر فی الترجمۃ الصلوۃ ببیت المقدس مع کونہا فی الحدیث ثم ترجم باب مسجد بیت المقدس ولم یذکر فی الترجمۃ لفظ الصلوۃ وذکر فیہ ایضا حدیث شد الرحال الی ثلثۃ مساجد ومثلا ترجم باب الجمع فی السفر بین المغرب والعشاء مطلقا ولم یقیدہ بقید وترجم للجمع بین الظہر والعصر مفصلا بترجمتین فترجم باب یؤخر الظہر الی العصر اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس ثم ترجم باب اذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس صلی الظہر ثم رکب والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ لیس ہذا محلہا وغرضی من ذلک التنبیہ علی تغیر سیاق التراجم علی الاحکام الواردۃ فی الاحادیث بنسق واحد کما ترجم باب اجر الخادم اذا تصدق بامر صاحبہ غیر مفسد ثم ترجم باب اجر المرأۃ اذا تصدقت الخ فقید الاولی بامر صاحبہ دون الثانیۃ مع اتحاد سیاق الروایۃ من التراجم الکثیرۃ فی الصحیح تظہر بادنی تامل ویقرب من ذلک الاصل وان لم یکن داخلا فیہ تغیر التراجم فی الخطب اذ ترجم فی الجمعۃ باب استقبال الناس الامام اذا خطب فی العید استقبال الامام الناس فی خطبۃ العید وفی الاستسقاء باب استقبال القبلۃ فی الاستسقاء ووجوہ کلہا واضحۃ۔

الثانی والستون ما ظہر ایضا ان الامام البخاری طالما یغیر الترتیب الوجودی لمصلحۃ شحذ الاذہان لیتدبر فی ذلک الناظر ولم ار من نبہ علی ذلک الاصل من کلام المشائخ المذکورین فی الفائدۃ الثانیۃ مثالہ انہ ترجم باب الاذان بعد الفجر علی الاذان قبل الفجر قال الزین ابن المنیر قدم المصنف ترجمۃ الاذان بعد الفجر علی ترجمۃ الاذان قبل الفجر فخالف الترتیب الوجودی لان الاصل فی الشرع ان لا یؤذن الا بعد دخول الوقت فقدم ترجمۃ الاصل علی ما ندر عنہ واشار ابن بطال الی الاعتراض علی الترجمۃ بانہ لا خلاف بینہ وبین الائمۃ وانما الخلاف فی جوازہ قبل الفجر والذی یظہر لی ان مراد المصنف بالترجمتین ان یبین ان المعنی الذی کان یؤذن لاجلہ قبل الفجر غیر المعنی الذی کان یؤذن لاجلہ بعد الفجر وان الاذان قبل الفجر لا یکتفی بہ عن الاذان بعدہ کذا فی الفتح وہذا ہو الوجہ عندی ان الاذان بعد الفجر لما کان اصل اذان الصلوۃ بخلاف الاذان قبل الفجر فانہ لم یکن للصلوۃ بل لمصالح اخر الواردۃ فی الاحادیث قدم الذی ہو الاصل ومن ذلک الاصل انہ قدم الرواتب البعدیۃ علی الرواتب القبلیۃ سوی رکعتی الفجر فانہ رض ترجم اولا باب التطوع بعد المکتوبۃ ثم ترجم باب الرکعتین قبل الظہر ونبہ علی ذلک الحافظ اذ قال باب التطوع بعد المکتوبۃ ترجم اولا بما بعد المکتوبۃ ثم ترجم بعد ذلک بما قبل المکتوبۃ اھ کذا قال ولم یذکر الحافظ لہ وجہا والاوجہ عندی ان الامام البخاری نبہ بذلک علی الاختلاف فی ترتیب الافضلیۃ فی الرواتب بعد اتفاقہم علی ان راتبۃ الفجر آکدہا ولذا قدمہا الامام البخاری ثم اختلفوا فی الرواتب الباقیۃ کما بسط الاختلاف فی ذلک فی الاوجز وترجم باب الصلوۃ بعد الجمعۃ وقبلہا قدم البعد علی القبل بخلاف باب الصلوۃ قبل العید وبعدہا قال الحافظ قال ابن المنیر فی الحاشیۃ کانہ یقول الاصل استواء الظہر والجمعۃ حتی یدل دلیل علی خلافہ قال وکانت عنایتہ بحکم الصلوۃ بعدہا اکثر ولذلک قدمہ فی الترجمۃ علی خلاف العادۃ فی تقدیم القبل علی البعد اھ ووجہ العنایۃ المذکورۃ ورود الخبر فی البعد صریحا دون القبل اھ ویقرب من ذلک انہ رض قدم نوم المرأۃ فی المسجد علی نوم الرجال وکان مقتضی الظاہر عکسہ ولم یتعرض لذلک الشراح والاوجہ عندی انہ رض فعل ذلک قصدا لان الجواز فی المرأۃ کان البعد لاحتمال الفتنۃ والطمث وغیر ذلک ویقرب من ذلک ایضا ما قال الحافظ اذ قال قدم الامام البخاری الآیۃ التی من سورۃ المائدۃ علی الآیۃ التی من سورۃ النساء لدقیقۃ وہی ان اللفظ التی فی المائدۃ فاطہروا فیہا اجمال واللفظ التی فی سورۃ النساء حتی تغتسلوا فیہا تصریح بالاغتسال وبیان للتطہیر المذکور الی آخرہ قال الحافظ وکذلک قدم باب الابراد بالظہر وہو صفۃ من صفات الاوقات علی باب وقت الظہر وعندی فی ذلک دقیقۃ تاتی فی ہامش اللامع فی محلہ وہکذا اخر باب زکوۃ البقر عن زکوۃ الابل والغنم فانہ ترجم اولا للابل ثم للغنم ثم ترجم لزکوۃ البقر وکان حقہا التوسط قال الزین بن المنیر اخرہا لانہا اقل وجودا ونصبا ولم یذکر فی الباب شیئا مما یتعلق بنصابہا لکون ذلک لم یقع علی شرطہ وترجم فی کتاب الصوم باب الحائض تترک الصوم والصلوۃ علی خلاف الحدیث فقد قدم فی الحدیث الصلوۃ علی الصوم وغیر ذلک من التراجم الکثیرۃ

الثالث والستون انہ رض طالما یدخل الباب الاجنبی بین الابواب لمناسبۃ للتنبیہ علی لطیفۃ یرشد الناظر الی التدبر فی ذلک مثالہ انہ رض ادخل باب الجہاد من الایمان بین باب قیام لیلۃ القدر من الایمان وباب تطوع قیام رمضان من الایمان قال الحافظ اورد ہذا الباب بین قیام لیلۃ القدر وبین قیام رمضان وصیامہ فاما مناسبۃ ایرادہ معہا فی الجملۃ فواضح لاشتراکہا فی کونہا من خصال الایمان واما ایرادہ بین ہذین البابین مع ان تعلق احدہما بالآخر ظاہر فلنکتۃ لم ار من تعرض لہا بل قال الکرمانی صنیعہ ہذا دال علی ان النظر مقطوع عن غیر ہذہ المناسبۃ یعنی اشتراکہا فی کونہا من خصال الایمان قال الحافظ بل قیام لیلۃ القدر وان کان ظاہر المناسبۃ لقیام رمضان لکن للحدیث الذی اوردہ فی باب الجہاد مناسبۃ بالتماس لیلۃ القدر حسنۃ جدا لان التماس لیلۃ القدر تستدعی محافظۃ زائدۃ ومجاہدۃ تامۃ ومع ذلک فقد یوافقہا اولا وکذلک المجاہد یلتمس الشہادۃ ویقصد اعلاء کلمۃ اللہ وقد یحصل لہ ذلک اولا فتناسبا فی ان فی کل منہما مجاہدۃ وفی ان کلا منہما قد یحصل المقصود الاصلی لصاحبہ اولا فالقائم لالتماس لیلۃ القدر ماجور فان وافقہا کان اعظم اجرا والمجاہد لالتماس الشہادۃ ماجور فان وافقہا کان اعظم اجرا اھ ویدخل فی ذلک الاصل عندی باب احتساب الآثار بین باب فضل التہجیر الی الظہر وباب فضل صلوۃ العشاء فی الجماعۃ والاوجہ عندی انہ رض ذکر باب الاحتساب بعد باب فضل التہجیر تنبیہا علی انہ لا ینبغی لہ تطویل الاقدام والسعی لشدۃ الحر فانہ ینافی الوقار والسکون فی المشی الی الصلوۃ بل ینبغی لہ ان یمشی بتقارب الاقدام علی ہیئۃ السکون والوقار المطلوبین المامور فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سمعتم الاقامۃ فامشوا الی الصلوۃ وعلیکم السکینۃ والوقار ولا تسرعوا الحدیث اخرجہ البخاری فی باب ما ادرکتم فصلوا وغیر ذلک من الروایات العدیدۃ المختلفۃ فی کون الوقار والسکون مامورین فی المشی الی الصلوۃ وقد ترجم ابو داؤد باب الہدی فی المشی الی الصلوۃ واخرج فیہ عن کعب بن عجرۃ مرفوعا النہی عن التشبیک لمن خرج عامدا الی الصلوۃ وعن رجل من الانصار قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا توضأ احدکم فاحسن الوضوء ثم خرج الی الصلوۃ لم یرفع قدمہ الیمنی الا کتب اللہ عز وجل لہ حسنۃ ولم یضع قدمہ الیسری الا حط اللہ عز وجل عنہ سیئۃ فلیقرب احدکم او لیبعد الحدیث فترجم الامام البخاری بباب الاحتساب تنبیہا علی تقارب الخطی الموجب لکثرۃ الاجر۔ ویدخل فی ہذا الاصل عندی ادخال باب قولہ تعالی وتزودوا الآیۃ بین ابواب مواقیت الحج تنبیہا علی ان التقوی مطلوب فی سفر الحج کلہ لکنہ فیما بین المواقیت اشد اہتماما۔ وہکذا عندی توسیط باب صوم الدہر بین ابواب الحقوق داخل فی ہذا الاصل۔ وہکذا ادخال باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین ابواب النہی عن شق الجیوب والحلق وغیرہما۔ ویقرب من ذلک الاصل عندی فصل الابواب العدیدۃ بین بابی الاستماع الی الخطبۃ یوم الجمعۃ والانصات یوم الجمعۃ والامام یخطب فان الجدیر باتباع الآیۃ وہی قولہ تعالی فاستمعوا لہ وانصتوا کان ان یذکر البابان متصلا لکن الامام البخاری رض لعلہ اشار بالتفریق بینہما الی انہما حکمان مستقلان الاول للقریب والثانی للبعید عن الامام ولذا بعد الباب الثانی عن الاول ویستانس ذلک من کلام شیخ المشائخ فی تراجمہ اذ قال باب الانصات الخ عقد المؤلف الباب السابق لاستماع الخطبۃ وہذا الباب للانصات وقت الخطبۃ اذ لا تلازم بینہما لان من یکون بعیدا عن الامام لا یجب الاستماع علیہ انما یجب الانصات اھ وتراجم ابواب الوضوء جلہا داخلۃ عندی فی ہذا الاصل وما اورد الشراح جلہم علی الامام البخاری من عدم المناسبۃ بین ابواب الوضوء لیس بصحیح عندی بل کلہا متناسبۃ فیما بینہا الا انہ رض علی دابہ فی النظر الی الدقائق ینبہ بذلک الی نکات لطیفۃ جدیدۃ بشان تفنن البخاری مثلا اوردوا علی باب غسل الوجہ بالیدین بانہ فی غیر محلہ ولیس کذلک بل الغرض منہ التنبیہ علی تکمیل الباب السابق بان الاسباغ قد یتم بمعاونۃ الیدین ولا یحتاج الی کثرۃ الماء فلذا قیدہ بغرفۃ واحدۃ وہکذا اوردوا علی باب التسمیۃ بان حقہ کان التقدیم علی الباب السابق ولیس کذلک عندی بل ہو فی محلہ وانما اراد البخاری منہ التسمیۃ عند الدخول فی الخلاء ولذا قدمہ علی باب ما یقول عند الخلاء والوضوء عندی لم یشرع بعد وہکذا اوردوا علی باب غسل الاعقاب فانہ فی غیر محلہ جدا ولیس کذلک عندی بل ذکرہ بعد المضمضۃ اشارۃ الی ندب الغرغرۃ فی المضمضۃ ولیس باب منہا الا ولہ مناسبۃ لطیفۃ بالمحل الذی ذکرہ فیہ البخاری الا انہ اذا ذکر مسئلۃ فی محل مناسبۃ لا یعیدہا مرۃ اخری فی محلہ تحرزا عن التکرار فلللہ درہ ما ادق نظرہ وسیاتی شیء من ذلک فی اول ابواب الوضوء فی ہامش اللامع ولا یلتبس علیک ہذا الاصل بالسابع والستین۔

والرابع والستون ما ظہر لہذا الفقیر ایضا ان الامام البخاری قد یغیر لفظ الحدیث فی الترجمۃ لبدیعۃ یرشد الیہا الناظر شحذا لذہنہ فی انواع الاستخراج من الحدیث مثلا ورد فی الحدیث ولفظہ للبخاری من غدا الی المسجد وراح اعد اللہ لہ نزلہ من الجنۃ کلما غدا او راح وترجم علیہ فی نسخۃ الفتح وغیرہ باب فضل من غدا الی المسجد ومن راح قالوا ہذہ الترجمۃ اقرب اوضح لموافقۃ سیاق الحدیث لکن النسخ التی بایدینا فیہا باب فضل من خرج الی المسجد ومن راح وہذا السیاق اوجہ عندی واجدر بشان البخاری وغیر لفظ غدا الوارد فی الحدیث بلفظ خرج فی الترجمۃ لبدیعۃ وہی ان المعروف فی اللغۃ الغدوۃ المضی من بکرۃ النہار والرواح من الزوال وعلی ہذا فمقتضی الحدیث فضل من اکثر الخروج الی المسجد لکن الغدو قد یطلق علی الخروج مطلقا کما ہو معروف والرواح قد یطلق علی الرجوع قال الحافظ باب فضل من غدا الی المسجد ومن راح ہکذا للاکثر موافقا للفظ الحدیث فی الغدو والرواح ولابی ذر بلفظ خرج بدل غدا وعلی ہذا فالمراد بالغدو الذہاب وبالرواح الرجوع اھ قلت وہذا الذی ارادہ البخاری عندی واشار بذلک الی الفضل فی الخروج الی المسجد والرجوع منہ وکانہ اوما بذلک الی ما اخرجہ مسلم وابو داؤد واللفظ لہ عن ابی بن کعب رض قال کان رجل لا اعلم احدا من الناس ممن یصلی القبلۃ من اہل المدینۃ ابعد منزلا من المسجد من ذلک الرجل وکان لا تخطئہ صلوۃ فی المسجد فقلت لو اشتریت حمارا ترکبہ فی الرمضاء والظلمۃ فقال ما احب ان منزلی الی جنب المسجد فنمی الحدیث الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسألہ عن ذلک فقال اردت یا رسول اللہ ان یکتب لی اقبالی الی المسجد ورجوعی الی اہلی اذا رجعت فقال اعطاک اللہ ذلک کلہ انطاک اللہ ما احتسبت کلہ اجمع وعزاہ السیوطی فی الدر الی ابن ابی شیبۃ واحمد وعبد بن حمید ومسلم وابی داؤد وابن ماجۃ وابن مردویہ ولفظہ فقال یا رسول اللہ کیما یکتب اثری وخطای ورجوعی الی اہلی واقبالی وادباری فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعطاک اللہ ذلک کلہ واعطاک ما احتسبت اجمع فہذا الحدیث لما لم یکن علی شرط البخاری اشار الیہ بالتغیر فی سیاق الترجمۃ ولا التباس بین ہذا الاصل وبین الاصل الثالث والاربعین۔

الخامس والستون ما ہو الظاہر من النظر الی تراجم البخاری والروایات الواردۃ فی ہذہ التراجم ان البخاری کثیرا ما یورد الروایات المتضمنۃ لاحکام عدیدۃ لکنہ لا یاخذ بجملتہا فیترجم علی بعضہا دون بعض مثلا اخرج روایۃ صدقۃ الفطر وذکر فیہا صاعا من طعام وصاعا من شعیر وصاعا من تمر وصاعا من اقط وغیر ذلک ترجم لتلک الانواع مستقلا ولم یترجم للاقط قال الحافظ کان البخاری اراد بتفریق ہذہ التراجم الاشارۃ الی ترجیح التخییر فی ہذہ الانواع الا انہ لم یذکر الاقط وہو ثابت فی حدیث ابی سعید وکانہ لا یراہ مجزئا فی حال وجدان غیرہ کقول احمد وحملوا الحدیث علی ان من کان یخرجہ کان قوتہ اذ ذاک او لم یقدر علی غیرہ اھ وقال العینی ولما کان حدیث ابی سعید الخدری مشتملا علی خمسۃ اصناف وضع لکل صنف ترجمۃ غیر الاقط تنبیہا علی جواز التخییر

بین ہذہ الاشیاء فی دفع الصدقۃ ولم یذکر الاقط کانہ لایراہ مجزئًا عند وجود غیرہ کما ہو مذہب احمد اھ وانت خبیر بان الوارد فی الحدیث ذکر الاقط علی منوال الاصناف الاخر وترجم البخاری للجمع بین المغرب والعشاء مطلقا ولم یفصل الترجمتین فی الجمع بین الظہرین ولم یترجم لہما کالجمع بین العشائین واغفل عن ذلک لما فظ علی رأیہ لکونہ خلاف مسلکہ وکذلک لم یترجم بباب الصلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اواخر التشہد مع اخراجہ روایات الصلوۃ فی کتاب الدعوات کثیرا ولم یترجم بتعدد الرکوع فی ابواب الکسوف مع تخریجہ روایۃ التعدد بل الروایۃ التی ذکرہا فی باب الصلوۃ فی کسوف الشمس من مستدلات الحنفیۃ فی عدم التعدد وتخلص الحافظ عن ذلک لکونہ خلاف مسلکہ بقولہ ابتدأ البخاری ابواب الکسوف بالاحادیث المطلقۃ فی الصلوۃ بغیر تقیید بصفۃ اشارۃ منہ الی ان ذلک یعطی اصل الامتثال وان کان ایقاعہا علی الصفۃ المخصوصۃ عندہ افضل اھ وانت تری ای مانع کان للامام الہمام عن التنبیہ علی اختیار الافضل منہ وہکذا لم یذکر قنوت الفجر فی ابواب صلوۃ الفجر بل ذکر القنوت فی الوتر وہل ہذا الا ایماء منہ انہ یری القنوت فی الوتر دون الفجر۔

السادس والستون ماظہر لی ایضا ان لبعض تراجمہ قد یکون تفصیلا لما اجمل اولًا فحینئذ لایحتاج الی توجیہ تلک التراجم المفصلۃ واثبات غرض خاص بہا مثلا ترجم اولا باب وجوب القراءۃ للامام والماموم فی الصلوات کلہا فی الحضر والسفر ومایجہر فیہا ومایخافت ثم ذکر الابواب الکثیرۃ تفصیلا لذلک الباب فلا یحتاج الی اثبات غرض لکل باب ولا یرد ماورد واعلی الامام فی بعض الابواب انہ لا فائدۃ فی ذکر ہذا الباب مثلا ترجم بعد ذلک باب الجہر فی المغرب وباب الجہر فی العشاء وقال الحافظ فی باب الجہر فی المغرب اعترض الزین بن المنیر علی ہذہ الترجمۃ والتی بعدہا بان الجہر فیہما لاخلاف فیہ وہو عجیب لان الکتاب موضوع لبیان الاحکام من حیث ہی ولیس ہو مقصورا علی الخلافیات اھ وانت خبیر بانہم اذا اجمعوا علی دقائق تراجم البخاری وعلی ان فقہ الامام فی تراجمہ وان تراجمہ لاتکون مثل تراجم الکتب الاخر لمجرد اثبات الاحکام فلا عجب فی ایراد الزین بن المنیر وقد اقر بذلک الحافظ بمواضع من شرحہ وحکی العینی فی باب لایقبل اللہ صدقۃ من غلول عن ابن المنیر عادۃ البخاری الاستدلال بالخفی وترک الجلی وتقدم فی الفائدۃ الثالثۃ من الفصل الثانی عن الحافظ ان الامام البخاری رأی انہ لایخلیہ من الفوائد الفقہیۃ والنکت الحکمیۃ فاستخرج بفہمہ من المتون معانی کثیرۃ الی آخر ماتقدم وحکی فیہ عن الشیخ محی الدین لیس مقصود البخاری الاقتصار علی الاحادیث فقط بل مرادہ الاستنباط منہا والاستدلال لابواب ارادہا وغیر ذلک من اقاویل العلماء ان غرض البخاری من تالیفہ لیس مجرد ذکر الروایات بل غرضہ دقائق الاستنباط فالتفصی عندی عن ایراد الزین بن المنیر ان ہاتین الترجمتین لیستا بمستقلتین بل ہما تفصیلان لما اجمل اولا وہکذا ترجم اولا باب فرض مواقیت الحج والعمرۃ وہو جدیر لشان البخاری لعدۃ ابحاث فی ذلک ثم فصل ذلک بابواب المواقیت للبیلاد فلا یحتاج حینئذ الی اثبات وجہ جدید لمیقات اہل المدینۃ او اہل نجد او غیر ذلک وکذلک ترجم باب قول اللہ تعالی فمن کان مریضا الآیۃ ثم فصل ذلک فی عدۃ ابواب ولا ینافی ذلک ان فی بعض ہذہ التراجم المفصلۃ ایضا اشارات وتنبیہات ذکرہا اہتماما بشانہا والا فالغرض کان تفصیلا لما اجمل اولا لئلا یرد علی الامام الہمام ما اوردوا فی ہذہ التراجم من عدم الفائدۃ بذکرہا۔

السابع والستون ماظہر لہذا الفقیر ایضا ان الامام البخاری قد یذکر التراجم فی غیر محلہا مثلا ذکر بابی السجود فی ابواب الثیاب وذکر بابی الثیاب فی ابواب صفۃ السجود وحملت الشراح ذلک علی وہم الامام او غلط النساخ قال الحافظ فی ابواب الثیاب قولہ باب اذا لم یتم السجود کذا وقع عند اکثر الرواۃ ہذہ الترجمۃ وحدیث حذیفۃ فیہا والترجمۃ الآتیۃ وحدیث ابن بحینۃ فیہا موصولا ومعلقا ولم یقع عند المستملی شیء من ذلک وہو الصواب لان جمیع ذلک سیاتی فی مکانہ اللائق بہ وہو ابواب صفۃ الصلوۃ ولولا انہ لیس من عادۃ المصنف اعادۃ الترجمۃ وحدیثہا معا لکان یمکن ان یقال مناسبۃ الترجمۃ الاولی لابواب ستر العورۃ الاشارۃ الی ان من ترک شرطا لاتصح صلوتہ کمن ترک رکنا ومناسبۃ الترجمۃ الثانیۃ الاشارۃ الی ان المجافاۃ فی السجود لاتستلزم عدم ستر العورۃ فلا تکون مبطلۃ للصلوۃ وفی الجملۃ اعادۃ ہاتین الترجمتین ہہنا وفی ابواب السجود الحمل فیہ عندی علی النساخ بدلیل سلامۃ روایۃ المستملی من ذلک وہو حفظہم اھ والی ذلک مالت الشراح عامۃ وقال شیخ المشائخ فی تراجمہ قولہ باب اذا لم یتم السجود نقل عن الفربری ان بعض اوراق الکتاب کان غیر ملتصق بالکتاب فوقع الخطاء من بعض النساخ فی الحاق تلک الاوراق فالحقوہا فی غیر الموضع الذی ارادہ المصنف الحاقہا فیہ فی نفسہ وہذا الباب فی ہذا المقام من ہذا القبیل وکذا الابواب الآتیۃ لانہا فی الحقیقۃ من ابواب صفۃ الصلوۃ فاحفظ اھ وانت خبیر بان ما اوردہ الحافظ من تکرار الترجمۃ والحدیث یتمشی فی بابی السجود لکن لا یتمشی فی بابی الثیاب فانہ ترجم فی صفۃ السجود بباب عقد الثیاب وشدہا الخ وبباب لایکف ثوبہ فی الصلوۃ فان ہذین البابین لم یتکرر الاترجمۃ ولا حدیثا فبقی الایراد بذکرہما فی صفۃ السجود وما افادہ شیخ المشائخ یشکل علیہ ایضا انہ لو کان الامر کما حکی عن الفربری کانت الترجمتان فی موضع واحد لافی موضعین وایضا یشکل علیہ وعلی ما قالہ الحافظ ایضا تغیر الترتیب فی الترجمتین فانہ قدم فی ابواب الثیاب باب اذا لم یتم السجود واخرہ باب یبدی ضبعیہ بخلاف ما فی صفۃ السجود فانہ قدم فیہا الثانی واخر الاول فالظاہر عندی ان ذلک کلہ من بدائع دقائق البخاری فعل کل ذلک عمدا للطائف لیس ہذا محلہ وسیاتی شیء منہا فی ہامش اللامع وہکذا ذکر الامام البخاری فی اواخر صفۃ الصلوۃ باب ماجاء فی الثوم النیئ والبصل والکراث الخ واورد علیہ ان محلہ کان فی ابواب المساجد وہکذا ترجم بعد ذلک باب وضوء الصبیان الخ واوردوا علیہ ایضا ان محلہ کان کتاب الطہارۃ لا ابواب صفۃ الصلوۃ والاوجہ عندی ان الامام البخاری لم یذکر الباب الاول فی ابواب المساجد اشارۃ الی ان المنع منہ لایختص بالمساجد وترجم بالثانی ہہنا افرادا لمسائل الصبیان لکونہم غیر مکلفین فذکر احکامہم المتفرقۃ من الطہارۃ والصلوۃ وحضورہم العید والجنائز فی باب واحد فہو بمنزلۃ باب مسائل شتی افرد احکامہم المتعلقۃ بالصلوۃ فی باب واحد وجعلہ تتمۃ للصلوۃ لان الابواب الآتیۃ تتعلق بصلوات خاصۃ من الجمعۃ والعیدین وغیرہما وسیاتی شیء من ذلک فی ہامش اللامع وہکذا جاد فی ترتیب ہذہ الابواب من ذکر احکام الرجال ثم الصبیان ثم النساء علی ترتیب صفوفہم فی الصلوۃ وعلی ہذا الاصل حمل شیخ المشائخ فی تراجمہ باب القنوت قبل الرکوع وبعدہ اذ قال ہذا الباب فی الاصل من متعلقات ابواب صلوۃ الفجر لان الاحادیث الواردۃ انما تدل علی القنوت فیہا وایرادہ ہہنا باعتبار ان بعض العلماء قال بالقنوت فی الوتر اھ کذا افاد قدس سرہ وقد عرفت فیما سبق ان ہذا الباب عندی داخل فی الاصل الخامس والستین نعم یقرب من ہذا الاصل باب الامر باتباع الجنائز فانہ ذکرہ فی مبدأ کتاب الجنائز والمیت لم یغسل بعد ولم یکفن فکیف الامر باتباعہ وسیاتی فی محلہ باب فضل اتباع الجنائز فالاوجہ عندی ان المراد بالاتباع فی مبدأ الکتاب لیس المشی خلف الجنازۃ لئلا یرد ما تقدم من ذکرہ فی غیر محلہ بل المراد فیہ الاہتمام بتجہیزہ والمبادرۃ فی غسلہ وتکفینہ کما یقال الجیش یتبع السلطان ای یتوخی موافقتہ وان تقدم کثیر منہم فی المشی والرکوب کما حمل علیہ الحدیث القسطلانی مجیبا للحنفیۃ اذا استدلوا بالحدیث علی ان المشی خلفہا افضل۔ وعلی ہذا فلا یرد علی الامام البخاری ایضا انہ ذکر الامر باتباعہا فی اولہا والفضل فی اتباعہا بعد ابواب کثیرۃ لان المراد بالاتباع فی الثانی المشی خلفہا فذکرہ فی محلہ والمراد بالاتباع فی اول الکتاب غیر المشی وہذا وان کان مخالفا لما اختارہ الحنفیۃ الا ان البخاری لیس بمقلد لہم وہذا الاصل غیر الاصل الثانی والاربعین والثالث والستین فبین الثلثۃ فرق واضح لاتلتبس علیک احدہا بالاخری۔

الثامن والستون ان الامام البخاری رحمہ اللہ قد لایجزم فی الترجمۃ بالحکم شحذا للاذہان لمجرد الاحتمال الناشیٔ من غیر دلیل فکانہ ینبہ الناظر علی ان تدبیر نظرہ ویسبق فکرہ فی الاحتمالات الناشیۃ من النصوص مثلا ترجم باب اذا اشتد الحر یوم الجمعۃ ولم یذکر فیہ حکما واورد فیہ حدیث انس یقول کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوۃ یعنی الجمعۃ وقد اخرج قبل ذلک عن انس رضی اللہ عنہ قال کنا نبکر بالجمعۃ ونقیل بعد الجمعۃ قال الحافظ لم یجزم المصنف بحکم الترجمۃ للاحتمال الواقع فی قولہ یعنی الجمعۃ لاحتمال ان یکون من کلام التابعی او من دونہ وہو ظن ممن قالہ والتصریح عن انس فی الروایۃ الماضیۃ انہ کان یبکر بہا مطلقا الی آخر ما بسطہ الحافظ وقال ایضا فی باب الصلوۃ قبل العید وبعدہا اورد فیہ اثر ابن عباس انہ کرہ الصلوۃ قبل العید وحدیثہ المرفوع فی ترک الصلوۃ قبلہا وبعدہا ولم یجزم بحکم ذلک لان الاثر یحتمل ان یراد بہ منع التنفل او نفی الراتبۃ وعلی المنع فہل ہو لکونہ وقت کراہۃ او لاعم من ذلک ویؤید الاول الاقتصار علی القبل واما الحدیث فلیس فیہ مایدل علی المواظبۃ فیحتمل اختصاصہ بالامام دون الماموم او بالمصلی دون البیت وقد اختلف السلف فی جمیع ذلک اھ کذا افاد وکانہ حمل عدم الجزم بالحکم علی الاحتمالات الواردۃ فی الاثر والحدیث کما صرح بذلک لکن الاوجہ عندی ان ہذا الباب من الاصل الخامس والثلثین فان الحافظ اقر بنفسہ اختلاف السلف فی جمیع ذلک وقال الحافظ ایضا فی باب اذا اسلمت المشرکۃ او النصرانیۃ تحت الذمی او الحربی ولم یجزم بالحکم لاشکالہ بل اورد الترجمۃ مورد السوال فقط وقد جرت عادتہ ان دلیل الحکم اذا کان محتملا لایجزم بالحکم اھ قلت ولہذا الاصل ایضا نظائر فی الصحیح وہذا غیر الاصل الرابع اذ عدم الجزم فیہ کان لاختلاف الروایات وغیر الاصل الخامس والثلثین ایضا لان عدم الحکم فیہ کان لاختلاف العلماء فی ذلک وکذا غیر السابع والاربعین اذ فیہ عدم الجزم للتوسع فلا التباس بین الاصول الثلثۃ۔

التاسع والستون من عادۃ البخاری المطردۃ فی کتابہ ذکر الاضداد فی الکتب کما ذکر فی کتاب الایمان ابواب الکفر والنفاق قال الحافظ فی باب کفران العشیر بعد نقل بدیعۃ عن ابن العربی فی تخصیصہ من بین الذنوب یؤخذ من کلامہ مناسبۃ ہذہ الترجمۃ لامور الایمان وذلک من جہۃ کون الکفر ضد الایمان اھ وذکر فی کتاب الاستسقاء باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم اجعلہا سنین کسنی یوسف قال العینی فان قلت ما وجہ ادخال ہذا الباب فی ابواب الاستسقاء قلت للتنبیہ علی انہ کما شرع الدعاء فی الاستسقاء للمؤمنین کذلک شرع الدعاء بالقحط علی الکاذبین لان فیہ اضعافہم وہو انفع للمسلمین اھ وکذا قال الحافظ وزاد لما فیہ من نفع الفریقین باضعاف عدد المؤمنین ورقۃ قلوبہم لیبذلوا للمؤمنین وقد ظہر من ثمرۃ ذلک التجاؤہم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یدعو لہم برفع القحط کما فی الحدیث الثانی ویمکن ان یقال ان المراد ان مشروعیۃ الدعاء علی الکافرین فی الصلوۃ تقتضی مشروعیۃ الدعاء للمؤمنین فیہا فثبت بذلک صلوۃ الاستسقاء خلافا لمن انکرہا اھ قلت ولایحتاج الی ہذہ التوجیہات عندی لما علم من دابہ ذکر الاضداد فان بضدہا تتبین الاشیاء وقد اخرج البخاری فی اول الجنائز عن عبد اللہ بن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مات یشرک باللہ دخل النار وقلت انا من مات لایشرک باللہ شیئا دخل الجنۃ فہذا استدلال منہ رضی اللہ عنہ بالضد واستنباط بالحدیث حکم خلافہ۔

السبعون من دابہ المطرد فی صحیحہ انہ اذا کان فی حدیث واحد امر عدیدۃ او النہی عن امور عدیدۃ یترجم لکل من ذلک ترجمۃ مستقلۃ تنبیہا علی استقلال کل ذلک من المامورات او المنہیات مثلا ورد فی الحدیث لیس منا من ضرب الخدود وشق الجیوب ودعا بدعوی الجاہلیۃ فترجم الامام لکل من تلک الامور تراجم مستقلۃ وہکذا ورد فی حدیث ابی سعید الخدری کنا نخرج زکوۃ الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعیر او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبیب فترجم الامام لکل من تلک ترجمۃ مستقلۃ غیر الاقط ولم یذکر للاقط عندی للاصل الخامس والستین والا فلا وجہ لترکہ من جملۃ الواردۃ فی الحدیث وہکذا ترجم فی کتاب البیوع بجمیع اجزاء حدیث الرباء ونظائر ذلک فی کتاب اللباس عدیدۃ **وہذا** آخر ما اکتفیت بہ من الاصول المفصلۃ رعایۃ لعدد السبعین المرعیۃ فی کثیر من الاحادیث والا فدقائق استنباطہ واصول تراجمہ کثیرۃ غیر ما تقدم

(الترجم فی غیر محلہا)

(ذکر الاضداد)

(التراجم مستقلۃ علی اجزاء الحدیث الواحد)

(عدم الجزم لتوسع الامر)

كالفرق بين المترجم له والمترجم به كما اشار اليه الحافظ في باب يهوي بالتكبير حين يسجد وكاختيار اهون الامرين والاخذ بالاستصحاب واطلاق احد اللفظين على الآخر لغة كاطلاق الحيض على النفاس وغير ذلك يظهر لمن سهر الليالي للخوض في بحر اللآلي ومع ذلك كم من تراجم له لا يروي الغليل ما قيل فيها من الاقاويل وان اكثر العلماء فيها من التعاليل كباب من بدأ بالحلاب والطيب وباب فضل صلوة الفجر والحديث وباب ميمنة المسجد والامام وغير ذلك من التراجم الصعبة وان اخترعت فيها ايضا نكات اتباعا للاسلاف شكر الله سعيهم وجزاهم عني وعن سائر طلبة البخاري احسن الجزاء۔

الفائدة الرابعة في الوجوه العامة الشائعة على السنة المشائخ المسطورة في الشروح من غلط النساخ او الوهم من الامام البخاري او عدم تبييضه للكتاب لما قد اخترمته المنية قبل التبييض او وصل الرواة لما كان في الاصل من البياضات وغير ذلك من الامور التي اضطروا اليها عند العجز عن التوافق بين الترجمة والحديث ولم يظهر لهذا العبد الضعيف الفقير الى رحمة ربه العليا شئ من ذلك فما من ترجمة من التراجم في البخاري الا وهو داخل في اصل ما من الاصول السبعين المذكورة في الفائدة الثالثة الا انه لما كانت هذه الامور معروفة عند الشراح والمشائخ افردت ذكرها في فائدة مستقلة وقد تقدم في اول الفائدة الثانية ما حكى الحافظ في المقدمة عن الشيخ محي الدين انه لم يقع في بعض التراجم شئ من الحديث وغيره وقد ادعى بعضهم انه صنع ذلك عمدا وغرضه ان يبين انه لم يثبت عنده حديث بشرطه في المعنى الذي ترجم عليه ومن ثم وقع من بعض من نسخ الكتاب ضم باب لم يذكر فيه حديث الى حديث لم يذكر فيه باب فاشكل فهمه على الناظر فيه وقد اوضح السبب في ذلك الامام الباجي المالكي اذ حكى عن المستملي انه قال انتسخت البخاري من اصله الذي كان عند الفربري فرأيت فيه اشياء لم تتم واشياء مبيضة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم لها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال الباجي ومما يدل على صحة هذا القول ان رواية المستملي والسرخسي والكشميهني وابي زيد المروزي مختلفة بالتقديم والتاخير مع انهم انتسخوا من اصل واحد وانما ذلك بحسب ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة او رقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه اليه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين او اكثر من ذلك متصلة ليس بينها احاديث قال الباجي وانما اوردت هذا لما عني به اهل بلدنا من طلب معنى يجمع بين الترجمة والحديث وتكلفهم من ذلك من تعسف التاويل ما لا يسوغ قال الحافظ وهذه قاعدة حسنة يفزع اليها حيث يتعسر وجه الجمع بين الترجمة والحديث اھ مختصرا. تقدم كلامه هذا في اول الفائدة الثانية من هذا الفصل وذكرت في هامشه ما اورد القسطلاني عليه اذ قال وهذا الذي قاله الباجي فيه نظر من حيث ان الكتاب قرئ على مؤلفه ولا ريب انه لم يقرأ عليه الا مرتبا مبوبا فالعبرة بالرواية لا بالمسودة التي ذكر صفتها اھ قلت ويؤيد ذلك ايضا ما قال القسطلاني في ترجيح نسخة اعتمد عليها في شرحه ولقد عول الناس عليه في روايات الجامع لمزيد اعتنائه وضبطه ومقابلته على الاصول المذكورة وكثرة ممارسته له حتى ان الحافظ شمس الدين الذهبي حكى عنه انه قابله في سنة واحدة احدى عشرة مرة الى آخر ما بسط من الاهتمام في المقابلة والتصحيح ويؤيد الباجي ما قال شيخ المشائخ في تراجمه في باب اذا لم يتم السجود ونقل عن الفربري ان بعض اوراق الكتاب كان غير ملتصق بالكتاب فوقع الخطأ من بعض النساخ في الحاق تلك الاوراق فالحقوها في غير الموضع الذي اراد المصنف الحاقها فيه في نفسه وهذا الباب في هذا المقام من هذا القبيل اھ وقال الحافظ في باب طول القيام في صلوة الليل وقد اخرج فيه البخاري حديث السواك استشكل ابن بطال دخوله في هذا الباب فقال لا مدخل له ههنا لان التسوك في صلوة الليل لا يدل على طول الصلوة قال ويمكن ان يكون ذلك من غلط الناسخ فكتبه في غير موضعه او ان البخاري اعجلته المنية قبل تهذيب كتابه فان فيه مواضع مثل هذا تدل على ذلك اھ وقد تقدم في الفائدة السادسة من الفصل الثاني ما قالوا في التراجم الخالية عن الاحاديث ان البخاري اراد كتابة الحديث ولم يتفق له لعوارض او لم يجد على شرطه فيه اھ وقال الحافظ في باب يعكفون على اصنام لهم وقد اخرج البخاري فيه حديث جابر رض كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نجني الكباث الحديث ولا تعلق له بالترجمة فقال والذي يهجس في خاطري انه كان بين التفسير وبين الحديث بياض اخلي لحديث يدخل في الترجمة والترجمة تصلح لحديث جابر ثم وصل ذلك كما في نظائره اھ وقال الكرماني في باب فضل العلم واقتصر فيه البخاري على الآية ولم يذكر فيه حديثا قال فان قلت هذا ترجمة الباب فاين ما هذا ترجمته اذ لم يذكر فيه حديثا اصلا فضلا عما يدل على المترجم عليه قلت قال بعض الشاميين بوب البخاري الابواب وذكر التراجم وكان يلحق بالتدريج اليها الاحاديث المناسبة لها فلم يتفق له ان يلحق الى هذا الباب ونحوه شيئا منها اما لانه لم يثبت عنده حديث يناسبه بشرطه واما لامر آخر وقال بعض اهل العراق ترجم ولم يذكر فيه شيئا قصدا منه ليعلم انه لم يثبت في ذلك شئ عنده اھ وقال الحافظ في الباب المذكور فان قيل لم لم يورد في هذا الباب شيئا من الحديث فالجواب انه اما ان يكون اكتفى بالآيتين الكريمتين واما بيض له ليلحق فيه ما يناسبه فلم يتدبر واما اورد فيه حديث ابن عمر الآتي بعد باب رفع العلم ويكون وضعه هناك من تصرف بعض الرواة وفيه نظر ونقل الكرماني عن بعض اهل الشام نذكر ما تقدم من قوله ثم قال والذي يظهر لي ان هذا محله حيث لا يورد فيه آية ولا اثرا اما اذا اورد آية او اثرا فهو اشارة منه الى ما ورد في تفسير تلك الآية وانه لم يثبت فيه شئ على شرطه وما دلت عليه الآية كاف في الباب الى ان الاثر الوارد في ذلك يقوى به طريق المرفوع وان لم يصل في القوة الى شرطه اھ وذكر العيني ما حكى الكرماني عن بعض الشاميين والعراقيين ثم قال وهذا كله كلام غير سديد لا طائل تحته الى آخر ما قاله وقال القسطلاني اكتفى المصنف بهاتين الآيتين لان القرآن العظيم اعظم الادلة او لانه لم يقع له حديث من هذا النوع على شرطه او اخترمته المنية قبل ان يلحق بالباب حديثا يناسبه لانه كتب الابواب والتراجم ثم كان يلحق فيها ما يناسبها من الحديث على شرطه فلم يقع له شئ من ذلك اھ وسياتي قريبا في اللامع ما اختاره القطب الگنگوهي في الباب المذكور وفي هامشه ما اختاره

هذا العبد الفقير الى مغفرة ربه والغرض من سرد هذه الاقاويل اجوبتهم العامة في امثال هذه المواقع مثل انه من تصرف الرواة او كان بياضا فلم يتفق له او اخترمته المنية من قبل التبييض او تنبيها على انه لم يجد فيه شيئا على شرطه وقد عرفت فيما سبق انه ليس عندي شئ من ذلك بل كل التصرفات فعله البخاري عمدا وكل ذلك داخل في اصل ما من الاصول السبعين المتقدمة في الفائدة الماضية اھ ما في مقدمة اللامع۔

ثم اعلم ان شيخ الهند رحمه الله ذكر في آخر تراجمه اشارات الى التراجم التي ليس لها حديث مسند وجعلها ثلاثة انواع وهذا تعريبه لقد ذكرت في مواقع كثيرة مع الباب ترجمة فقط بدون ذكر الحديث المسند فهذه سنعبر عنها بالتراجم المجردة وقد ذكر الشراح المحققون في هذه ايضا عدة احتمالات فحيثما تاتي التراجم المجردة يحومون حولها ولكن الذي يظهر بعد الخوض والفحص ان التفصيل فيها احق بالقبول فنقول ان التراجم المجردة نوعان اولهما التراجم التي ذكرت في ذيلها آية او حديث او قول احد وان لم يذكر فيها حديث مسند فهذه نسميها التراجم المجردة غير المحضة ونظائرها كثيرة في الكتاب وثانيها التراجم التي لم يذكر في ذيلها شئ يعني كما انه لم يذكر في ذيلها حديثا مسندا فكذلك لم يات باية آية او حديث او اثر فما هي الا دعوى فقط دون اي شئ آخر فهذه نرى ان نسميها التراجم المجردة المحضة وهذه نظائرها قليلة جدا. وتوجد في القسم الثاني اي التراجم المجردة المحضة بعض الابواب جعل فيها المؤلف رحمه الله نفس الآيات ترجمة للباب فاصبحت الآن التراجم المجردة ثلاثة انواع۔

الاول التراجم المجردة غير المحضة والثاني التراجم المجردة المحضة التي جعلت فيها الآيات القرآنية ترجمة وهذه نسميها التراجم المحضة الصورية. والثالث التراجم المجردة المحضة وهي التي جعل المؤلف رحمه الله فيها قول نفسه (اي دعواه) ترجمة وهذه نسميها التراجم المحضة الحقيقية واقول بعد هذا التفصيل ان القسم الاول اعني التراجم المجردة غير المحضة بما انه يذيلها بآية او حديث او قول مسند صالح للاحتجاج به فكل من هذه كاف جدا لاثبات المدعى فظاهر انه لا ينتظر من المؤلف شئ آخر لاثبات دعواه حتى يكون الاتيان بدليل آخر ضروريا فلا اشكال اذا مطلقا على اكتفاء المؤلف بالدلائل المذكورة وكذا القسم الثاني يعني التراجم المحضة الصورية وان كان في الظاهر انه لم يذكر بذيلها دليلا ما ولكن لما كانت الترجمة نفسها هي آية قرآنية وهي دليل فوق كل دليل فلا يحتاج لاثبات نفسه الى اي دليل آخر فهي في ظاهر النظر ترجمة محضة ولكنها في الحقيقة مصداق قولهم (دعوى دليلها نفسها) فهذا النوع من التراجم ينبغي ان تكون حالها بدون تكلف بل بالطريق الاولى مثل حال القسم الاول كما ذكرناه فمن ظن ان دعوى المؤلف في هذين القسمين من غير دليل فظنه فاسد بقي انه لم يذكر في هذين القسمين الحديث المسند كعادته المستمرة واكتفى بالآية ونحوها. فاعلم ان ذلك قد يكون لانه لم يجد حديثا على شرطه وقد يكون موجودا الا انه ذكره في مواضع آخر ولا يذكره حذرا عن التكرار وقد لا يذكر بقصد التمرين وتشحيذا للاذهان. والآن لم يبق الا النوع الثالث اي التراجم المحضة الحقيقية التي لم يذكر بذيلها اي دليل وهي بنفسها كذلك لا تعد حجة ولا دليلا فهي على الظاهر دعوى محضة لا دليل معها فنقول انا لم نجد مثل هذه التراجم بعد تقليب الاوراق مرة بعد اخرى الا في مواضع قليلة معدودة لا يبلغ عددها عشرا ويمكن ان يزاد على هذا العدد شئ ما لاحتمال قصور نظرنا ولاجل اختلاف النسخ ولكن على هذا يمكن ان ينقص ايضا ثم اكثر هذه التراجم ذكر الحديث المطابق لها صراحة اما في الباب السابق له او اللاحق به سوى عدة ابواب اثنان او اكثر من ذلك لم يظهر لنا الحديث المطابق لها في الابواب القريبة منها ولكنه موجود في الابواب البعيدة منها والراجح عندنا بعد ادارة النظر على ذلك ان المؤلف عمدا اقتنع في هذه المواضع بالتراجم المحضة واكتفى بتلك الاحاديث الموجودة في الابواب القريبة منها والبعيدة احترازا عن التكرار وتشحيذا للاذهان او لكليهما هذا ما عندنا من التفصيل والله اعلم بالصواب وبمراد العباد انتهى. ويقول العبد الفقير زكريا انه عندي ايضا كذلك فقد تفحصت فوجدت ان الابواب التي ليس بذيل تراجمها حديث فالاصل الكلي في اغلبها ان يكون الحديث المطابق له قريبا قبله او بعده كما سياتي ذلك في التراجم المفصلة في مواقعها ان شاء الله تعالى. والظاهر عندي ايضا ان الامام البخاري ترك الحديث ههنا تشحيذا للاذهان والله تعالى اعلم بالصواب وهذا جدول الابواب التي ذكرها شيخ الهند في تراجمه من الانواع الاربعة. وكتب شيخ الاسلام حضرة الحاج مولانا السيد حسين احمد المدني المبيض والطابع لهذه التراجم فقال ما تعريبه انه وجد في مسودات شيخ الهند فهرسا متضمنا للجداول الثلاثة الآتية وكتب قبله انه لم يتيسر له ابراز ما كان عنده من الرأي باجمعه مما يتعلق بتراجم البخاري واغراضها ولكن وجد في مسوداته فهرس قد اتى فيه اكثره على وجه الاجمال والرمز والاشارة وهذا الفهرس ينقسم ثلاثة اقسام فالقسمان الاولان (اي التراجم المجردة والتراجم غير المجردة) اشير فيهما الى مواضع التراجم برقم الصفحة والجلد بان جعل رقم الصفحة فوق علامة الصفحة وهي صعـ ورقم الجلد تحتها مثلا كتب بعد باب فضل الصدقة هكذا صعـ ١٦١/١ ومعناه ان هذا في الجلد الاول من البخاري على صعـ ١٦١ وهذا هو حال القسم الثاني من المسمى بالتراجم غير المجردة واما القسم الثالث اي الابواب بلا ترجمة فتجد بازاء بعض الابواب رمز ــ وبازاء بعضها رمز ــ ثم كتبها شيخ الهند قدس سره هكذا على وجه الرمز والاشارة ليبسطها ويفصلها اذا بلغ اليها وحان وقتها فالباب الذي رمز بازائه بـ (اي نقطة واحدة) فكان رأى شيخ الهند فيه ان المصنف ترك الترجمة لقصد التمرين وتشحيذا للاذهان والباب الذي رمز بازائه ـ (اي علامة بت فوقها نقطتان) فكان رأى الشيخ فيه انه تركت الترجمة فيه لكون الحديث الذي فيه يتعلق بالباب السابق وقد وجد في هذه المسودة رمز ـ (اي علامة بت فوقها ثلاث نقاط) وقد كتب فوقها لفظ الخطأ ولكن لم يوجد هذا الرمز في هذا الفهرس ومقصوده واضح وهو ان الباب الذي كتب بازاء هذا الرمز خطأ ولكن لا يتعين الخطأ ممن هو والذي ينساق اليه اذهاننا ان المراد به خطأ الناسخين وهذا القسم الثالث قد وضع رقم الجلد بازاء علامة الصفحة وكتب تحتها الابواب التي يوجد فيه هذا الباب وقد قدمت ان شيخ الهند قدس سره لم يكن

هذه النسخة مطبوعة بمصر فالذی کتبه فهو من تلک النسخة المصریة وقد وجدت فی هذا الفهرس ابواب بلا ترجمة لم یرقم لصفحاتها ولکن کتب بازائها رقم الجلد ولم یذکر رمز نقطة واحدة او اثنتین ووجهه ظاهر وقد کان سهلاً علی ان اعلم بعلامة الصفحات من النسخة المصریة ولکن لم اتجاسر علیه لامرین الاول انه لایمکن تعیین مقصد شیخ الهند قدس سره فی تلک الابواب المتروکة التراجم اکان یظنه متروک الترجمة لقصد التمرین او للتعلق بالباب المقدم والثانی ان قلة بضاعتی فی العلم لم یأذن لی ان اتصرف فی تصنیف الشیخ بنوع من التصرف و بالجملة ان هذه الرسالة ان لم یکن بدراً کاملاً لکونها لم تتم فلا اقل من ان یکون قمر عشرة لیال۔

حسین احمد مهاجر المدنی

جدول نمبر ١ — التراجم المجردة المحضة (التی لیس فیها حدیث ولا ذکر مع الترجمة شیئاً من الآیات او الآثار)

نمبر	الباب			
١	باب فضل الصدقة من کسب	ص ١٦١/١ عہ	ص ١٨٩/١ عہ	عہ هکذا فی تراجم شیخ الهند وهو صفحات النسخة المصریة م عہ وهی صفحات النسخة الهندیة لیست فی اصل الکتاب بل زدتها تسهیلاً
٢	باب التعجیل الی الموقف	ص ١٩٠/١	ص ٢٢٦/١	
٣	باب الخروج فی الفزع وحده	ص ١٠١/٢	ص ٤١٧/١	
٤	باب جوائز الوفد	ص ١٠٩/٢	ص ٤٢٩/١	
٥	باب ذکر مصعب بن عمیر	ص ١٨٥/٢	ص ٥٣٠/١	لیس هذا فی اصل النسخ الهندیة بل فی هامشه.
٦	باب اذا اعتق عبدا بینه وبین آخر	ص ٩٩/٤	ص ٩٩٤/٢	
٧	باب میراث العبد النصرانی ومکاتب النصرانی واثم من انتفی من ولده	ص ١٠٤/٤	ص ١٠٠١/٢	
٨	باب عمود الفسطاط تحت وسادته	ص ١٣٠/٤	ص ١٠٣٨/٢	
٩	باب اثم من قذف مملوکه (لیس فی محله)	ص ١٣٥/٤		

جدول نمبر ٢ — التراجم المجردة لکن جعل الآیة ترجمته

نمبر	الباب			
١	باب قول الله تعالی وابتلوا الیتامی	ص ٨١/٢	ص ٣٨٧/١	
٢	باب واذ صرفنا الیک نفرا من الجن	ص ١٣٦/٢	ص ٤٦٥/١	
٣	باب قول الله تعالی واذ قال ابراهیم رب اجعل الخ	ص ١٨٢/١	ص ٢١٦/١	
٤	باب واذ بوأنا لابراهیم الخ	ص ١٩٥/١	ص ٢٣٢/١	کذا فی نسخة الحاشیة وفی الاصل حدیث
٥	باب قول الله تعالی واذکر فی الکتاب موسی الخ	ص ١٤٧/٢	ص ٤٨٠/١	فی الاصل حدیث وفی الحاشیة باب آخر لم یذکر فیه حدیث)
٦	باب ان قارون کان من قوم موسی	ص ١٥١/٢	ص ٤٨٤/١	
٧	باب واسئلهم عن القریة التی الخ	ص ١٥١/٢	ص ٤٨٥/١	
٨	باب واضرب لهم مثلا اصحاب القریة الخ	ص ١٥٣/٢	ص ٤٨٧/١	
٩	باب قول الله تعالی ومن لم یستطع منکم الی غفور رحیم	ص ١١١/٤	ص ١٠١١/٢	
١٠	باب قول الله تعالی یا ایها الذین آمنوا الخ	ص ١١٤/٤	ص ١٠١٥/٢	
١١	باب قول الله تعالی وما کان لمؤمن ان یقتل الخ	ص ١١٥/٤	ص ١٠١٧/٢	
١٢	باب واذ قال موسی لقومه ان الله یامرکم الخ	ص ١٥٥/٢	ص ٤٨٣/١	
١٣	باب ام حسبت ان اصحاب الکهف والرقیم الخ	ص ١٥٧/٢	ص ٤٩٢/١	
١٤	باب قول الله تعالی ولو انهم صبروا الخ	ص ١١٧/٣	ص ٧١٨/٢	

جدول نمبر ٣ — التراجم غیر المجردة التی لیس فیها حدیث مسند لکن ذکر فی الترجمة آیة او حدیثا او اثرا۔

نمبر	الباب			
١	باب کیف کان بدء الحیض	ص ٤١/١	ص ٤٣/١	
٢	باب استواء الظهر فی الرکوع	ص ٩٤/١	ص ١٠٩/١	
٣	باب یستقبل باطراف رجلیه القبلة	ص ٩٧/١	ص ١١٢/١	
٤	باب صلوة الطالب والمطلوب راکبا وایماء	ص ١١١/١	ص ١٢٩/١	
٥	باب من صفق جاهلاً من الرجال الخ	ص ١٣٨/١	ص ١٦٢/١	
٦	باب الریاء فی الصدقة	ص ١٦١/١	ص ١٨٩/١	
٧	باب لایقبل الله صدقة من غلول	ص ١٦١/١	ص ١٨٩/١	
٨	باب صدقة العلانیة	ص ١٦٢/١	ص ١٩١/١	
٩	باب صدقة السر	ص ١٦٢/١	ص ١٩١/١	
١٠	باب المنان بما اعطی	ص ١٦٣/١	ص ١٩٢/١	
١١	باب المحصر وجزاء الصید	ص ٢٠٣/١	ص ٢٤٣/١	
١٢	باب قول النبی صلی الله علیه وسلم اذا توضأ فلیستنشق بمنخره الماء	ص ٢١٧/١	ص ٢٥٩/١	
١٣	باب امر النبی صلی الله علیه وسلم الیهود ببیع ارضیهم	ص ١٨/٢	ص ٢٩٧/١	
١٤	باب من رمی جمرة العقبة ولم یقف	ص ١٩٨/١	ص ٢٣٦/١	
١٥	باب الاهلال من البطحاء	ص ١٨٩/١	ص ٢٢٤/١	
١٦	باب اذا وقف فی الطواف	ص ١٨٥/١	ص ٢٢٠/١	
١٧	باب صدقة الکسب والتجارة	ص ١٦٥/١	ص ١٩٤/١	
١٨	باب من استاجر اجیرا فبین له الاجل الخ	ص ٢١/٢	ص ٣٠١/١	
١٩	باب فی الشرب	ص ٣١/٢	ص ٣١٦/١	فیه اختلاف بین المصریة والهندیة فی الترجمة وذکر الحدیث فلیحرر
٢٠	باب من اخر الغریم الی الغد	ص ٣٦/٢	ص ٣٢٣/١	
٢١	باب الانتصار من الظالم	ص ٤١/٢	ص ٣٣١/١	
٢٢	باب عفو المظلوم	ص ٤٢/٢	ص ٣٣١/١	
٢٣	باب اماطة الاذی	ص ٤٣/٢	ص ٣٣٤/١	
٢٤	باب ما جاء فی البینة علی المدعی	ص ٦١/٢	ص ٣٥٩/١	
٢٥	باب اذا وقف شیئاً فلم یدفعه الی غیره	ص ٧٩/٢	ص ٣٨٥/١	
٢٦	باب اذا قال داری صدقة لله	ص ٨٠/٢	ص ٣٨٢/١	
٢٧	باب قول الله تعالی ویسئلونک عن الیتامی	ص ٨١/٢	ص ٣٨٨/١	
٢٨	باب من غزا وهو حدیث عهد بعرس	ص ١٠١/٢	ص ٤١٦/١	
٢٩	باب من اختار الغزو بعد البناء	ص ١٠١/٢	ص ٤١٦/١	
٣٠	باب فاما منا بعد واما فداء	ص ١٠٥/٢	ص ٤٢٣/١	
٣١	باب هل للاسیر ان یقتل ویخدع الخ	ص ١٠٥/٢	ص ٤٢٣/١	
٣٢	باب قول النبی صلی الله علیه وسلم للیهود اسلموا تسلموا	ص ١١٠/٢	ص ٤٣٠/١	
٣٣	باب ما یعطی البشیر	ص ١١٢/٢	ص ٤٣٣/١	
٣٤	باب اذا قالوا صبأنا الخ	ص ١٢٤/٢	ص ٤٥٠/١	
٣٥	باب الموادعة من غیر وقت	ص ١٢٦/٢	ص ٤٥٢/١	
٣٦	باب فی النجوم	ص ١٢٧/٢	ص ٤٥٤/١	
٣٧	باب خلق آدم وذریته	ص ١٣٨/٢	ص ٤٦٨/١	وفی الهندیة فیه حدیث مسند فلیحرر
٣٨	باب قوله تعالی ولقد ارسلنا نوحاً الخ	ص ١٤٠/٢	ص ٤٧٠/١	وفی الهندیة فیه حدیث مسند فلیراجع النسخة المصر
٣٩	باب وان الیاس لمن المرسلین	ص ١٤٠/٢ عہ	ص ٤٧٠/١	عہ کذا فی الاصل
٤٠	باب قصة اسحق بن ابراهیم	ص ١٤٦/٢	ص ٤٧٨/١	
٤١	باب واذا جاءهم امر من الامن	ص ٤٥/٣	ص ٦٦٠/٢	
٤٢	باب الذین استجابوا لله والرسول الخ	ص ٤٧/٣	ص ٦٥٥/٢	
٤٣	باب ثم شهداءکم	ص ٥٠/٣	ص ٦٦٢/٢	
٤٤	باب تفسیر سورة المائدة	ص ٤٦/٣	ص ٦٦٢/٢	
٤٥	باب قال ابن عباس الخ	ص ٥٠/٣	ص ٦٨١/٢	
٤٦	باب قوله تعالی واعبد ربک الخ	ص ٦١/٣	ص ٦٨٣/٢	
٤٧	باب ما یحل من النساء وما یحرم	ص ١٤٩/٣	ص ٧٦٥/٢	
٤٨	باب قول الله تعالی ولاجناح علیکم فیما عرضتم الخ	ص ١٥١/٣	ص ٧٦٨/٢	
٤٩	باب العدل بین النساء	ص ١٦٠/٣	ص ٧٨٥/٢	
٥٠	باب اذا قال فارقتک الخ	ص ١٦٥/٣	ص ٧٩٢/٢	
٥١	باب لاطلاق قبل النکاح	ص ١٦٦/٣	ص ٧٩٣/٢	
٥٢	باب اذا قال لامرأته وهو مکره الخ	ص ١٦٦/٣	ص ٧٩٣/٢	
٥٣	باب الظهار	ص ١٦٩/٣	ص ٧٩٧/٢	وفی الهندیة فی الحاشیة باب الظهار وفی الاصل باب قد سمع الله الخ فلیلاحظ۔ اهـ
٥٤	باب واللائی یئسن	ص ١٧٢/٣	ص ٨٠١/٢	
٥٥	باب قوله تعالی والمطلقات الخ	ص ١٧٢/٣	ص ٨٠٢/٢	
٥٦	باب وقال الله تعالی والوالدات یرضعن الخ	ص ١٧٦/٣	ص ٨٠٧/٢	
٥٧	باب الطاعم الشاکر الخ	ص ١٨٥/٣	ص ٨٢٠/٢	
٥٨	باب اکل المضطر	ص ١٩٣/٣	ص ٨٣٢/٢	
٥٩	باب رفع الایدی فی الدعاء	ص ٦٥/٤	ص ٩٣٨/٢	
٦٠	باب الدعاء اذا هبط وادیا	ص ٦٨/٤	ص ٩٤٤/٢	
٦١	باب رؤیا یوسف	ص ١٤٧/٤	ص ١٠٣٥/٢	
٦٢	باب رؤیا ابراهیم	ص ١٤٧/٤ عہ	ص ١٠٣٥/٢	عہ کذا فی الاصل
٦٣	باب متی یستوجب الرجل القضاء	ص ١٤٤/٤	ص ١٠٦١/٢	

عہ [illegible] المصریة التی کانت عند شیخ الهند قدس سره [illegible] الصفحات [illegible] فی الاصل [illegible]

۶۴	باب ذکر اللہ بالامر الخ	ص۱۸۳/۴	ص۱۱۲۱/۲	
۶۵	باب فضل العلم	ص۱۳/۱	ص۱۴/۱	
۶۶	باب ماجاء فی العلم	ص۱۴/۱		لیست ہذہ الترجمۃ فی الہندیۃ
۶۷	باب العلم قبل القول والعمل	ص۱۵/۱	ص۱۶/۱	
۶۸	باب ماجاء فی قول اللہ تعالیٰ اذا قمتم الخ	ص۲۵/۱	ص۲۵/۱	ہکذا فی الحاشیۃ وفی الاصل باب الوضوء فلیلاحظ۔

جدول ۴ الابواب بلا ترجمۃ

#					
۱	باب	ایمان ص۷	۱	ت	ص۷ قبلہ باب علامۃ الایمان حب الانصار
۲	باب	ایمان ص۱۲	۱	ت	ص۱۲ قبلہ باب سؤال جبریل علیہ السلام
۳	باب	وضوء ص۳۱	۱	ت	ص۳۱ قبلہ باب استعمال فضل وضوء الناس
۴	باب	فی احکام البول ص۳۴	۱	ت	ص۳۵ قبلہ باب ماجاء فی غسل البول الخ
۵	باب	حیض ص۴۵	۱	ت	ص۴۷ قبلہ باب الصلوۃ علی النفساء وسنتہا
۶	باب	تیمم ص۴۸	۱	ت	ص۵۰ قبلہ باب التیمم ضربۃ
۷	باب	مواضع الصلوۃ ص۵۷	۱	ت	ص۶۲ قبلہ باب الصلوۃ فی البیعۃ
۸	باب	صلوۃ ص۶۰	۱	ت	ص۶۶ قبلہ باب ادخال البعیر فی المسجد
۹	باب	ابواب السترۃ ص۶۴	۱	ت	ص۷۲ قبلہ باب الصلوۃ بین السواری فی غیر جماعۃ
۱۰	باب	رکوع ص۹۵	۱	ت	ص۱۰۹ قبلہ باب فضل اللہم ربنا لک الحمد
۱۱	باب	جمعہ ص۱۰۴	۱	ت	ص۱۲۱ قبلہ باب فضل الجمعۃ
۱۲	باب	صلوۃ الخوف ص۱۱۱	۱	ت	ص۱۲۹ لیس فی الاصل باب ولکن فی الحاشیۃ فی الہندیۃ
۱۳	باب	صلوۃ اللیل ص۱۳۲	۱	ت	ص۱۵۴ قبلہ باب مایکرہ من ترک قیام اللیل الخ
۱۴	باب	جنائز ص۱۴۷	۱	ت	ص۱۷۲ قبلہ باب مایکرہ من النیاحۃ علی المیت
۱۵	باب	جنائز ص۱۵۸	۱	ت	ص۱۸۵ قبلہ باب ماقیل فی اولاد المشرکین۔
۱۶	باب	زکوۃ ص۱۶۲	۱	ت	ص۱۹۱ قبلہ باب فضل صدقۃ الشحیح الصحیح ہکذا فی اصل الہندیۃ وفی ہامشہ باب ای الصدقۃ افضل وہکذا فی المصریۃ
۱۷	باب	حج ص۱۶۵	۱	ت	ص۲۰۷ ہکذا فی ہامش الہندیۃ وفی اصلہا باب الصلوۃ بذی الحلیفۃ
۱۸	باب	فضائل المدینۃ ص۲۱۳	۱	ت	ص۲۵۳ فی ہذہ الصفحۃ بابان بلا ترجمۃ فی المصریۃ والہندیۃ کلیہما
۱۹	باب	صوم ص۲۱۸	۱	ت	ص۲۶۱ قبلہ باب اذا صام ایاماً من رمضان ثم سافر
۲۰	باب	مزارعۃ ص۲۹	۲	ت	ص۳۱۲ قبلہ باب قطع الشجر والنخل
۲۱	باب	مزارعۃ ص۳۰	۲	ت	ص۳۱۳ قبلہ باب اذا لم یشترط السنین فی المزارعۃ
۲۲	باب	مزارعۃ ص۳۱	۲	ت	ص۳۱۴ قبلہ باب من احیی ارضا مواتا
۲۳	باب	لقطہ ص۴۱	۲	ت	ص۳۲۹ قبلہ باب من عرف اللقطۃ
۲۴	باب	ہبہ ص۶۰	۲	ت	ص۳۵۷ قبلہ باب لایحل لاحد یرجع الخ
۲۵	باب	شہادات ص۶۶	۲	ت	ص۳۶۸ فی نسخۃ الحاشیۃ قبلہ باب من امر بانجاز الوعد
۲۶	باب	جہاد ص۱۰۶	۲	ت	ثلاثۃ ابواب ص۴۰۷ وص۴۲۴ وص۴۵۱
۲۷	باب	بدء الخلق ص۱۵۰	۲	ت	
۲۸	باب	ذکر بنی اسرائیل ص۱۵۷	۲	ت	ص۴۹۳ قبلہ باب حدیث الغار
۲۹	باب	مناقب ص۱۶۰	۲	ت	ص۴۹۶ قبلہ باب المناقب
۳۰	باب	ص۱۶۱	۲	ت	ص۴۹۷ قبلہ نسبۃ الیمن الی اسمٰعیل ع
۳۱	باب	مناقب ص۱۶۴	۲	ت	ص۵۰۱ قبلہ باب کنیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۳۲	باب	فضائل ابی بکر ص۱۷۵	۲	ت	ص۵۱۶ قبلہ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو کنت متخذاً خلیلاً
۳۳	باب	مناقب اسامۃ ص۱۸۴	۲	ت	ص۵۲۸ علی الحاشیۃ
۳۴	باب	ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ص۲۰۶	۲	ت	ص۵۶۱ قبلہ کیف آخی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین اصحابہ
۳۵	باب	مغازی ص۳	۳	ت	ص۵۶۴ قبلہ باب قول اللہ اذ تستغیثون
۳۶	باب	مغازی ص۵	۳	ت	ص۵۶۷ قبلہ باب فضل من شہد بدراً
۳۷	باب	مغازی ص۷	۳	ہہنا بہامش فی الاصل	ص۵۷۰ قبلہ باب شہود الملئکۃ بدراً
۳۸	باب	مغازی ص۱۶	۳	ت	ص۵۸۳ قبلہ باب مااصاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الجراح
۳۹	باب	مغازی ص۳۹	۳	ت	ص۶۱۵ قبلہ باب منزل النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم الفتح
۴۰	باب	مغازی ص۴۰	۳	ت	″ قبلہ باب مقام النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۴۱	باب	مغازی ص۵۶	۳	ت	ص۶۲۶ قبلہ باب وفد بنی تمیم
۴۲	باب	مغازی ص۶۰	۳	ت	ص۶۴۱ قبلہ باب وفاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۴۳	باب	شہادات ص۶۶	۲	ت	ص۳۶۷ قبلہ باب الیمین علی المدعی علیہ
۴۴	باب	فضائل مدینہ ص۲۱۲	۱	ت	ہذا مکرر تقدم علی ع۱۸ ولعلہ من الناسخ لانہ تقدم ہناک بابان بلا ترجمۃ فی ہذہ الصفحۃ
۴۵	باب	مغازی ص۶۱	۳	ت	ص۶۴۲ قبلہ باب بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم اسامۃ
۴۶	باب	سورۃ اقرأ ص۱۳۳	۲	ت	ص۷۳۹ قبلہ سورۃ اقرأ
۴۷	باب	نکاح ص۱۵۴	۳	ت	ص۷۷۴ قبلہ باب الصفرۃ للمتزوج
۴۸	باب	نکاح ص۱۵۹	۳	ت	ص۷۸۲ قبلہ باب لاتأذن المرأۃ
۴۹	باب	طلاق ص۱۶۵	۳	ت	ص۷۹۵ قبلہ باب شفاعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۵۰	باب	ہہنا بیاض فی الاصل	۳	ت	
۵۱	باب	طب ص۸	۴	ت	ص۸۵۱ قبلہ باب اللدود
۵۲	باب	لباس ص۲۳	۴	ت	ص۸۶۲ قبلہ باب خاتم الفضۃ
۵۳	باب	دعوات ص۶۳	۴	ت	ص۹۳۵ قبلہ باب التعوذ والقراءۃ عند النوم
۵۴	باب	رقاق ص۸۰	۴	ت	ص۹۶۳ قبلہ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعثت انا والساعۃ
۵۵	باب	فتن ص۱۳۹	۴	ت	ص۱۰۵۲ قبلہ باب الفتنۃ تموج کموج البحر
۵۶	باب	حیل ص۱۲۴	۴	ت	ص۱۰۳۰ قبلہ باب اذا غصب جاریۃ
۵۷	باب	فتن ص۱۳۹	۴	ت	ص۱۰۵۲ علی الحاشیۃ قبلہ باب بلا ترجمۃ
۵۸	باب	فتن ص۱۴۰	۴	ت	ص۱۰۵۴ قبلہ باب خروج النار
۵۹	باب	احکام ص۱۵۱	۴	ت	ص۱۰۷۲ قبلہ باب الاستخلاف
۶۰	باب	ص	۴		
۶۱	باب	ص	۴		
۶۲	باب	ص	۴		
۶۳	باب	ص	۴		اھ مافی تراجم شیخ الہند من الجداول الاربعۃ

ولایذہب علیک انی بسطت الکلام فی مقدمۃ الاوجز علی مقدمۃ علم الحدیث من تعریفہ (حدہ) وموضوعہ وشرفہ وفضلہ وبیان بدایۃ کتابۃ علم الحدیث واستمدادہ ومبادی العلم وذکرت فیہ احوال الامامین الہمامین ابی حنیفۃ ومالک من ترجمۃ الامام ابی حنیفۃ وبیان فضلہ وثناء الناس علیہ والبحث عن تابعیۃ الامام وبیان علو مرتبۃ فی الحدیث وبیان سبب قلۃ روایۃ علی الطریق المعروفۃ والرد علی مانقم علیہ وبیان مشائخہ وتلامذتہ وبیان مابنی علیہ مذہبہ وذکرت فیہا شرح الفاظ کثر استعمالہا فی کتب الحدیث وبیان مصطلحاتہم منہا المتن وقواعد الاثنا عشر ومنہا السند والاسناد والارسال وبیان المرسل وانواعہ وحکمہ من القبول والرد وبیان الفرق بین التحدیث والاخبار وطرق التحمل الاربعۃ والفرق بین مراتبہا وبیان التحویل وبیان المرفوع والموقوف والاثر واختلافہم فی قبول روایۃ المجہول وبیان قولہم امرنا کذا ونہینا عن کذا والروایۃ بالمعنی وبیان الموصول والمقطوع وغیر ذلک من الابحاث الکثیرۃ مما تتعلق بالحدیث وبسطت الکلام فی مقدمۃ اللامع علی ترجمۃ امیر المؤمنین فی الحدیث الامام البخاری من ولادتہ ووفاتہ واحوالہ التاریخیۃ سوی بیان مشائخہ وبیان سعۃ حفظہ ومناقبہ ومما ابتلی فیہ الامام البخاری وبیان رد مانقم علیہ لاسیما الکلام علی مسئلۃ خلق القرآن وبیان مسالک ائمۃ الحدیث من الاجتہاد والتقلید وبیان العلماء الحنفیۃ فی مشائخ البخاری وبیان جماعۃ من العلماء انتقلوا من مسلک الی مسلک آخر وبیان المؤلفات للامام البخاری غیر ہذا الجامع الصحیح وفضل کتاب البخاری وسبب تالیفہ وثناء الناس علی الکتاب وبیان موضوعہ ومعظم مقصودہ بالتراجم وبیان شرط البخاری فی کتابہ وبیان طبقات الرواۃ وبیان خصائص الجامع الصحیح وبیان ثلاثیات البخاری وانہا اثنان وعشرون حدیثا ومشائخ الامام البخاری فی العشرین منہا الحنفیۃ وبیان قول البخاری اردت ان ادخل فیہا غیر معادہ والایراد علیہ والجواب عنہ وبراعۃ الاختتام فی آخر کل کتاب عند الحافظ بن حجر نور اللہ مرقدہ وعند ہذا العبد الضعیف من ان الاشارۃ الی آخر الکتاب عند الحافظ قدس سرہ والتنبیہ علی تذکیر الموت وہاذم للذات عند ہذا العبد الضعیف وبیان مااہتم بہ الامام البخاری من الغسل والصلوۃ عند کل روایۃ ومدۃ زمان تالیف الجامع الصحیح عند ہذا العبد الضعیف والکلام علی عدد مافی البخاری من الروایات وبیان مرتبۃ الجامع الصحیح فی کتب الحدیث ونقلت فیہا ایضا رسالۃ تسمی بما یجب حفظہ للناظر لشیخ مشائخ الحدیث فی الہند الشاہ عبد العزیز الدہلوی نور اللہ مرقدہ فیہا بیان مراتب کتب الحدیث واختلافہم فی السادس من الکتب الستۃ وبیان انواع کتب الحدیث وانہا تسعۃ وعشرون نوعا فیما تفحصت وہی الجامع.[۱] والسنن[۲] والمسند[۳] والمعجم[۴] والمشیخۃ[۵] والاجزاء والرسائل[۶] والاربعینۃ[۷] والافراد والغرائب[۸]. والمستدرک[۹] والمستخرج[۱۰] والعلل[۱۱] والاطراف[۱۲] والتراجم[۱۳] والتعالیق[۱۴] والترغیب والترہیب[۱۵] والمسلسلات[۱۶] والثلاثیات[۱۷] والامالی[۱۸] والزوائد[۱۹] والمختصرات[۲۰] والتخاریج[۲۱] وشرح الاثار[۲۲] واسباب الحدیث[۲۳] والترتیب[۲۴] والتالیف علی حروف المعجم من الفاظ الحدیث[۲۵] والکتب المؤلفۃ فی الموضوعات[۲۶] والکتب المؤلفۃ فی الادعیۃ الماثورۃ[۲۷] والصلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم[۲۸] والناسخ والمنسوخ[۲۹] ومتشابہ الحدیث ہذہ تسعۃ وعشرون نوعاً من انواع التالیف ذکرت فی مقدمۃ اللامع الکلام المفصل علی کل نوع من ہذہ الانواع وذکرت فی المقدمۃ ایضاً تفصیل نسخ الکتاب والرواۃ عن البخاری والاسانید الیہ وبیان ماانتقد فی الجامع الصحیح من الروایات وفیہا ایضا بیان ماانتقد علیہ شیخی واستاذی حضرت الحاج خلیل احمد السہارنپوری قدس اللہ سرہ مؤلف بذل المجہود فی حل ابی داؤد وایضا بیان ماانتقد فی الجامع الصحیح من الرواۃ والجواب عنہ وہذا الجواب مشی فیما انتقد علی الائمۃ المجتہدین ایضا وبیان مناسبۃ الکتب والابواب فی الجامع الصحیح عند الحافظ بن حجر وعند ہذا العبد الضعیف، وبیان شروح البخاری ومتعلقاتہ وہی مائۃ ونیف وثلثون اشہرہا خمس الفتح والعینی. والقسطلانی. والکرمانی. وقطعۃ من النووی. وبیان تفصیل ہذہ الشروح الخمسۃ وفیہا ترجمۃ مصدر لامع الدراری وترجمۃ جامعہ ونبہت ہہنا علی ہذہ الابحاث المذکورۃ فی مقدمۃ الاوجز ومقدمۃ اللامع تکمیلاً للفائدۃ وتنبیہاً لمن اراد البسط فی نوع من الابحاث المذکورۃ فلیرجع الی ہاتین المقدمتین۔ واللہ الموفق لما یحب ویرضی

تم الجزء الاول من الابواب والتراجم للبخاری ویتلوہ الجزء الثانی اولہ باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

الابواب والتراجم للبخاری

تالیف

فضیلة الشیخ العلامة المحدث محمد زکریا بن یحیی الکاندهلوی

بسم الله الرحمن الرحیم

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم

اعلم اولا انه وضع تبییض هذه التراجم فی الثامن من شهر الله المحرم المبارک سنة احدی وتسعین بعد ثلاثمائة والف فی آخر ساعة من یوم الجمعة بعد العصر عند الاقدام العالیة فی المسجد النبوی تقبل الله عنی بشرف البقعة المبارکة کما تقدم مفصلا فی مبدء الجزء الاول

وثانیا ان الامام البخاری افتتح کتابه ببسم الله الرحمن الرحیم اقتداءً بالقرآن العظیم وتخلقا باخلاق العزیز العلیم واقتفاءً للنبی الکریم حیث قال کل امر ذی بال لا یبدأ ببسم الله الرحمن الرحیم فهو اقطع رواه الخطیب وعبد القادر الرهاوی بهذا اللفظ فی کتاب الجامع کما فی القسطلانی والجامع الصغیر ثم الباء جار لاربعة عشر معنی والمناسب هنا الاستعانة وهی متعلقة بمقدر فقدره البصریون اسما مقدماً ای ابتدائی به والکوفیون فعلا مقدماً ای ابدأ وقدره الزمخشری فعلا مؤخراً ای باسم الله اقرأ اهتماماً لشان اسمه تعالی وهو اولی واتم شمولا لاقتضائه ان التسمیة واقعة علی القراءة کلها وتقدیر ابدأ یقتضی مصاحبتها لاول القراءة دون باقیها الی آخر ما بسطه القسطلانی واجاد فی جواب ما اورد علی الزمخشری من ان فی تقدیره لا تقع البدایة باسمه بان مراد الحدیث البدایة به وهو حصل بالفعل ولم یقل فی الحدیث کل امر لا یقال فیه ابدأ بسم الله الی آخر ما بسطه قال القاری لکن قال العارف الجامی حقیقة الابتداء باسمه سبحانه عند العارفین ان لا یذکر باللسان ولا یخطر بالجنان فی الابتداء غیر اسمه سبحانه لا اثباتا ولا نفیا فان صورة نفی الغیر ملاحظة للغیر فهو ایضا ملحوظ فی الابتداء فلیس الابتداء مختصا باسمه سبحانه فلا حاجة الی تقدیر المحذوف مؤخرا الا ان یکون اسم الله سبحانه فی التقدیر ایضا مقدما کما انه فی الذکر مقدم اهـ.

وثالثا ان الامام البخاری لم یفتتح کتابه بالحمد مع ما ورد من الحدیث کما فی هامش اللامع وهو قوله صلی الله علیه وسلم کل کلام لا یبدأ فیه بحمد الله فهو اجذم رواه ابوداؤد والنسائی وفی روایة ابن ماجة کل امر ذی بال لم یبدأ فیه بالحمد اقطع ورواه ابن حبان وابوعوانة فی صحیحیهما وقال ابن الصلاح هذا حدیث حسن بل صحیح اهـ واجاب عنه العینی بسبعة اوجه الاول ان الحدیث لیس علی شرطه الثانی ان الحدیث مخصوص بالخطب زجرا عما علیه اهل الجاهلیة من البدایة بالاشعار الثالث منسوخ لما انه علیه السلام فی صلح الحدیبیة اکتفی بالبسملة الرابع ان کتاب الله عز وجل وکتب رسوله صلی الله علیه وسلم مفتتحة بالتسمیة فقاس به البخاری الخامس ان اول ما نزل من القرآن اقرأ والمدثر وهما خالیتان عن الحمد السادس ترکه عمداً لقوله تعالی لا تقدموا بین یدی الله ورسوله فلم یقدم علی کلامه صلی الله علیه وسلم شیئا من عند نفسه من الحمد وغیره السابع انه اکتفی بالحمد باللسان ثم قال بعد ما اورد علی کل واحد من الاجوبة المذکورة والاحسن ما سمعت عن بعض اساتذتی الکبار ان الحمد موجود فی مسودته اسقطه بعض المبیضین ورد علی هذا الاخیر الحافظ اشد الرد اذ قال وابعد من ذلک کله قول من ادعی انه ابتدأ الخطبة فیها حمد وشهادة فحذفها بعض من حمل عنه الکتاب وکان قائل هذا ما رأی تصانیف الائمة من شیوخ البخاری وشیوخ شیخه واهل عصره کمالک فی الموطأ وعبد الرزاق فی المصنف واحمد فی المسند وابی داؤد فی السنن الی ما لا یحصی ممن لم یقدم فی ابتداء تصنیفه ولم یزد علی التسمیة وهم الاکثر والقلیل منهم من افتتح کتابه بخطبة افیقال فی کل من هؤلاء ان الرواة عنه حذفوا ذلک کلا بل یحمل ذلک من صنیعهم علی انهم حمدوا لفظا ویؤیده ما رواه الخطیب فی الجامع عن احمد انه کان یتلفظ بالصلوة علی النبی صلی الله علیه وسلم اذا کتب الحدیث ولا یکتبها والحامل له علی ذلک اسراع او غیره او یحمل علی انهم رأوا ذلک مختصا بالخطب دون الکتب کما تقدم ولهذا من افتتح کتابه منهم بخطبة حمد وتشهد کما صنع مسلم والله سبحانه وتعالی اعلم بالصواب وقال القسطلانی لم یأت المصنف بخطبة تنبئ عن مقاصد کتابه هذا مبتدأة بالحمد والصلوة والسلام علی سیدنا رسول الله صلی الله علیه وسلم اقتداءً بالکتاب وعملا بما تقدم من الحدیث لانه صدر کتابه بترجمة بدء الوحی وبالحدیث الدال علی مقصوده المشتمل علی ان العمل دائر مع النیة فکأنه قال قصدت جمع وحی السنة المتلقی عن خیر البریة علی وجه سیظهر حسن عملی فیه من قصدی وانما لکل امرئ ما نوی فاکتفی بالتلویح عن التصریح وهذا ذکره الحافظ ایضا لکنه ذکره علة لعدم ذکر الخطبة والقسطلانی ذکره علة لعدم الخطبة وعدم الحمدلة معاً کما یدل علیه قوله او اکتفی بالنطق فتأمل واختار الشیخ الگنگوهی قدس الله سره فی اللامع ان ذکر اوصاف الکمال من الله او الرحمن او الرحیم داخل فی الحمد لا سیما فیه لتأسی بما کثر وشاع من کتبه ورسائله صلی الله علیه وسلم اهـ ومن العجائب انی عند ما قدمت للحج عام ۱۳۸۴ھ باصرار من العزیز المرحوم مولانا الحاج محمد یوسف امیر التبلیغ نور الله مرقده واعلی مراتبه واقمت معه عدة اشهر بالحرمین الشریفین فرأیت ببرکته ورفاقته رؤیا کثیرة عجیبة جدا فی تلک السفرة ومن جملتها انی لما خرجت من مکة صبیحة یوم السبت ووصلت الی بدر واقمت بقیة الیوم واللیلة المقبلة بها ثم ترحلت فوصلت البلدة الطاهرة المدینة المنورة صبیحة یوم الاحد الثامن والعشرین من ذی الحجة سنة اربع وثمانین وثلثمائة بعد الالف فرأیت رؤیا فی اقامتی بتلک البلدة المبارکة کانی واقف بالمسجد النبوی بین باب السعود وباب عمر بجانب المکان الذی کان الشیخ محمد یوسف رحمه الله یخطب فیه کل یوم خطبة التبلیغیة قریبا من باب عمر ورأیت جمعا کثیرا من العلماء من العرب والعجم وکلهم یصرون علی ان ادرسهم الجامع الصحیح للبخاری وانا نقلة بضاعتی ونقصان باعی اعتذر الیهم بانی لست باهل لهذا وایضا لم اصحب معی الزاد العلمی من الکتب ونحوها لانی لم احضر بقصد القیام الطویل بل بنیة الزیارة لعدة ایام فقط ... ثم رأیت ان حضرة الامام البخاری رحمه الله متفضل بالجلوس عن یمینی ویقول لی نعم درس وانا بجوارک وحیث تکون الحاجة ساُرشدک فجلست فی موضعی تلبیة لامره السامی وبدأت بتدریس جامع البخاری وبینت وجوه عدم ذکر الخطبة والحمد والصلوة فذکرت الوجوه السبعة وکذا الوجوه الاخر التی تذکر عند الشروع فی الکافیة لابن حاجب فقال حضرة الامام البخاری ان حقیقة الامر فی هذا هو انی لم اؤلف هذا الجامع الصحیح علی صورة الکتابیة بحیث ان یکون تالیفه من اوله الی آخره جملة کما هی العادة فی تالیف الکتب وانما هی مجموعة کراسات فیها ابواب وکتب مختلفة جمعت بعد تصنیفها کتابا.

ص۲ باب اصله بوب قلبت الواو الفا لفتح ما قبلها بدلیل جمعه علی ابواب کذا فی العینی قال القاری فی شرح الشمائل هو لغة اسم لمدخل الامکنة کباب البلد وباب الدار وعند البلغاء یقال لما یتوصل منه الی المقصود وهو ههنا معرفة احادیث جارت فی هذا المعنی ونوقش ان الباب اسم لطائفة من الکتاب له اول وآخر معلومان ولیس مدخلا لشئ بل هی بیت من المعانی نعم لو کان الباب اسما للجزء الاول منه لکان له وجه فالاوجه ان یقال انه بمعنی الوجه اذ هو من معانیه کما فی القاموس اذ قال کل باب وجه من وجوه الکلام سمی بالاختلاف بینه وبین باب آخر کاختلاف الوجوه والاظهر عندی ان الکتاب بمنزلة الجنس والباب بمنزلة النوع والفصل بمنزلة الصنف ومن باب التشبیه بالمحسوس ان الکتاب بمنزلة الدار المتضمنة للبیوت فکل نوع من المسائل کبیت واوله کبابه اهـ مختصراً. قال القسطلانی الکتاب من الکتب هو الجمع والضم ومن ثم استعمل جامعا للابواب اهـ فیطلق الکتاب علی مختلف الانواع والباب علی متحد الانواع والفصل علی متحد الاصناف. قال الکرمانی فیه وفی نظائره ثلاثة اوجه رفع مع التنوین او بدون التنوین علی الاضافة وعلی هذین الوجهین هو خبر مبتدأ محذوف ای هذا باب والثالث بالوقف علی سبیل التعداد فلا اعراب له اهـ واورد القاری فی شرح الشمائل علی هذا الاخیر ان التعداد فی عرف البلغاء انما یکون لضبط العدد من غیر فصل بین اجزاء المعدود وبشئ آخر فضلا عن ایراد الاحوال الکثیرة بین المعدودات اهـ واجمل الکلام فی اللامع علی اضافة الباب الی کیف کان بدء الوحی وقطع الاضافة فارجع الیه، ثم لم یترجم المصنف بلفظ الکتاب واختار لفظ الباب بل لیس فی بعض النسخ الباب ایضا بل بدأ بکیف کان بدء الوحی الخ وذکر فی هامش المطبوعة الهندیة لم یذکر کتاب بدء الوحی لانه لیس تحته ابواب قال الحافظ هکذا فی روایة ابی ذر والاصیلی بغیر باب وثبت فی روایة غیرهما اهـ وهذا علی النسخ التی بایدینا واما علی ما فی نسخة فتح الباری فلیس فیها باب ایضا فقال فی مقدمة الفتح قال شیخنا البلقینی لم یقل فیه الامام الکتاب ولا الباب لان بدء الوحی من باب ما یشتمل علیه الوحی قال الحافظ ویظهر لی انما عراه من باب لان کل باب یأتی بعده ینقسم منه فهو ام الابواب فلا یکون قسیما لها وبدأ به لانه منبع الخیرات وبه قامت الشرائع اهـ وقد اجاد ما افاده مولانا محمد یوسف البنوری فی اول ابواب الترمذی فی معارف السنن اذ قال ویظهر فقه المحدث من تراجمه کما قیل فقه البخاری فی تراجمه ولهذا القول عند شیخنا (یعنی المولانا العلامة محمد انور شاه الکشمیری) محملان الاول ان المسائل التی اختارها من حیث الفقه اظهر من تراجمه والثانی ان تفقهه وذکاءه ودقة فکره یظهر فی تراجمه قال شیخنا الامام البخاری هو سباق الغایات فی وضع التراجم بحیث ربما تنقطع دون فهمها مطامع الافکار قال ثم یتلوه فی التراجم ابو عبد الرحمن النسائی وربما اری فی مواضع ان تراجمهما تتوافق کلمة کلمة واظن ان النسائی تلقاها من شیخه البخاری حیث ان التوارد یستبعد فی مثل هذا لاسیما اذا کان البخاری من شیوخه ثم یتلوه تراجم ابی داؤد وتراجم ابی داؤد اعلی من تراجم الترمذی نعم ان اهل التراجم ناقربها الی الفهم تراجم الترمذی قال الشیخ واما الامام مسلم فلم یصنع نفسه التراجم والتراجم الموجودة فی کتابه من وضع شارحه الامام النووی اهـ

ص۲ کیف کان الخ واشکل علی تقدیر اضافة الباب بان لفظ کیف یقتضی الاستئناف قال القسطلانی تبعا للحافظ لا تخرج بذلک عن الصدریة لان المراد من کون الاستفهام له الصدریة ان یکون فی صدر الجملة التی هی فیها الی آخر ما بسطه قال النووی لابد من تقدیر المضاف ای باب جواب کیف کان لان المذکور فی الباب جواب کیف کان لا سؤال کیف کان ثم لا یذهب علیک ما فی هامش اللامع وهو اعلم ان الامام البخاری بدأ ابوابه بلفظ کیف فی سائر کتابه فی ثلاثین موضعا اصالة العشرون منها فی النصف الاول والعشرة فی النصف الثانی والمراد بقولی اصالة اخراج ما ذکرها تبعا واکثر المواضع من هذه الثلاثین خالیة عن ذکر الکیفیة فما یخطر بالبال بمطالعة هذه الابواب کلها ان غرض الامام فیها لیس اثبات الکیفیة حتی یجهد فی اثبات الکیفیة فی کل حدیث حدیث بل الغرض عندی الاشارة والتنبیه الی اختلاف العلماء او اختلاف الروایات فی کیفیة هذه الامور التی ترجم علیها بلفظ کیف فتأمل فان خاطری ابو عذرة ثم رأیت ان شیخ مشائخنا الشاه ولی الله الدهلوی اشار الی ذلک فی تراجمه اذ قال قوله بدء الوحی من البدایة وتخصیصه ان ایراد کیف فی الترجمة من قبیل ایراد التنبیه فی اثناء الباب افادة زیادة فائدة علی اصل المقصود من الباب اذ المقصود اثبات اصل الوحی ویمکن ان یقال ان المراد بالوحی الحدیث وبدؤه مبدأه الذی صدر منه وهو الله تعالی المعنی کیف کان بدء الوحی ای کیف کان مبدأ ما روی عنه صلی الله علیه وسلم فاثبت باحادیث الباب انه کان بالوحی وتوسط الملک فکأنه اثبت انا اخذنا الحدیث عن رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو عن جبرئیل علیه السلام وهو عن الله تعالی فبهذین الوجهین ینحل ما یورد ههنا من انه لیس فی اکثر احادیث الباب اثبات کیفیة بدء الوحی بل ذکر اصله وانما هو فی حدیث فتذکر اهـ وفی تراجم شیخ الهند قدس سره تعریبه ملخصا انا قد قدمنا فی الاصول ان المصنف قد لا یقصد بالترجمة مدلولها المطابقی بل یشیر الی غرض خاص یقصد اثباته باحادیث الباب کما فعل ههنا ویظهر ذلک بامرین. الاول انه صدر الکتاب بباب بدء الوحی مع انه ذکر کتاب فضائل القرآن فی محله کما ذکره المحدثون فی کتبهم واورد هناک عدة ابواب تتعلق بنزول الوحی فما الذی الجأه الی افراد هذا الباب ههنا من تلک الابواب وما الذی حرضه علی اختیار هذا الطریق

الحديد فالذي يظهر من ادنى عناية ان جميع الاصول والفروع الاسلامية حتى نبوة النبي لما كانت يتوقف صحتة على الوحي كان ذكره في اول الكتاب حتى قبل الايمان والعلم انسب، كما نبه عليه بعض الشراح المحققين فاستبان بذلك ان غرض المؤلف في هذا الباب ان الوحي لما كان مدار الامور الاسلامية وهو الدليل الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولو ان جميع العقلاء والحكماء بل جميع الخلق اجتمعوا على ان ياتوا بما يعارض حكما من احكامه لما قدروا على ذلك وهو المحك الكامل المعيار الذي يعرف به الجيد من الردي والصواب من الخطاء فكل ما وافقه وهو الصواب وكل ما خالفه فهو الباطل سواء كانت العقائد او الاعمال او الفروع او الاصول او العبادات او المعاملات او الاخلاق او الاحوال فالوحي هو البرهان الساطع والدليل القاطع الذي لا يعتبر بجنبه اى دليل فلذا اقدم المصنف الوحي ويذكر صدقه وعظمته وعصمته ثم يذكر سائر الامور فان كلها ماخوذة من الوحي حتى ان الاحوال المتعلقة بالوحي ايضا تكون ماخوذة من الوحي فانه المعتمد في الباب والامر الثاني ان المصنف اورد في الباب ستة احاديث ولا يناسب بظاهر الترجمة الا حديث واحد فالذي يظهر ان غرضه ليس هو ظاهر الترجمة بل هو امر آخر ينبغي استخراجه من النظر في احاديث الباب ويكون ذلك لامر مشتركا في الكل مناسبا بالمقام فالذي يظهر بالتامل ان المصنف بصدد بيان عظمة الوحي كما لا يخفى على المتامل المتفطن ثم البدء عام البدء الزماني والمكاني كما يظهر من الاحاديث وكذا الوحي يعم المتلو وغيره كما صرح به الشاه ولي الله بل المقصود الاعظم هو الوحي غير المتلو بل لو اريد به الوحي المتلو لكان منافيا لغرض المصنف مع كونه يخل في المطابقة بالاحاديث فالحذر كل الحذر والخلاصة ان هذا الباب مقدمة الكتاب وتتلوه المقاصد انتهى وافاد عزيزي مولانا محمد يونس شيخ الحديث بمظاهر علوم سهارنفور مانصه والذي كان يخطر ببالي منذ زمان ان غرض الامام البخاري بهذا الباب بيان كيفية ابتداء الوحي وماصار في الوحي في بدءه من الامور والوقائع والاحوال والكيفيات والازمان فيعم البدء ابتداءه من الله تبارك وتعالى الى وصوله الى النبي صلى الله عليه وسلم وما عرض له صلى الله عليه وسلم من الخوف والدهش ورجف البوادر وتحريك الشفتين واتيان الوحي في صورة الصلصلة وكذا يعم ما عرض للوحي بعد ظهوره في الناس من تكذيبهم ومخالفتهم وتمادي ذلك الى صلح الحديبية ففي البدء امتداد وليس المراد بدء آنيا وما يتعلق بالحصة الابتدائية كما يقال كان الاسلام في اول امره غريبا لا يقبله الا واحد بعد واحد ويخالفهم الاكثرون ويؤذونهم ويخرجونهم من اوطانهم وغير ذلك، على هذا فمطابقة آية انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده ظاهرة لان قومه كذبوه وخالفوه وهكذا الامم بعدهم ثم راجعت الكرماني ففيه ما يؤيده او يصرح به حيث قال والمراد من حال ابتداء الوحي حاله مع كل ما يتعلق بشانه اى تعلق كان كما في التعلق الذي للحديث الهرقلي وهو ان القصة وقعت في احوال البعثة ومباديها اه

ص٢ بدء الوحي قال الحافظ قال عياض روي بالهمز مع سكون الدال من الابتداء وبغير همز مع ضم الدال وتشديد الواو من الظهور قال الحافظ ولم اره مضبوطا في شيء من الروايات التي اتصلت بنا الا انه وقع في بعضها كيف كان ابتداء الوحي فهذا يرجح الاول، ثم الوحي لغة الاعلام الخفي وشرعا اعلام بالشرع وقد يطلق الوحي ويراد به اسم المفعول منه اى الموحى وهو كلام الله تعالى المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم وبسط في هامش اللامع الكلام على انواع الوحي وقال الحليمي انواعه ستة واربعون وقال السهيلي سبعة الاولى المنام والثانية كصلصلة الجرس والثالثة ان ينفث في روعه والرابعة ان يتمثل الملك رجلا والخامسة ان يتراآى جبرئيل عليه السلام في صورته التي خلقها الله تعالى له ستمائة جناح والسادسة ان يكلمه الله تعالى من وراء حجاب السابعة وحي اسرافيل اه مختصرا قلت السابعة داخلة في الرابعة والخامسة والا فوحي الملائكة غير اسرافيل ايضا ثابت في الروايات كملك الجبال وغيره فالاوجه عندي اقتصارها على اربعة احدها سماع الكلام القديم الثانية بواسطة الملك الثالثة يلقي بالقلب الرابعة وحي منام وباقي الاقسام يرجع الى هذه الاربعة وما قيل انها تبلغ الى ستة واربعين نوعا مستدلا بحديث الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وقد بسط الكلام على هذا الحديث في الاوجز اشد البسط يشكل عليه ان هذه الرؤيا التي رؤيت ستة اشهر كانت قبل النبوة فكيف عدت من اجزائها ويمكن التقصي عنه انهم قالوا بدء النبوة في ربيع الاول سنة اربعين من مولده ففي الاوجز وقد كان ابتداء الوحي على راس الاربعين من عمره صلى الله عليه وسلم كما جزم به ابن اسحاق وغيره وذلك في ربيع الاول ونزول جبرئيل عليه السلام وهو في غار حراء كان في رمضان وبينهما ستة اشهر اه ثم قدم الامام الوحي على الايمان ايضا اشارة الى ان كل ما ياتي من العقائد والاحكام وغيرها كلها متفرع على الوحي ومرتب عليه وايضا فان الوحي قطعي لكونه منه عز اسمه فالثابت به كله قطعي ومن المناسبات ان يقال ان المصنف صدر ببدء الوحي ثم ذكر الايمان ثم العلم ثم الطهارة لانه جمع في هذا الكتاب وحي السنة التي هي ينبوع الشريعة وكان الوحي لبيان الاحكام الشرعية صدره بحديث الاعمال والعمل يحتاج الى العلم والعلم لا يعتبر به الا بعد الايمان فلذا عقب الوحي بالايمان ثم عقبه بالعلم ثم عقبه بالطهارة التي هي شرط لافضل الاعمال وهي الصلوة ومما يجب التنبيه عليه ايضا انه سياتي في آخر التفسير باب كيف نزل الوحي قال الحافظ الترجمة الثانية اخص من الاولى وعندي ما افاده الحافظ نور الله مرقده متعلق بالجزء الثاني من الترجمة والظاهر عند هذا العبد الضعيف ان بين الترجمتين بين قوله كيف كان بدء الوحي وبين قوله كيف نزل الوحي عموما وخصوصا من وجه فان المنظور في الاول بدء الحديث اعم من ان يكون قرآنا او غيره والمنظور هناك كيفية نزول القرآن كما يدل عليه ذكره في كتاب فضائل القرآن اعم من ان يكون بدءا اولا كما يظهر من ملاحظة الروايات الواردة في الباب فتدبر وقد تقدم في مبدأ الباب وكذا في الاصول ان الترجمة عند شيخ الهند من الاصل الحادي والعشرين وليس غرضه الا بيان عظمة الوحي على طريق الالتزام واستنبط ذلك ايضا بقوله تعالى انا اوحينا اليك اذ ذكره بلفظ صيغة الجمع الدالة على التعظيم وقد بسط الكلام على ذلك في الاصل الحادي والعشرين من اصول التراجم۔

ص٢ الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضافة للعهد الخارجي والمراد سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم والجملة وان كانت خبرية لكنها بمعنى الانشاء، وينبغي الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم كلما ذكر والخلاف في ذلك مشهور والاصل الاختلاف في مودى قوله عز اسمه صلوا عليه ان الامر للتكرار ام لا وبسط الكلام على ذلك في الاوجز وفيه قال الحافظ في الفتح اما حكمها فحاصل ما وقفت عليه من كلام العلماء فيه عشرة مذاهب اه

ص٢ وقول الله عز وجل بالرفع على حذف الباب عطفا على الجملة لانها في محل الرفع وكذا على تنوين باب وبالجر عطفا على كيف واثبات باب بغير تنوين والتقدير باب معنى قول الله تعالى او الاحتجاج بقوله تعالى كذا ولا يصح تقدير كيفية قوله تعالى لان كلامه تعالى لا يكيف قاله عياض ويجوز الرفع على القطع وغيره كذا في الفتح۔

ص٢ انا اوحينا اليك كما اوحينا مناسبة الآية بالترجمة واضحة من جهة ان صفة الوحي الى نبينا صلى الله عليه وسلم توافق صفة الوحي الى من تقدمه من النبيين ومن جهة ان اول احوال النبيين في الوحي بالرؤيا كما رواه ابو نعيم في الدلائل كذا في الفتح او التشبيه في وحي الرسالة فيكون بدؤه كبدء وحيهم كذا في اللامع او احتراز عن وحي غير الرسالة كما في قوله تعالى واوحى ربك الى النحل كذا في حاشية اللامع عن السندي او بيان مرسل الوحي وهو الله عز وجل فان الوحي يتضمن ثلاثة اشياء المرسل والواسطة والمرسل اليه فهذا بيان للثلاثة فللاول اى مبدأ الوحي بقوله انا وللثالث بقوله اليك وللواسطة بقوله كما اوحينا فان الوحي الى الانبياء كان عاما بواسطة الملك وعندي التشبيه في جميع انواع الوحي من المنام والتكلم من وراء حجاب وغيرهما فالمعنى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى جميعهم بجميع انواع الوحي وقال الكرماني ذكر البخاري الآية الكريمة لان عادته ان يستدل للترجمة بما وقع من قرآن او سنة مسندة وغيرها واراد ان الوحي سنة الله في انبياءه وقال ابن بطال معنى هذه الآية ان الله تعالى اوحى الى محمد صلى الله عليه وسلم كما اوحى الى سائر الانبياء وحي رسالة لا وحي الهام لان الوحي تنقسم الى وجوه اه

ص٢ الى نوح الخ التشبيه بنوح لا يخرج غيره كما ان تشبيه الاسود بالغراب لا يخرج تشبيهه بالفحم وغيره او التشبيه باولي العزم من الرسل فان ما قبل نوح كانوا انبياء واختلف في كونهم رسلا او التشبيه بكونه رسولا الى الكفار فان الكفر قبل نوح لم يشع كشيوعه في زمان نوح كذا في اللامع او لانه اول رسول آذاه قومه كما وقع مثله لنبينا صلى الله عليه وسلم كذا في القسطلاني او لانه اول الآباء بعد الطوفان ذكره العيني او لان الوحي الى نوح ومن بعده كان في الاحكام الشرعية وقبله كان في الاحكام المدنية والوحي اليه صلى الله عليه وسلم كان من قبيل الاول دون الثاني فانهم قالوا ان العالم كله بمنزلة شخص كان الى زمن نوح زمان الطفولية ولذا كان الوحي من قبيل الزراعة والصناعة وكان زمن نوح ومن بعده زمان الشباب والتكليف وزمان ابراهيم ومن بعده زمان الكهولية ولذا خلق في هذا الزمان الفلاسفة واليونانيون كذا افاده شيخ الاسلام مولانا حسين احمد المدني نور الله مرقده في تقريره وقد سبق اليه شيخ الهند في تراجمه مختصرا وفي الفيض خص نوحا عليه السلام بذكر دون آدم لان الوحي قبله كان في الامور التكوينية ولم يكن فيه كثير من احكام الحلال والحرام كما ذكره الشاه ولي الله في رسالته في تاويل الحديث وذكر الشاه عبد العزيز رحمه الله انه لما هبط آدم عليه السلام من الجنة اعطى بزورا للزرع واكثر احكامه كان من هذا القبيل ثم تغيرت شاكلته من زمن نوح فنزلت الاحكام والشرائع كما يعلم من التفاسير ان الكفر انما ظهر في السبط السادس من قابيل واول رسول بعثه الله لزهقه هو نوح عليه الصلوة والسلام ولم يكن قبله كفر ومن ههنا صار لقبه نبي الله فانه اول نبي بعث لازهاق الكفر والناس كلهم الآن من نسله فهو آدم الثاني ومنه نشر العالم بعد لفه كذا ذكره المورخون اه

ص٢ والنبيين والجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق فاشار الى ان جميع انواع الوحي الى جميع الانبياء يوحى اليك۔

ص٢ حدثنا الحميدي مصنف مشهور ابو بكر عبد الله بن الزبير المكي القرشي بدأ المصنف بروايته لكونه قرشيا وقال عليه الصلوة والسلام قدموا قريشا فبدأ به او لكونه مكيا وبدأ الوحي في مكة وثنى برواية مالك لانه مدني وثنى الوحي في المدينة كذا في الفتح ومن المناسبات في اول سند هذا الكتاب واخر السند منه انهما مشتملان على مادة الحمد فبدءه من الحميدي وانتهاؤه الى احمد بن اشكاب فكان فيه اشارة الى كون الابتداء والانتهاء محمودين واشارة الى حسن نية المصنف في الاول والاخر وقد يكون اشارة الى المداومة على الحمد ما ورد في آخر الحديث من قوله سبحان الله وبحمده فالانسان يحمد الله تعالى الى ان يكون منتهاه الجنة التي دعوى اهلها الحمد لله رب العالمين

ص٢ حدثنا سفيان هو ابن عيينة المكي يقال ان الامام جمع في اول سنده جميع انواع التحمل من التحديث والاخبار والعنعنة والسماع كذا في الفتح وليست العنعنة في نسخنا الهندية ولكنها موجودة في نسخة الفتح بين سفيان ويحيى بن سعيد الانصاري وبسط الكلام في مقدمة الاوجز على الفرق بين الفاظ التحمل هذه الاربعة وبيان الفرق بين مراتبها من ان الاخبار والتحديث والانباء كلها سواء في المرتبة او فيها فرق في الاولوية فارجع اليه ان شئت التفصيل وسياتي شيء من الكلام على ذلك في كتاب العلم في باب قول المحدث حدثنا واخبرنا وانبانا الخ

ص٢ حدثنا يحيى بن سعيد الانصاري هكذا في النسخ الهندية وقد عرفت انها في نسخة الفتح بلفظ العنعنة عن يحيى بن سعيد ويقال ان الحديث متواتر عنه فروى عنه مائتان وخمسون وقيل اكثر من ثلاثمائة وقيل سبعمائة قال الحافظ لكني تتبعته منذ سمعت هذا فلم يبلغ مائة اه قلت الحديث غريب فرد باعتبار اوله مشهور باعتبار آخره وليس بمتواتر كما قيل فانه لم يروه غير عمر رضي الله عنه ولم يروه عنه الا علقمة ولم يروه عنه غير التيمي ولم يروه عنه غير يحيى بن سعيد واشتهر عنه كذا في العيني قال الحافظ هذا الحديث متفق على صحته اخرجه الائمة المشهورون الا الموطا ووهم من زعم انه في الموطا مغترا

بتخريج الشيخين له والنسائي من طريق مالك وقال ابوجعفر الطبري قد يكون هذا الحديث على طريقة بعض الناس مردودا لكونه فردا لانه لايروى عن عمر رض الا من رواية علقمة ولا عن علقمة الا من رواية محمد بن ابراهيم ولا عن محمد بن ابراهيم الا من رواية يحيى بن سعيد وهو كما قال فانه انما اشتهر عن يحيى بن سعيد وتفرد به من فوقه وبذلك جزم الترمذي والنسائي وجماعة واطلق الخطابي نفي الخلاف بين اهل الحديث في انه لايعرف الا بهذا الاسناد وهو كما قال لكن بقيدين احدهما الصحة لانه ورد من طرق معلولة ذكرها الدارقطني وغيره قلت بسط العيني في طرقها واسماء الصحابة الذين روى عنهم هذا الحديث وتعقب السيوطي كلام الحافظ اذ قال في شرح الموطا في رواية محمد بن الحسن عن مالك احاديث يسيرة زائدة على سائر الموطات منها حديث الاعمال بالنيات اه كذا في السعاية وهو كذلك فالحديث في آخر الموطا لمحمد في باب النوادر وما قال الحافظ وهم من زعم الخ اراد به الحافظ ابن دحية قال الحافظ ثانيهما اى ثاني القيدين السياق لانه ورد في معناه عدة احاديث صحت في مطلق النية كحديث يبعثون على نياتهم وحديث ولكن جهاد ونية وحديث رب قتيل بين الصفين الله اعلم بنيته وحديث من غزا وهو لاينوي الا عقالا فله مانوى ذكر الحافظ تخريج هذه الروايات ثم قال وغير ذلك مما يتعسر حصره وعرف بهذا التقرير غلط من زعم ان حديث عمر رض متواتر الا ان حمل على التواتر المعنوي فيحتمل نعم قد تواتر عن يحيى بن سعيد الى آخر ما بسطه وقد نقل المنذري في الترغيب عن بعض المتاخرين تواتره ثم رده وزعم ابوعبدالله الابي ان ابن الصلاح ادعى تواتره وهذا وهم فان ابن الصلاح ادعى انحصار المتواتر في حديث من كذب على متعمدا كما ذكره الحافظ ابن حجر وتلميذه السخاوي وقال النووي في شرح مسلم قال الائمة ليس هو متواترا وان كان مشهورا عند الخاصة والعامة لانه فقد شرط التواتر في اوله اه ومن العجائب ان الحديث الاول من جامع البخاري على القول المشهور غريب كما رأيت والحديث الآخر من الكتاب وهو كلمتان حبيبتان الى الرحمن الحديث ايضا غريب كما ذكر في آخر هامش اللامع ان الحديث تفرد به محمد بن فضيل وشيخه وشيخ شيخه وصحابيه كما في الفتح فلا يتوحش من ينظر كثيرا بين سطور الهداية في الفقه الحنفي لفظ قلت غريب لان الغرابة لاتستلزم الضعف وان كان الغريب قد يستعمل بمعنى الشاذ ايضا فتنبه لذلك۔

ص۲ **على المنبر** وضع سنة سبع او ثمان ودرجه في البذل وفيه اقوال عديدة من الثانية الى التاسعة تبسطت في هامشي على البذل واكثر منها في رسالتي الوقائع والدهور يقال ان عمر رضي الله عنه لما ذكره في الخطبة كما يدل عليه لفظ على المنبر اقام الامام البخاري الحديث مقام خطبة الكتاب قال العيني في بيان تعلق الحديث بالترجمة الثالث انما اتى به على قصد الخطبة وقال محمد بن اسمعيل التيمي لما كان الكتاب معقودا على اخبار النبي عليه السلام طلب المصنف تصديره باول شان الرسالة وهو الوحي ولم يران يقدم عليه شيئا لاخطبة ولاغيرها بل اورد حديث انما الاعمال بالنيات بدل الخطبة وقال بعضهم لهذه النكتة اختار سياق هذه الطريق لانها تضمنت ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطب بهذا الحديث على المنبر فلما صلح ان يدخل في خطبة المنابر كان صالحا ان يدخل في خطبة الدفاتر ولكن تعقب على هذا التوجيه العيني فارجع اليه لوشئت وايضا ورد انه عليه السلام خطب به حين قدم المدينة مهاجرا فناسب ايراده في بدء الوحي لان الاحوال التي كانت قبل الهجرة كانت كالمقدمة لها۔

ص۲ **سمعته يقول** اى حال كونه يقول لان سمعت لايتعدى الى مفعولين واختار الفارسي ان ما بعد سمعت ان كان مما يسمع كسمعت القرآن تعدت الى مفعول واحد والا كما هنا تعدت الى مفعولين فجملة يقول على هذا مفعول ثان اه مختصرا من القسطلاني وقال القاري في المرقاة الاول قول الجمهور اه

ص۲ **انما الاعمال بالنيات** كذا هنا بمقابلة الجمع بالجمع يعني كل عمل بنية وقال بعضهم كانه اشار الى ان النية ايضا تتنوع كما تتنوع الاعمال كمن قصد بعمله وجه الله عزوجل او تحصيل موعوده او الاتقاء لوعيده ووقع في معظم الروايات بافراد النية ووجهه ان النية فعل القلب وهو واحد ولان النية ترجع الى الاخلاص وهو واحد كذا في الفتح ثم اورد على الامام عدم المناسبة من بين الحديث والترجمة ووجه بوجوه فقيل الحديث بمنزلة الخطبة كما تقدم وقيل لمجرد تصحيح نية القارى وقيل تنبيه على ان المصنف واعي في الكتاب حسن نيته واورد على الثلاثة المذكورة انه كان حقه ان يقدم على الترجمة واجيب بانه اخر الحديث عن الوحي تنبيها على ان المنوي المذكور في الحديث هو الذي يعتبر عند الشارع ومداره على الوحي ووجه اهتماما بشان الآية وقيل من الناسخين وتعقب بان النسخ متوافرة على ذلك ووجه بان الحديث ايضا من الوحي وتعقب بان الباب بدء الوحي فالاوجه في الجواب ان الترجمة بمدلول التزامي عظمة الوحي وثبت بالوحي لخلوص نيته صلى الله عليه وسلم كما مر في الاصل الحادي والعشرين من الاصول السبعين واجاد في اللامع في بيان المناسبة وبسط الكلام عليها وحاصلها ان بعض الاعمال كثيرا ما يترتب عليها بعض الفواضل ويدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اسلمت على ما اسلفت من خير وعلى هذا فالحديث بيان لبدء الوحي ان السبب في بدء الوحي اليه ما جبل عليه النبي صلى الله عليه وسلم من اخلاص النية وخلوص النصيحة لله رب العلمين ولسائر خليقته والتوجيه المذكور فيه مبني على ان لفظة كيف كما يسئل بها عن كيفية الشئ وصفته فكذلك هي مسئولة بها سبب وجود الامر وحدوثه يقال كيف جئت والمقصود ليس هو استفسار كيفية مجيئه بل سبب اتيانه الى آخر ما بسط في اللامع وفي الحديث مسألة شهيرة خلافية وهي الصحة او الاثابة ويؤيدنا ان ازالة النجاسة عن الثوب مثلا لاتحتاج الى النية في الطهارة وله نظائر تنظر من القسطلاني فكذا الحدث لايحتاج الى ازالته الى النية عندنا بخلاف غيرنا كما هي مبسوطة في كتب الفقه وكتب الشيخ في البذل لفظ انما للحصر فالتقدير انما الاعمال تعتبر اذا كانت بنية ولاتعتبر اذا كانت بلا نية ولايمكن ههنا نفس الاعمال لثبوتها حسا وصورة من غير اقتران النية بها فلابد من اضمار شئ يتوجه اليه النفي ويتعلق به الجار فقيل التقدير صحيحة او تصح كما هو رأى الشافعي واتباعه وقيل كاملة او تكمل على رأى ابي حنيفة واصحابه والاظهر ان المقدر معتبرة او تعتبر ليشمل الاعمال كلها سواء كانت عبادات مستقلات كالصلوة والزكوة فان النية تعتبر لصحتها اجماعا او شروطا في الطاعات كالطهارة وستر العورة فانها تعتبر لحصول ثوابها اتفاقا فالعدم توقف الشروط على النية في الصحة خلافا للشافعي في الطهارة فعليه بيان الفرق او امورا مباحة فانها قد تنقلب بالنيات حسنات كما انها قد تنقلب سيئات بلا خلاف فغاية ما في الباب ان متعلق الصحة والكمال يعرف من الخارج ولا محظور فيه قال القاري واستثنى بعض الاعمال من هذا العموم كصريح الطلاق والعتاق فان تعيين الشارع هذه الالفاظ لاجل هذه المعاني بمنزلة النية ولايخفى ان هذا انما هو بالنسبة الى الصحة والجواز واما بالنسبة الى الثواب فلابد من تصحيح النية اه والحديث المذكور احد الاحاديث الاربعة التي انتخبها الامام ابو داؤد من خمس مائة الف وهذا احدها والثاني لايكون المؤمن مومنا حتى يرضى لاخيه مايرضى لنفسه والثالث من حسن اسلام المرء تركه مالايعنيه والرابع الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهة الحديث وقد روى بالفاظ مختلفة اه وسبقه الامام ابوحنيفة اذ انتخب من خمسمائة الف وزاد على الاربعة المذكورة حديثا خامسا وهو المسلم من سلم المسلمون الحديث ولعل الامام اباحنيفة زاده اهتماما بشانه والامام ابوداؤد حذفه لدخوله في الحديث الثاني لايكون المومن مومنا الحديث وبسط الكلام على ذلك في الاوجز وفيه قال شيخ مشائخنا الشاه عبدالعزيز الدهلوي في البستان بعد قول ابي داؤد هو كذلك فان الاول يكفي لتصحيح العبادات والثاني لمعرفة الحقوق والثالث لمحافظة الاوقات والرابع لرفع الشك والتردد من اختلاف العلماء وغيره اه وقال الامامان الشافعي واحمد بن حنبل حديث النيات ثلث العلم قاله التوربشتي في شرح البخاري وقال المتاخرون مدار الاسلام على حديث واحد وهو حديث جرير الدين النصيحة كما بسط الكلام عليه في هامش اللامع في آخر كتاب الايمان وفيه قال الحافظ هذا من الاحاديث التي قيل فيها انها احد ارباع الدين وممن عده فيها الامام محمد بن اسلم الطوسي وقال النووي بل هو وحده محصل لغرض الدين كله لانه منحصر في الامور التي ذكرها اه

ص۲ **وانما لكل امرئ ما نوى** جنح القرطبي الى انها مؤكدة للجملة الاولى وقال غيره بل تفيد غير ما افادته الاولى كما بسط الحافظ في الفتح اشد البسط والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الجملة الاولى بيان لمدار الثواب على العبادة فلا يحصل الا بالنية والجملة الثانية تعميم لكثرة النية في عمل واحد كما بسطها الشيخ قطب الدين في مظاهر حق على المشكوة بالاردوية اشد البسط ايضا ان الرجل مثلا اذا نوى في دخول المسجد الاعتكاف والتجنب عن المعاصي وانتظار الصلوة والتبتل الى الله تبارك وتعالى وتحصيل العلم ومجالسة الصالحين ولقاء المسلمين وغير ذلك من الامور الكثيرة فيحصل له ثواب كل مانوى اه ومايرد عليه ان من صام رمضان نفلا يقع فرضا بسط في جوابه القسطلاني وقال لايرد على دعوى الحصر نحو صوم رمضان بنية قضاء او نذر حيث لم يقع له مانوى لعدم قابلية المحل الى آخر ما بسطه۔

ص۲ **فمن كانت هجرته الى دنيا** الخ واختلف في ان حذف الجملة الاولى وهي قوله صلى الله عليه وسلم فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله من البخاري او من شيخه الحميدي وقد روى عن الحميدي بكلتا الجملتين كما بسطه الحافظ والدنيا مشتق من الدنو بمعنى القرب او الدناءة واختلفوا في حقيقة الدنيا كما بسطه اهل السلوك وقالوا ان الدنيا غفلة عن الله تبارك وتعالى لا المال والاهل والمتاع قال العارف الرومي ؎

چیست دنیا از خدا غافل بودن ❊ نے قماش ونقرہ وفرزند وزن

قال النووي ذكر الامام البخاري الحديث المذكور في سبعة مواضع من صحيحه فذكره هنا ثم في الايمان وفي النكاح والعتق والهجرة وترك الحيل والنذور اه قلت ذكر الامام الحديث في ستة مواضع بكلتا الجملتين وحذف الاولى في الموضع الاول واورد عليه حبيبي المولوي بدر عالم المهاجر المدني المرحوم لما حضرت المدينة المنورة في سنة ثلاث وثمانين وقال كان حق المؤلف ان يذكر الحديث في اول موضعه بتمامه ويختصر فيما بعد وقال لم اظفر على جواب شاف لهذا فوقع في نفسي على سؤاله ان دفع المضرة لما كان اهم من جلب المنفعة وكان هذا موضع البداية فلعل المصنف رحمه الله اراد ان ينبه الطالبين على التحرز عن فساد النية في اول كتابه وقد قال الحافظ فالجواب ما قاله ابو محمد علي بن احمد ابن سعيد الحافظ في اجوبة له على البخاري ان احسن مايجاب به هنا ان يقال لعل البخاري قصد ان يجعل لكتابه صدرا يستفتح به على ما ذهب اليه كثير من الناس من استفتاح كتبهم بالخطب المتضمنة لمعاني ما ذهبوا اليه من التاليف فكانه ابتدأ كتابه بنية رد علمها الى الله تعالى فان علم منه انه اراد الدنيا او عرض الى شئ من معانيها فسيجزيه بنيته ونكب عن احد وجهي التقسيم مجانبة للتزكية التي لايناسب ذكرها في ذلك المقام انتهى ملخصا وحاصله ان الجملة المحذوفة تشعر بالقربة المحضة والجملة الباقية تحتمل التردد بين ان يكون ما قصده يحصل القربة اولا فلما كان المصنف كالمخبر عن حال نفسه في تصنيفه هذا بعبارة هذا الحديث حذف الجملة المشعرة بالقربة المحضة فرارا من التزكية وبقي الجملة المترددة المحتملة تفويضا للامر الى ربه المطلع على سريرته المجازي بمقتضى نيته اه وقد اشتهر ان سبب هذا الحديث قصة مهاجر ام قيس المروية في المعجم الكبير للطبراني باسناد رجاله ثقات عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال كان فينا رجل خطب امرأة يقال لها ام قيس فابت ان تتزوجه حتى يهاجر فهاجر فتزوجها فكنا نسميه مهاجر ام قيس ولم يقف ابن رجب على من خرجه فقال ذكره كثير من المتاخرين في كتبهم ولم نر له اصلا باسناد صحيح هكذا قال القسطلاني لكن ذكر ابن رجب في شرح الاربعين حديث مهاجر ام قيس ثم قال رواه وكيع في كتابه وقد اشتهر ان قصة مهاجر ام قيس هي كانت سبب قول النبي صلى الله عليه وسلم من كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة ينكحها وذكر ذلك كثير من المتاخرين في كتبهم ولم نر لذلك اصلا يصح اه ومال اليه الحافظ اذ قال بعد ذكر حديث ام قيس لكن ليس فيه ان حديث الاعمال سيق بسبب ذلك ولم ار في شئ من الطرق ما يقتضي التصريح بذلك اه واسم المرأة قيلة واما الرجل فلم يسمه احد ممن صنف في الصحابة وهذا السبب وان كان خاص المورد ولكن العبرة بعموم اللفظ والتنصيص على المرأة من باب التنصيص على الخاص بعد العام للاهتمام قاله النووي في شرح الاربعين

ص۲ **ام المؤمنين** تغليبا فدخل فيه النساء ولكن صح عن عائشة رضي الله عنها انا ام رجالكم لا ام نسائكم وهي باعتبار الشرافة والكرامة وتحريم نكاحهن لا في جواز الخلوة وتحريم نكاح بناتهن كذا في القسطلاني لايقال ان الآية دالة على

امہاتہم قطعیۃ فلم لاتتناول جمیع الاحکام لان الآیۃ الاخری واذا سألتموہن متاعا فاسألوہن من وراء حجاب تدل علی ایجاب الحجاب فالجمع بین الآیتین یدل علی ما تقدم وقال ابن العربی فی احکام القرآن اختلف الناس ہل ہن امہات الرجال والنساء ام ہن امہات الرجال خاصۃ فقیل ذلک عام فی الرجال والنساء وقیل خاص للرجال لان المقصود بذلک انزالہن منزلۃ امہاتہم فی الحرمۃ حیث یتوقع الحل والحل غیر متوقع بین النساء فلا یحجب بینہن بحرمۃ وقد روی ان امرأۃ قالت لعائشۃ یا اماہ فقالت لست لک بام انما انا ام رجالکم وہو الصحیح اھ وفی الطحاوی عن احکام الرازی قال قال ابوحنیفۃ کان الناس لعائشۃ محرما اھ

ص٢ **کیف یاتیک الوحی** اجاب علیہ الصلوۃ والسلام بالصورتین فقط وقد قالوا یاتی الوحی بسبعۃ اوجہ او اکثر کما تقدم واجاب عنہ فی اللامع بان الاقتصار علی ذکر القسمین اقتصار علی معظم انواعہ او یکون ذکر الاقسام الباقیۃ ایضا ولکنہ لم یذکرہا بعض الرواۃ وہذا مبنی علی ان السؤال عن کل اقسام الوحی ولکن الظاہر ان مسئلتہ کانت عما یوحی علیہ من الکیفیۃ التی تنزل علیہ الوحی من اللہ فی اکثر احیانہ وغالب ازمانہ والجواب اذ ذاک یکن علی ایرادہ علی ثلاثۃ اوجہ بیان کیفیۃ الوحی لنفسہ او الموحی وہو الملک او الموحی الیہ وہو الرسول صلی اللہ علیہ وسلم الی آخر ما بسط فی اللامع

ص٢ **واحیانا یاتینی مثل صلصلۃ الجرس** اصلہ صوت وقع الحدید بعضہ علی بعض ثم اطلق علی کل صوت لہ طنین وفی مصداقہ ستۃ اقوال صوتہ تعالی القدیم واختارہ مولانا السید انور شاہ فی الفیض تخلیق الصوت من اللہ عز وجل فی الموحی بہ بکمال قدرتہ کذا فی الاوجز الصوت الاصلی للملک صوت اجنحۃ جبریل وحکی عن شیخ الاسلام المدنی رحمہ اللہ انہ صوت مجیء جبریل کما یسمع صوت قطار سکۃ الحدید (ٹرین انجن) من المسافۃ البعیدۃ بنحو خمسۃ امیال بل اکثر من ذلک قلت واورد علیہ بعض الطلبۃ انہ لو کان کذلک لکان ینبغی ان یکون محسوسا للکل ویرد ہذا الایراد علی الاجنحۃ ایضا ویمکن التفصی عنہ بان احساسہ من باب الکشف کما ورد ان جبریل یبسط اجنحتہ لیلۃ القدر ولا یکشف ہذا الا لاہل الکشف ولا یظہر لغیر اہلہ کما لا یسمع الاصم الصوت وقال شیخ المشائخ الشاہ ولی اللہ الدہلوی فی تراجمہ انہ اثر تعطل الحواس اذ قال اعلم ان من تعطلت حاستہ من حواسہ یظہر لہ فی تلک الحاسۃ ما لا یتمیز فیہ مثل من تعطلت حاستہ البصریۃ یری الوانا مختلفۃ متکثرۃ ومن تعطلت حاستہ السمعیۃ یسمع اصواتا ممتزجۃ مختلفۃ غیر متمیزۃ فقولہ مثل صلصلۃ الجرس عبارۃ عن تعطل حاسۃ السمع عن مسموعات عالم الشہادۃ لکی تتفرغ لحفظ ما اوحی علیہ ویعیہ کما ہو حقہ فتدبر بہ واشکل علیہ ان صوت الجرس مذموم لصحۃ النہی عنہ کما فی مسلم وابی داؤد فکیف یشبہ بہ ما فعلہ الملک مع ان الملئکۃ تنفر عنہ واجیب بانہ لا یلزم من التشبیہ تساوی المشبہ والمشبہ بہ فی جمیع الصفات کمن شبہ رجلا بالاسد فیکون التشبیہ فی شجاعتہ لا فی نتن رائحۃ الفم فذکر ما الف السامعون سماعہ تقریبا لافہامہم کما قیل فی توجیہ العتمۃ فان قیل قد روی عن عمر رض عند ابی داؤد کنا نسمع عندہ مثل دوی النحل وہہنا کصلصلۃ الجرس وبینہما تفاوت اجیب بان ذلک بالنسبۃ الی الصحابۃ وہذا بالنسبۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذا افادہ الشراح والاوجہ عندی انہ لیس بحقیقۃ بل تقریب وتشبیہ فلا یخالف ایضا ما ورد اذا قضی اللہ فی السماء امرا ضربت الملائکۃ باجنحتہا خضعانا لقولہ تبارک وتعالی کانہا سلسلۃ علی صفوان اھ مختصرا من الاوجز

ص٢ **وہو اشدہ علی** لکون الصوت لم یفہم او لانقطاعہ الی عالم الملکوت کما یعتری للذاکرین اذا اقرأ الذکر فیہم وذکر فی ہامش اللامع فی بیان الشدۃ ما یعتری النبی صلی اللہ علیہ وسلم من التعب والکرب حتی یتفصد جبینہ عرقا وقد قال عز اسمہ انا سنلقی علیک قولا ثقیلا

ص٢ **فیفصم** فیہ ثلاث روایات اشہرہا فتح التحتیۃ وکسر المہملۃ والثانیۃ بضم اولہ وکسر الثالثۃ والثالثۃ بضم اولہ وفتح الصاد علی البناء للمجہول یقال افصم المطر اذا اقلع کما فی الاوجز

ص٢ **الملک رجلا** نصب علی المصدریۃ ای تمثل رجل او حال ورجح العینی نصبہ بنزع الخافض والملک مشتق من الالوکۃ بمعنی الرسالۃ ہذا قول سیبویہ والجمہور واصلہ لاک وقیل اصلہ الملک بفتح ثم سکون وہو الاخذ بالقوۃ وقیل مخفف من مالک والبسط فی ہامش اللامع

ص٢ **وان جبینہ لیتفصد عرقا** یشکل علیہ ما سیاتی من قولہ "زملونی" ذکر فی ہامش اللامع الجمع بینہما والاحسن ان یقال ان قولہا لیتفصد عرقا حالۃ عامۃ کانت فی اکثر احوال النزول کما ہو ظاہر من الاحادیث الواردۃ فی احوال نزول الوحی من انہ صلی اللہ علیہ وسلم کانت تاخذہ الشدۃ وقت النزول حتی لو کان علی بعیر لبرک لشدۃ الثقل واوحی الیہ مرۃ وفخذہ علی فخذ زید بن ثابت فثقل علی زید حتی قال زید خفت ان ترض فخذی وکانت تاخذہ البرحاء فی الیوم الشاتی حتی انہ لیتحدر منہ مثل الجمان وغیر ذلک من الروایات الکثیرۃ واما قولہ صلی اللہ علیہ وسلم زملونی فکان فی اول الامر فانہ صلی اللہ علیہ وسلم کانت تاخذہ الحمی فی اول امرہ فیحتاج الی التزمل والتلفف ثم لما اعتادت نفسہ الشریفۃ ذہبت عنہ تلک الہیبۃ التی کانت تاخذہ الحمی بسببہا واما الشدۃ فبقیت فی اکثر احوال النزول والمناسبۃ بالترجمۃ بان ہذہ الحالۃ الواردۃ فی الحدیث مبدأ لکل وحی یکون بمثل ہذا النوع

ص٢ **وکان یخلو بحراء** وہو ماخذ الصوفیۃ فی التجرد ولعلہم خصوہ بالاربعینیۃ لقصۃ موسی علیہ السلام وواعدنا موسی الآیۃ ولحدیث النطفۃ والعلقۃ والمضغۃ فان التغیر فیہا فی الاربعینات فعلم ان لہ دخلا خاصا فی تغیر الاحوال وبسط القسطلانی فی تخصیص جبل حراء للتعبد قال السہیلی فی الروض وہو الجبل الذی نادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قال لہ ثبیر وہو علی ظہرہ اہبط عنی فانی اخاف ان تقتل علی ظہری فاعذب فناداہ حراء الی الی یا رسول اللہ انتہی

ص٢ **فیتحنث** من التحنث وہو القاء الحنث فان التفعل تاتی لسلب الماخذ وقیل ہو بمعنی یتحنف ای یتبع الحنیفیۃ وہی دین ابراہیم والفاء تبدل ثاء فی کثیر من کلامہ وقد وقع فی روایۃ ابن ہشام فی السیرۃ یتحنف بالفاء کذا فی الفتح والقسطلانی قال ابن ہشام تقول العرب التحنث والتحنف یریدون الحنیفیۃ فیبدلون الفاء بالثاء کما قالوا جدف وجدث یریدون القبر اھ

وہو التعبد تفسیر للتحنث من احد الرواۃ وہو الزہری لکما جزم بہ الطیبی فسرہ بہ مجازا واللیالی ظرف لیتحنث لا للتعبد وذکر اللیالی یتناول الایام بالاولی فان الپارزین الی الفلوات یرجعون الی بیوتہم فی اللیالی فلو قال ایاما لا وہم الرجوع الی البیت فی اللیل ویشکل ان العبادۃ لم تشرع بعد فالجواب انہم اختلفوا فی کیفیۃ تعبدہ بناء علی انہ ہل کان متعبدا بشرع سابق اولا ففیہ ثلثۃ اقوال الاول انہ لم یکن متعبدا بشرع سابق قال فی الدر المختار تبعا لصاحب البحر وہو المختار عندنا قال ابن عابدین نسبہ فی التقریر الاکملی الی محققی اصحابنا قال لانہ علیہ الصلوۃ والسلام قبل الرسالۃ فی مقام النبوۃ لم یکن من امۃ نبی قط اھ قلت وعزاہ القاضی عیاض والحافظ ابن حجر وعمر بن نجیم فی النہر الفائق الی الجمہور قال القاضی عیاض فی الشفاء واحتجوا بانہ لو کان کذلک لنقل ولما امکن کتمہ وسترہ فی العادۃ اذ کان من مہم امرہ واولی ما اہتبل بہ من سیرتہ ولفخر بہ اہل تلک الشریعۃ ولاحتجوا بہ علیہ ولم یؤثر شیء من ذلک جملۃ والقول الثانی الوقف ذہب الیہ امام الحرمین والغزالی وابن الانباری وغیرہم واختارہ السبکی والقول الثالث انہ کان متعبدا بشرع سابق قال ابن بدران الحنبلی فی المدخل کان نبینا صلی اللہ علیہ وسلم قبل البعثۃ متعبدا فی الفروع بشرع من قبلہ عند القاضی والحلوانی واوما الیہ احمد واختارہ ابن الحاجب والبیضاوی وابن الہمام ثم اختلفوا فی تعیینہ فقیل آدم وقیل نوح وقیل ابراہیم واختارہ ابن عقیل والمجد ابن تیمیۃ وقیل موسی وقیل عیسی وقیل بجمیع الشرائع حکاہ بعض شراح المحصول عن المالکیۃ قال ابن الہمام والمختار انہ متعبد بما ثبت انہ شرع اذ ذاک الا ان یثبتا متضادین فبالاخیر لعدم معلومیۃ طریقہ فیما رکن الیہ اھ وعلی القول الاول بماذا کان یتعبد قیل بما یلقی الیہ من انوار المعرفۃ وقیل بما یحصل لہ من الرؤیا وقیل بالتفکر وقیل باجتناب رؤیۃ ما کان یقع من قومہ

ص٢/١٥ **حتی بلغ منی الجہد** برفع الدال علی الفاعلیۃ ای بلغ الجہد مبلغہ وبالنصب علی المفعولیۃ ای بلغ الغط منی جہدہ ای غایتہ او بلغ جبرئیل جہدہ وقوتہ واشکل بان البشر لا یطیق غایۃ جہد الملک ویزید ہذا الاشکال فی قصۃ صک موسی علیہ السلام وجہ عزرائیل علیہما السلام حتی فقئت عینہ وقد ذکر علی ہذا الحدیث الکلام فی اللامع وہامشہ فی کتاب الجنائز مفصلا حتی انکر بعض الجہلۃ ہذا الحدیث فارجع الیہ لو شئت التفصیل والجواب عن اصل الاشکال بان من تزیا بزی غیرہ فانہ تنتقل الیہ جمیع میزات ذلک الشیء لذا تری ان الجن عند ما یکونون فی زی الثعابین والعقارب فانہم یموتون بضربۃ او ضربتین فقط کما تشہد علیہ الوقائع الکثیرۃ مع انہا لو کانت فی زیہا الاصلی لما استطاع احد الوقوف لہا البتۃ فکذلک لما کان جبرئیل علیہ الصلوۃ والسلام فی زی رجل فجہدہ لا یتعدی جہد الرجال المعتاد وتحمل النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اکثر من ذلک فلا اشکال مطلقا ولذا لا یشکل فقاء عین عزرائیل علیہ السلام بصک موسی علیہ الصلوۃ والسلام لکن قال القاری لا یلزم من تشکل الملک بصورۃ الادمی وتبدلہ عن اصل ہیئتہ الملکی سلب القوۃ عنہ ونفی الغلبۃ منہ فان الامر المعنوی لا یتغیر بتغیر الہیکل الصوری اھ وقال الحافظ ما المانع ان یکون قواہ اللہ علی ذلک ویکون من جملۃ معجزاتہ ثم رجح الحافظ روایۃ الرفع فقال والترجیح ہہنا متعین لاتحاد القصۃ وروایۃ الرفع لا اشکال فیہا وہی التی ثبتت عن الاکثر فترجحت وان کان للاخری توجیہا وقد رجح شیخنا البلقینی بان فاعل بلغ ہو الغط والتقدیر بلغ منی الغط جہدہ ای غایتہ فیرجع الرفع والنصب الی معنی واحد وہو اولی اھ ثم التثلیث اشارۃ الی ان المؤدب لا یزید الضرب علی ثلاثۃ مرات حکاہ السہیلی عن شریح القاضی التابعی وقیل الغطۃ الاولی للتخلی عن الدنیا والثانیۃ للتفرغ لما یوحی الیہ والثالثۃ للمؤانسۃ کذا فی القسطلانی والاوجہ عندی ان الاولی لحصول النسبۃ الالقائیۃ والثانیۃ لحصول النسبۃ الاصلاحیۃ والثالثۃ لحصول النسبۃ الاتحادیۃ فالتوجہ عند العارفین اربعۃ انحاء انعکاسی والقائی واصلاحی واتحادی وتفصیل ہذہ التوجہات الاربعۃ فی ہامش اللامع بذیل ہذا الحدیث جدیر بان ینظر ولم یحتج صلی اللہ علیہ وسلم الی الاولی لانہا حصلت بمجرد لقاء جبرئیل علیہ السلام لصفاء قلبہ صلی اللہ علیہ وسلم بالخلوۃ فی حراء ستۃ اشہر ولا یقال انہ یلزم منہ فضل جبرئیل علیہ السلام علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لانہ امر ابتدائی واول احوالہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم ترقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد ذلک کل یوم حتی سبق علی جبریل بمراحل الی ان قال جبریل ؎

اگر یک سرِ موئے برتر پرم ٭ فروغ تجلی بسوزد پرم

فلما ارتقی صلی اللہ علیہ وسلم الی ہذہ المرتبۃ العلیۃ قبل الہجرۃ بکثیر فما ظنک فیما ارتقی علیہ الصلوۃ والسلام بعد ذلک وقد یقال انہم ذکروا ثلث عوالم الاول عالم الناسوت والثانی عالم الملکوت والثالث عالم اللاہوت فبقاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم وان کانت النبوۃ کامنۃ فیہ ففی حدیث ابی ہریرۃ عند الترمذی وغیرہ قالوا یا رسول اللہ متی وجبت لک النبوۃ قال وآدم بین الروح والجسد وقد ورد فی ہذا المعنی احادیث کثیرۃ ذکرہا السیوطی فی الخصائص ولکن کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل اتیان جبرئیل الیہ فی عالم الناسوت متصفا بصفات الانسان فلما اتاہ جبرئیل وغطہ ذہبت عنہ ما ہو من صفات الناسوت ودخل فی عالم الملکوت الذی ہو عالم الملائکۃ الذی من لوازمہ التجرد والانقطاع عن ملابسات الناس والانخلاع عن لوازم البشریۃ وبعد ذلک ترقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی وصل الی عالم اللاہوت الذی ہو کنایۃ عن حضرۃ الربوبیۃ فحصل لہ ما حصل مما لا یاتی فی البیان واللہ اعلم

ص٣ **اقرأ باسم ربک الآیۃ** لا یقال فیہ تکلیف بما لا یطاق لانہ لیس بتکلیف بل تلقین کما یقول المعلم لتلمیذہ ظنہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم تکلیفا فقال ما انا بقاری وقیل کان فی ید جبرئیل علیہ السلام ثوب حریر مکتوب علیہ ہذہ الآیات فالجواب اذا انہ لم یکن داخلا فی ما لا یطاق لکنہ صلی اللہ علیہ وسلم ظنہ کذلک ہضما لنفسہ کذا فی بعض تقاریر شیخ الاسلام المدنی وقصۃ ثوب حریر انما وقعت فی مرسل عبید بن عمیر اللیثی عند ابن اسحاق وہو منام کما ذکرہ ابن اسحاق مفصلا کما فی الفتح وغیرہ ثم مسئلۃ تکلیف ما لا یطاق خلافیۃ جوزتہ الاشاعرۃ ومنعتہ الحنفیۃ والمعتزلۃ کما فی المسایرۃ وشروحہا وفی البدایۃ بہذہ الآیات لطائف ذکرہا الشراح ثم اختلف فی اول ما نزل والجمہور علی انہ خمس آیات من اقرأ الی قولہ لم یعلم وورد عن علی رضی اللہ عنہ اول ما نزل سورۃ الفاتحۃ وقیل

اول ما نزل المدثر والجمع ان هذه الآيات اول ما نزل مطلقا ثم الفاتحة ثم المدثر باعتبار تواتر النزول فانه فتر الوحی قبلها ثلاث سنین کذا فی التفسیر العزیزی وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع فی کتاب التفسیر اشد البسط والقول الاول صححه القاضی ابن العربی والقاضی عیاض وابن کثیر وابن القیم وقال النووی هذا هو الصواب الذی علیه الجماهیر من السلف والخلف اه ولا یذهب علیک انه استدل بهذا الحدیث علی ان البسملة لیست من السورة وهی مسئلة مشهورة اجمل الکلام علیها فی الاوجز وبسط فی ہامش اللامع وحاصل المذاهب الاربعة اقوال الاول انها لیست من القرآن وهو قول مالک وروایة عن احمد وطائفة من الحنفیة والثانی انها آیة من کل سورة او بعض آیة وهو المشهور عن الشافعی والثالث انها آیة من الفاتحة دون غیرها وهو روایة عن الشافعی واحمد والرابع انها آیة مستقلة من القرآن لیست من السور وهو قول ابن المبارک وداؤد وهو المنصوص عن احمد وقال ابو بکر الرازی وهو مقتضی ابی حنیفة۔

ص۳/۲ **فرجع بها** ای بالآیات المذکورة المحفوظة او بالکیفیة المذکورة

ص۳/۲ **یرجف** لثقل القراءة او لغط جبریل علیه السلام او لاتحاد الروح بالملکیة ولایشکل علیه ان الاتحاد سبب التقویة لا الاضطراب لان الانتقال عن حالة معهودة وان کان بسبب ما یقوی الطبع قد یفضی الی مثل ذلک کمن استعمل مسکا کثیرا فانه قد یفضی الی حالة سکریة وان کان مقویا غایة التقویة۔

ص۳/۲ **زملونی زملونی** قال ذلک لشدة ما لحقه من هول الامر والعادة جاریة بسکون الرعدة بالتلفف وذکر فی الارواح الثلثة انه سئل العارف الکبیر الحاج امداد الله المهاجر المکی نور الله مرقده عن وجه التلفف والتزمل هل خاف النبی صلی الله علیه وسلم جبرئیل علیه السلام فقال لا۔ بل لما شاهد النبی صلی الله علیه وسلم جبرئیل وانکشفت علیه حقیقة نفسه فهابها ولم یستطع ان یتحملها لعظمتها وکبرها فان الحقیقة تختفی فی غیر الجنس فاذا ورد احد من ابناء جنسه تنکشف علیه حقیقته کما اشتهر ان رجلا افتنی جرو اسد فکان یسرح ویمسی فی اغنامه ویروح ویسرح کانه فرد منها حتی شب ولم یعلم نفسه ما هو حتی انه رای یوما صورته فی الماء فعلم انه لیس من جنس الاغنام بل هو شئ آخر ذو هیکل مهیب بسل شجاع فلما تحقق ذلک دخل فی الاغنام فافترس هذه واکل اخری وجرح تلک وقتل اخری حتی وقع الصیاح والعویل بینهن وفررن وانتشرن وکما ان رجلا جمیلا ذا بهار وسنار کان وجهه قطعة قمر لو کان فی بعض الجزائر التی یسکنها ذو والاشکال البشعة القبیحة والوجوه الدمیمة لما ظهر منه الدلال والغنج وما هو من شئون المحبوبین الحسان حتی اذا ورد عنده رجل مثله فی الحسن والجمال واظهر التدلل والتشکل والتغنج فیظهر علیه حقیقة نفسه ویظهر حینئذ شئون المحبوبیة فالنبی صلی الله علیه وسلم کان فی جهال مکة مثل ذلک الاسد والرجل الجمیل الذین لم یعرفا انفسهما ولم تنکشف علیه حقیقة نفسه فلما رای من هو من ابناء جنسه وهو جبرئیل فانه غذی بلبان العلم وربی به ولذا کانت سفارة الوحی الیه کما ان الانبیاء علیهم الصلوة والسلام غذوا بلبان العلم وربوا بتلک الصفة ظهرت صورته وله حقیقة فی جبرئیل وکانت فی غایة العظمة والکمال فلم یستطع ان یتحملها فخاف نفسه الشریفة لا انه خاف جبرئیل قال مولانا امیر شاه خان رحمه الله تعالی ناقل ذلک وکان مولانا محمود الحسن الدیوبندی المعروف بشیخ الهند یسمعه منه کرات ومرات ویبتهج ویتمایل من الفرح والسرور قال حکیم الامة مولانا اشرف علی التهانوی قدس سره فی حاشیة الارواح الثلثة ما حاصله ان هذا التوجیه للحدیث علی ذوق الصوفیة ولیس فی النصوص ما یدفعه واما توهم مصادمته لقوله صلی الله علیه وسلم لقد خشیت علی نفسی فمدفوع بانه لیس معناه خشیت جبرئیل بل معناه خشیت ان لا احمل اعباء الرسالة فانه یحتاج الی قوة بلیغة خاصة وقد کانت تلک القوة مغلوبة فی ذلک الوقت واما قول خدیجة رضی الله عنها والله لا یخزیک الله ابدا فانک تصل الرحم الخ فاستدلال عقلی علی انه صلی الله علیه وسلم یعطی من الله الکریم قوة علی تحمل ذلک فان هذه القوة ثمرة لتائید الحق وهذه الاوصاف جالبة لتائید الحق واما ذهابها بالنبی صلی الله علیه وسلم الی ورقة فکان لطلب تائید هذا الاستدلال العقلی بالدلیل النقلی واما ذکر ورقة سیدنا موسی علیه الصلوة والسلام فکان تنظیرا منه لحصول التحمل فی مثل ذلک لا ان النبی صلی الله علیه وسلم کان شاکا فی نبوته ثم ان الله تعالی قدر بحکمته البالغة طریقا لحصول الصبر والتحمل بان حبس الوحی ایاما ففتر واشتاقت نفسه الشریفة للوحی حتی انه اغتم لسبب الفترة غما شدیدا وذهب الی شواهق الجبال لکی یلقی نفسه ولکن تبدی له جبرئیل قائلا انک رسول الله حقا فاطمئنت نفسه وسکن جاشه فلما اشتاق واشتد شوقه هان علیه تحمل اعباء الرسالة فان الشئ یسهل تحمله بعد اشتیاق النفس الیه وقد ذکر العارف الرومی فی المثنوی المعنوی توجیها نحوه لنحو تلک القصة وهی ان النبی صلی الله علیه وسلم سأل جبرئیل ان یریه صورته الاصلیة فقال له جبرئیل انک لا تقدر علی النظر الی فی تلک الحال فلما اصر علیه المصطفی صلی الله علیه وسلم تبدی له جبرئیل له ستمائة جناح قد سد الافق فخر رسول الله صلی الله علیه وسلم مغشیا علیه فنزل جبرئیل واحتضنه حتی سکن النبی صلی الله علیه وسلم قال العارف الرومی ما حاصله ان المتاثر انما کان اسم النبی صلی الله علیه وسلم لا حقیقته وروحه بل الحقیقة المحمدیة لا یقدر جبرئیل ان یتحملها ولذلک لما تقدم النبی صلی الله علیه وسلم لیلة الاسراء فوق السدرة وقال لجبرئیل تقدم فاعتذر الیه جبرئیل قائلا انه لو تقدم مقدار شعرة لذاب واحترق والله تبارک وتعالی اعلم انتهی معربا ملخصا۔

ص۳/۳ **لقد خشیت الخ** اختلفوا فی الخشیة علی اثنی عشر قولا بسطت فی اللامع وهامشه وهی الجنون والهاجس والموت والمرض ودوامه والعجز عن التحمل والعجز عن رویة الملک وعدم الصبر علی الاذی وخوف القتل ومفارقة الوطن وتکذیبهم وتعییرهم واوجه الاقوال الثالث الموت او السادس ورجح شیخ المشائخ القطب الگنگوهی السادس وکذا رجحه النووی فی شرح مسلم وهی خشیة عدم تحمل اعباء النبوة وحاصل قول العلامة السندی انه علیه الصلوة والسلام لم یخش بل قال ذلک القول لانعطاف رأفة خدیجة رضی الله عنها علیه صلی الله علیه لتکون معینة له من اول الامر مخافة ان تنکر ذلک ورجحه شیخ الاسلام المدنی رحمه الله

ص۳/۴ **فقالت خدیجة کلا والله الخ** افاد شیخ الهند رحمه الله فی تراجمه ان الحدیث ظاهر فی بدایة الوحی عند الشراح وهو ظاهر والاوجه عندی (ای عند شیخ الهند) ان مقصود الروایة بیان هذه الاوصاف الجلیلة التی تدل علی انه صلی الله علیه وسلم کان بخلقته جامعاً للملکات الفاضلة والاخلاق الحمیدة والافعال الحسنة التی هی مبدا الوحی ومنشاء النبوة قلت والاوجه عندی ان هذه الصفات التی ذکرتها خدیجة رضی الله عنها فی النبی صلی الله علیه وسلم هی التی ذکرها ابن الدغنة فی ابی بکر الصدیق رضی الله تعالی عنه عند مهاجرته الی الحبشة وهی اصرح دلیل علی حصول النسبة الاتحادیة لابی بکر مع النبی صلی الله علیه وسلم فکان قلبه علی قلبه صلی الله علیه وسلم سواء وهی کانت موجبة لاتصال خلافته بالنبی صلی الله علیه وسلم کما ذکر شئ من ذلک فی ہامش اللامع فی کتاب الشروط فی عمرة الحدیبیة عند قول ابی بکر فاستمسک بغرزه والبسط منه فی جزء ثمرات النبی صلی الله علیه وسلم تحت هذا القول۔

ص۳/۴ **وتکسب المعدوم** الکسب قد یتعدی الی مفعول کقوله کسبت المال وقد یتعدی الی مفعولین کما فی کسبت غیری المال وهذا من قبیل الثانی وروی من الافعال فلا اشکال وفی ہامش الهندیة عن الکرمانی والعینی قوله تکسب بفتح التاء وهو المشهور الصحیح فی الروایة والمعروف فی اللغة وروی بضمها وفی معنی المضموم قولان اصحهما ان معناه تکسب غیرک المعدوم ای تعطیه له تبرعا ثانیهما تعطی الناس ما لا یجدونه عند غیرک من معدومات الفوائد ومکارم الاخلاق یقال کسبت مالا واکسبت غیری وفی معنی المفتوح قولان اصحهما ان معناه کمعنی المضموم ویقال کسبت الرجل مالاً واکسبته مالا والاول افصح واشهر والثانی ان معناه تکسب المال وتصیب منه ما یعجز غیرک عن تحصیله ثم تجود به وتنفقه فی وجوه المکارم وقیل المعدوم عبارة عن الرجل المحتاج العاجز عن الکسب لکونه کالمعدوم المیت حیث لم یتصرف فی المعیشة اه

ص۳/۵ **علی نوائب الحق** قال القسطلانی النوائب تکون فی الخیر والباطل ولذا قیده بالحق او اشارة الی النوائب السماویة فان الاعانة فیها تکون مشکلة ومن یعین فیما یکون فی نوائب الدنیا اشد اعانة

ص۳/۶ **ابن عم خدیجة** بالنصب بدلاً عن ورقة ویجب کتابة الف ابن کذا فی القسطلانی وقوله ابن عم هکذا فی التفسیر فی روایة ابی ذر الهروی وفی روایة غیره یا عم بحذف الابن وکذا فی مسلم ای عم بحذف لفظ ابن وجمع بینهما النووی بالتعدد واستبعده الحافظ ابن حجر لاتحاد مخرج الحدیث ومال الی ان الروایة بحذف الابن وهم وقال الزرقانی فی شرح المواهب عندی انها قالت ابن عم علی حذف حرف النداء فتصحفت ابن بای اه قلت وهذا انما یمشی فی روایة مسلم بلفظ ای عم واما روایة البخاری فبلفظ یا عم والله اعلم۔

ص۳/۶ **وکان یکتب الکتاب** بیان لمهارته وغایة اطلاعاته علی مرادات الکتب حتی انه کان یترجمها الی آخر ما بسط فی اللامع وهامشه ولا یذهب علیک ان فی متن النسخة الهندیة وکان یکتب الکتاب العبرانی فیکتب الانجیل بالعبرانیة وفی نسخة الحاشیة بدل بالعبرانیة بالعربیة وهو کذلک فی کتاب التفسیر ولا تعارض بین النسختین لانه کان یقدر علی اللسانین

ص۳/۹ **الناموس** بمعنی الجاسوس وفرق بعضهم بان الاول صاحب سر الخیر والثانی صاحب سر الشر کما بسط فی ہامش اللامع قال البخاری فی کتاب الانبیاء الناموس صاحب السر الذی یطلعه بما یستره عن غیره اه۔

ص۳/۹ نزل الله علی موسی ولم یقل علی عیسی مع کونه نصرانیا لان کتاب موسی علیه السلام مشتمل علی الاحکام الکثیرة کالکتاب نبینا بخلاف کتاب عیسی علیه السلام فانه امثال وعبر او لان نبوة موسی مسلمة عند الیهود والنصاری معا بخلاف نبوة عیسی علیه السلام فانه ینکرها کثیر من الیهود کذا فی القسطلانی ویشکل علیه ان ورقة لم یکن نبیا فکیف علم بهذه الامور ویمکن التفصی عنه بانه علم من الکتب السابقة وهذا ظاهر فی انه اقر بنبوته علیه الصلوة والسلام ولکنه مات قبل الدعوة فیکون مثل بحیرا لکن فی اثبات صحبته نظر ثم ذکر الروایات الدالة علی اسلامه وانه اول مومن وهکذا ذکر الاختلاف العینی وبسط الروایات فی اسلامه مع الکلام علیه وذکره الحافظ فی القسم الاول من الاصابة وقال الحافظ خرج ورقة وزید بن عمرو بن نفیل الی الشام لما کرها عبادة الاوثان فتنصر ورقة وسیاتی ذکر زید فی المناقب اه

ص۳/۱۰ **بمثل ما جئت به** عبره بالماضی للتیقن

ص۳/۱۱ **توفی ورقة** بمکة بعد البعث بقلیل ولا یصح ما قال الواقدی انه خرج الی الشام فلما بلغه انه علیه الصلوة والسلام امر بالقتال رجع لینصره حتی اذا کان ببلاد لخم وجذام اخذوه فقتلوه کذا فی القسطلانی

ص۳/۱۱ **وفتر الوحی** واختلف فی مدة الفترة علی اربعة اقوال فقیل سنتان وقیل سنتان ونصف وقیل ثلاث سنین واختار الحافظ ابن حجر انها کانت ایاما ثم الذی نزل بعد الفترة المدثر کما فی الصحیحین ووقع عند ابن اسحاق انه الضحی وفیه نظر فانها نزلت بعد فترة اخری کانت لیلتین او ثلثا کما هو مصرح فی تفسیر البخاری وغیره وانما فتر مدة کذا لیتدبر فی مقتضی الآیات المنزلة مع ما فی التاخیر من الازدیاد بالاشواق وفی التتابع من تواتر الکلف علیه لو تتابع من اول الامر ربما ادی الی هلاکه کما بسط فی اللامع وهامشه۔

ص۳/۱۱ **قال ابن شهاب** اخبرنی عروة بما سبق واخبرنی ابو سلمة بما یاتی فهو عطف علی اخبرنی المقدم

ص۳/۱۵ **تابعه عبد الله بن یوسف** الضمیر یرجع الی یحیی بن بکیر ای عبد الله بن یوسف وابو صالح تابعا یحیی بن بکیر فی الروایة عن اللیث فرواه عن اللیث ثلاثة یحیی وعبد الله وابو صالح قوله وتابعه هلال ای تابع عقیل بن خالد هلال بن رداد عن ابن شهاب فالاولی متابعة تامة والثانیة ناقصة والمتابعة ان کانت فی اول السند تسمی تامة وهی اقوی وان کانت فی اثناء السند تسمی ناقصة قال النووی ومما یحتاج الیه المعتنی بصحیح البخاری فائدة تنبه علیها وانه تارة یقول تابعه مالک عن ایوب وتارة یقول تابعه مالک ولا یزید فاذا قال مالک عن ایوب فظاهر واما اذا اقتصر علی تابعه مالک فلا یعرف لمن المتابعة الا من یعرف طبقات الرواة ومراتبهم وقال الکرمانی فعلی هذا لا یعلم ان عبد الله یروی عن اللیث او غیره قلت الطریقة فی هذا ان تنظر طبقة المتابع بکسر الباء فتجعله متابعاً لمن هو فی طبقته بحیث یکون صالحاً لذلک کذا فی العینی اه من ہامش الهندیة وبسط النووی فی شرح هذا الموضع انواع المتابعة۔

ص۳/۱۸ **کان مما یحرک** شفتیه والحروف کلها لیست بشفویة فکان حقه مما یحرک لسانه من قبیل ارادة الکل

بذكرالبعض اومن باب الاكتفاء والاوجه عندى ان تحريكهما ظاهر بخلاف تحريك اللسان وسياق فى التفسير وكان مما يحرك به لسانه وشفتيه بذكرهما معا فلااشكال اذن

ص۲۲ **قال ابن عباس فانا احركهما الخ** يشكل ان مولد ابن عباس قبل الهجرة بثلاث سنين والآية فى بدء النزول كما يدل عليه تبويب البخارى ولذا لم يقل ابن عباس لفظ كما رأيت كما قاله سعيد بن جبير ويحتمل انه اخبره النبى صلى الله عليه وسلم او احد من الصحابة كذا فى القسطلانى والاوجه عندى الثانى وقال النووى فيه انه يستحب للمعلم ان يمثل للمتعلم بالفعل ويريه الصورة بفعله اذا كان فيه زيادة بيان على الوصف بالقول اهـ

ص۲۲ **لا تحرك به لسانك** لامنافاة بينه وبين ما تقدم من قول ابن عباس رضى الله عنه كان يحرك شفتيه كما بسطه القسطلانى تبعاً للفتح والكرمانى والعينى والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الثانى بيان لنهى قراءته صلى الله عليه وسلم مع جبرئيل عليه السلام والقراءة تكون باللسان والاول كان بيانا لرؤية القراءة والرؤية مما يتعلق بالشفتين كما تقدم

ص۲۲ **جمعه لك فى صدرك** وعند الفلاسفة الحافظة فى الدماغ وعند المتكلمين والاصوليين منبع الكل القلب كذا افاده شيخ الاسلام المدنى فى بعض تقاريره وفى ازالة الخفاء ان جمعه فى الصدر تفقه من ابن عباس رضى الله عنه والوجه عندى انه اشارة الى جميع القرآن فى المصاحف اهـ ويؤيده ما اخرجه الطبرى عن قتادة ان معنى جمعه تاليفه

ص۲۲ **ثم ان علينا بيانه** وفسره غير ابن عباس ببيان ما اشكل من معانيه وكان عليه السلام يسأل جبرئيل عما اشكل عليه فى اثناء القراءة فقال ذلك وفى لفظ ثم دليل للجمهور على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وتعقب بان المراد تمام القرآن للضمير وليس كله بمجمل فالمراد الظهور ثم تعقب عليه بان قوله بيانه جنس مضاف فيعم جميع اصنافه من اظهاره وتبيين احكامه وما يتعلق بها من تخصيص وتقييد ونسخ وغير ذلك وهذه المسئلة خلافية شهيرة بسطها اصحاب الاصول وفى التحرير وشرحه التقرير انه يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى الحاجة عند الجمهور منهم اصحابنا والمالكية واكثر الشافعية واختاره الرازى وابن الحاجب وعن الحنابلة وعبد الجبار الجبائى وابنه وبعض الشافعية كابى اسحاق المروزى والقاضى ابى حامد منعه اهـ كذا فى القسطلانى والحاصل ان الاول جمعه فى صدرك والثانى تلاوته والثالث توضيحه كذا فى القسطلانى وابن كثير. والمناسبة بجزء الترجمة وهو الوحى ظاهر وبالبدء لان حاله هذا كان فى البدء قبل نزول هذه الآية وعلى اصل شيخ الهند كونه عز اسمه محفوظاً للفظ وبيانه ظاهر فى عظمته وكتب حضرة شيخ الهند فى تراجمه ما تعريبه انه يستفاد من الحديث عدة امور مهمة منها اتيان جبرئيل عليه السلام بالوحى عليه وكون الشدة عليه صلى الله عليه وسلم عند نزول الوحى حتى انه عليه الصلوة والسلام كان يقرأ بنفسه مع جبرئيل عليه السلام للشدة المذكورة وبذل جهده صلى الله عليه وسلم لضبط الوحى وتكفل البارى عز اسمه بفضله ورحمته جمعه وقرآنه فقال ان علينا جمعه وقرآنه فسهل الامر وارتفع خوف السهو والخطأ والنسيان عنه صلى الله عليه وسلم فحصل بذلك الاطمينان له عليه الصلوة والسلام وعلم بان الذات القدسية المبدأ للوحى هى المتكفلة بحفظه فحصل الاعتماد الكلى على الوحى اهـ قلت قال عز اسمه انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون

ص۲۲ **ان علينا جمعه** اى فى صدرك **وقرآنه** اى قراءتك اياه وجريانه على لسانك.

ص۲۲ **فاذا قرأناه** اى عليك بقراءة جبرئيل عليه السلام **فاتبع قرآنه** اى استمع قراءته

ص۲۲ **ح** فيه ستة اقوال على ما تفحصت وبسطت فى مقدمة الاوجز مرجعها الى قولين الاول انه خاء معجمة والآخر انه حاء مهملة وعلى الاول احتمالان احدهما اشارة الى آخر الحديث فهو مخفف من الخ وثانيهما اشارة الى قوله بسند آخر وعلى الآخر فاربعة اقوال الاول انه رمز الصحة يكتب دقيقاً لئلا يلتبس بالعبارة وفعلها لئلا يتوهم ان حديث هذا الاسناد سقط والثانى انه ماخوذ من التحويل والثالث من الحائل والرابع اشارة الى قولهم الحديث والمعروف عند المحدثين انه اذا انتهى القارى الى هذا الموقع يقول حا بفتح الحاء المهملة ويستمر فى قراءة ما بعدها اهـ مختصراً قال الحافظ فى باب ظلم دون ظلم هكذا وقع فى النسخ صورة ح فان كان من اصل التصنيف فهى مهملة ماخوذ من التحويل على المختار وكانت مزيدة من بعض الرواة فيحتمل ان تكون مهملة كذلك او معجمة ماخوذة من البخارى لانها رمزه اى قال البخارى وحدثنى اهـ قلت ما افاده الحافظ يختص بما وقع فى البخارى **ومعمر نحوه** والحاصل ان عبد الله بن المبارك حدث عنه عبدان عن يونس وحده وحدث عنه بشر عن يونس ومعمر معاً اما باللفظ فعن يونس واما بالمعنى فعن معمر يعنى ان فى لفظ نحوه اشارة الى اختلاف بينهما فى اللفظ وهذا على ما هو المعروف عند اهل الاصول انهم يقولون مثله اذا اتفق الحديثان للفظ ونحوه اذا اتفقا فى المعنى الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

ص۲۲ **اجود الناس** ولا ينافى هذا فقره عليه الصلوة والسلام لان فقره كان لشدة جوده ولا ياتيه شئ الا يجود به

ص۲۲ **وكان اجود ما يكون** حال كونه فى رمضان برفع اجود واسم كان وما مصدرية اى اجود اكوانه فى رمضان سد مسد الخبر او اجود مبتدأ مضاف الى المصدر وفى رمضان خبره والجملة خبر كان واسمه الضمير اليه صلى الله عليه وسلم او بنصب اجود خبر كان واسمه الضمير اليه صلى الله تعالى عليه وسلم كذا فى القسطلانى قال الطيبى فيه تخصيص بعد تخصيص للترقى الاول جوده على سائر الناس الثانى جوده فى رمضان على جوده فى غيره الثالث جوده عند لقاء جبرئيل

فيدارسه القرآن والحكمة فيه ليكون سنة فى عرض القرآن على من هو احفظ منه كذا فى القسطلانى واختلف فى انه كان يدارس كل القرآن او بعضه اذ نزل والاوجه عندى الثانى والبسط فى هامش اللامع ثم الترجمة بعظمة الوحى من المدارسة واضح واما على ظاهر الترجمة من البدء فلا يبعد ان يكون اشارة الى البدء الزمانى بانه كان فى رمضان اذ يقولون بان اول نزول جبرئيل فى غار حراء كان فى السابع عشر من رمضان ولا يذهب عليك ان للكلام الالهى مناسبة خاصة بشهر رمضان ولذا يقولون ان صحف ابراهيم عليه السلام نزلت فى غرة رمضان او فى الثالث منه واعطى داؤد عليه السلام الزبور فى الثامن عشر او الثانى عشر من رمضان واعطى موسى التوراة فى السادس منه واعطى عيسى عليه السلام

الانجيل فى الثانى عشر او فى الثالث عشر كما ذكرت فى رسالتى فضائل رمضان باللسان الاردوية قال الحافظ اخرج احمد والبيهقى فى الشعب عن واثلة بن الاسقع رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال انزلت التوراة لست مضين من رمضان والانجيل لثلث عشر خلت منه والزبور لثمان عشرة خلت منه والقرآن لاربع وعشرين خلت من شهر رمضان وكذا نقله السيوطى فى الاتقان عن الحافظ وزاد فى رواية وصحف ابراهيم لاول ليلة قال السيوطى لكن يشكل على هذا ما اشتهر من انه صلى الله عليه وسلم بعث فى شهر ربيع ويجاب عن هذا بما ذكروه انه نبئ اولا بالرؤيا فى شهر مولده ثم كانت مدتها ستة اشهر ثم اوحى اليه فى اليقظة ذكره البيهقى وغيره اهـ وفى تراجم شيخ الهند ان حديث ابن عباس فى مدارسته صلى الله عليه وسلم مع جبرئيل فى شهر رمضان الذى هو افضل الشهور يظهر منه اختصاص وانتماء الوحى برمضان ويناسب قوله تعالى شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن فكان المصنف اشار به الى البدء الزمانى للوحى وان فى رمضان كما قد ورد ذلك فى بعض الروايات التى ليست على شرط المؤلف وعلم من قوله كان اجود بالخير وكان اجود ما يكون فى رمضان ان كمالاته صلى الله عليه وسلم كانت تتزايد كثيراً عند نزول الوحى حتى تتعدى منافعها الى غيره ويظهر من جميع هذه الامور عظمة الوحى وبركته اهـ

ص۲۲ **من الريح المرسلة** قال فى اللامع والفضيلة عليها فى انها لا تبقى ولا تذر شيئاً الا عليه ذلك كان النبى صلى الله عليه وسلم لا يبقى شيئاً مما هو فى ملكه

ص۲۲ **ان هرقل** بكسر الهاء وفتح الراء وسكون القاف على المشهور ويقال ايضاً بكسر الهاء والقاف وسكون الراء اسم علم له فهو غير منصرف للعلمية والعجمية وهو صاحب حروب الشام ملك احدى وثلثين سنة وفى ملكه مات النبى صلى الله عليه وسلم ولقبه قيصر وكذا كل من ملك الروم يقال له قيصر كما ان ملك فارس يسمى كسرى وملك الحبشة بالنجاشى وملك الترك خاقان وملك القبط بفرعون وملك مصر بالعزيز وملك حمير بتبع اهـ كذا فى هامش اللامع عن الكرمانى وزاد العينى القابا اخر كثيرة لسلاطين الاقطار واختلف فى اسلام هرقل فالجمهور على انه آثر الملك على الايمان وقد غزا مؤتة سنة ثمان من الهجرة وكتب اليه النبى صلى الله عليه وسلم من تبوك ولم يسلم وذهب بعضهم منهم صاحب الاستيعاب الى انه اسلم ولم يظهره للخوف على نفسه البسط فى هامش اللامع وبل هو الذى تنتج عليه فى زمن عمر رضى الله عنه فقيل قيصر بل هو حفيده وذكر البخارى هذا الحديث مطولا فى ثلاثة مواضع ههنا وفى كتاب الجهاد فى باب دعاء النبى صلى الله عليه وسلم الى الاسلام والنبوة وفى التفسير فى تفسير قوله تعالى قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء الآية وذكره فى عشرة مواضع مختصراً صفحاته فى المطبوعات الهندية هى ص۳ وص۳۶۸ وص۳۹۳ وص۴۱۱ وص۴۱۲ وص۴۱۳ وص۴۴۵ وص۶۵ وص۹۲۶ وص۱۰۶۵ ومناسبة حديث هرقل بالباب على ما قاله القسطلانى لما فرغ عن بدء الوحى شرع فى اوصاف الموحى اليه وقال ايضاً فان قصة متضمنة كيفية حاله صلى الله عليه وسلم فى ابتداء الامر قال الحافظ فان قيل ما مناسبة حديث ابى سفيان فى قصة هرقل ببدء الوحى فالجواب انها تضمنت كيفية حال الناس مع النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك الابتداء ولان الآية المكتوبة الى هرقل للدعاء الى الاسلام ملتئمة مع الآية التى فى الترجمة وهى قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح الآية وقال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً فبان انه اوحى اليهم كلهم ان اقيموا الدين وهو معنى قوله تعالى سواء بيننا وبينكم الآية اهـ وقيل ان الاسئلة العشرة من هرقل كلها تناسب بدء الوحى وقيل هذه الاوصاف المذكورة فى الاسئلة تدل على عظمته صلى الله تعالى عليه وآله وسلم المشعرة لعظمة الوحى الذى ارسل اليه

ص۲۲ **فى ركب** كانوا ثلاثين رجلا كما فى الاكليل للحاكم وعند ابن السكن نحو من عشرين وعند ابن ابى شيبة بسند صحيح الى ابن المسيب ان المغيرة بن شعبة كان منهم وتعقب بان اسلامه عام الخندق فيبعد ان يكون حاضراً ويسكت كذا فى القسطلانى قلت ولا استبعاد عندى فان المخاطب كان ابا سفيان ولم يتكلم بكذب بل يمكن ان يكون خوفه عن الكذب متاخراً عن وجود المغيرة فان اباسفيان خاف على نفسه ان ياثر المغيرة عنه الكذب

ص۲۲ **وهم بايلياء** اى هرقل وجماعته وايلياء بتخفيف المثناة الثانية ممدوداً ومقصوراً وبتشديد الياء مقصوراً فقط وفى ضبطه اقوال هو بيت المقدس كذا فى القسطلانى فان ايل فى العبرانية الله وايلياء بمعنى البيت وبسط الشيخ قدس سره فى اللامع فى ترتيب هذه الوقائع فقال وكان هرقل نذر ان رد الله عليه ملكه من كسرى ان ياتى ايلياء فرد الله عليه ملكه فاتاه فبينما هو ناظر فى ليلة اذ رأى ما ذكر فى الرواية (من ظهور ملك الختان) واتفق ان بعث اليه ملك غسان برجل فكتب هرقل الى صاحب رومية ولم يات اليه جوابه اذ وصل اليه كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فتحقق بعثته صلى الله عليه وسلم عنده وهذه الثلاث وقعت له بايلياء فكر راجعاً الى ملكه حتى اذا وصل حمص (وهو دار السلطنة) بلغه جواب صاحب الرومية فجمع هناك حواشيه هكذا ينبغى ترتيب الوقائع اهـ

ص۲۲ **فقال ابو سفيان انا اقربهم** لان عبد مناف الاب الرابع له وللنبى صلى الله عليه وسلم كذا فى القسطلانى والفتح فانه صخر بن حرب بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف وهو صلى الله عليه وسلم بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ابن عبد مناف قال الحافظ وسبقه القاضى عياض وغيره وانما خص هرقل الاقرب لانه احرى بالاطلاع على امور ظاهراً وباطناً اكثر من غيره ولان الابعد لا يؤمن ان يقدح فى نسبه بخلاف الاقرب اهـ

ص۲۲ **ثم كان اول ما سألنى** بنصب اللام وبه جاءت الرواية خبر كان واسمه ضمير الشأن ويحتمل ان يكون اول مساكنى اسم مؤخر كذا فى القسطلانى وغيره

ص۲۲ **كيف نسبه فيكم** كذا وقع السؤال والجواب عن النسب فى الجهاد ووقع فى التفسير السؤال والجواب عن الحسب فقال كيف حسبه فيكم قال قلت هو فينا ذو حسب وهو غير النسب فانه الوجه الذى يحصل به الادلاء من جهة الآباء والحسب ما يعده المرء من مفاخر آبائه ولم ار الحافظ تعرض عن الجواب والذى يترجح عندى السؤال عن النسب فان معمرا هو الذى ذكر السؤال عن الحسب عند البخارى ومسلم واما شعيب بن ابى حمزة ههنا وصالح فى الجهاد فنقلا عن الزهرى كيف نسبه والاتفاق اولى بالحفظ من عاصد مع ان معمرا قد تفرد عن الزهرى ببعض الالفاظ ولعله عبر بالحسب على جهة الرواية بالمعنى فان النسب الشريف يستلزم الحسب غالباً وقد قال النووى معنى قوله كيف حسبه فيكم او نسبه وههنا اشكال آخر ذكره الحافظ فقال واستشكل الجواب لانه لم يزد على ما فى السؤال لان السؤال تضمن ان له نسبا او ...

حسبا والجواب کذلک واجیب بان التنوین یدل علی التعظیم کانہ قال ہو فینا ذو نسب کبیر او حسب رفیع اھ

ص۴/۹ **احد قط** بشد الطاء لایستعمل الا فی النفی واستعمالہ ہہنا فی الاثبات نادر وقیل ان الاستفہام یتضمن النفی ای ہل قالہ احداً ولم یقل احد قط کذا فی القسطلانی

ص۴/۱۱ **بل ضعفاؤھم** وتخصیص الشرف ہہنا باعتبار النخوۃ لئلا یخرج نحو العمرین وحمزۃ وغیرہم وتعقبہ العینی بان العمرین رضی اللہ عنہما وحمزۃ رضی اللہ عنہ کانوا من اہل النخوۃ فقول ابی سفیان یبنی علی الغالب کذا فی القسطلانی۔

ص۴/۱۱ **سخطۃ لدینہ** یخرج منہ من ارتد لحظ نفس کعبید اللہ بن جحش کذا فی القسطلانی وبسط الشیخ الکلام علیہ فی اللامع۔

ص۴/۱۱ **ولم تمکننی کلمۃ ان ادخل فیہا شیئاً** ای انتقصہ بہ علی ان التنقیص ہہنا امر نسبی لان من یقطع بعدم عذرہ ارفع رتبہ ممن یجوز الوقوع عنہ فی الجملۃ وقد کان معروفاً عندہم بالاستقراء من عادتہ انہ لایغدر

ص۴/۱۴ **سجال** بالکسر جمع سجل وہو الدلو الکبیر ای نوبۃ ونوبۃ

ص۴/۱۴ **ینال منا وننال منہ** ای یصیب منا ونصیب منہ قال البلقینی فیہ ایضا دسیسۃ لانہ لم ینل منہ ذلک غایۃ ما فیہ قتل بعض الصحابۃ فی احد وتعقبہ الحافظ بان الوقائع قبل ذلک ثلاثۃ بدر واحد والخندق واصاب المسلمون فی الاول وعکسہ فی الثانی واصیب قلیل من الفریقین فی الثالث فصح قول ابی سفیان اھ

ص۴/۱۸ **یطلب ملک ابیہ** بالافراد ہہنا وسیاتی فی التفسیر ملک آبائہ فافراد الاب ہہنا علی الجنسیۃ او لکون من یطلب ملک ابیہ اعذر کذا فی القسطلانی

ص۴/۲۰ **وھم اتباع الرسل** یؤید قولہ تعالیٰ قالوا انؤمن لک واتبعک الارذلون کذا فی القسطلانی۔

ص۴/۲۲ **وکذلک الرسل لا تغدر** لانہا لاتطلب حظ الدنیا الذی لایبالی طالبہ بالغدر بخلاف من طلب الآخرۃ ولم یعرج علی الدسیسۃ التی دسہا ابو سفیان قالہ الحافظ وترک ہہنا السؤال العاشر وجوابہ وسیاتی فی الجہاد فی باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاسلام والنبوۃ کذا فی القسطلانی قلت وہو السؤال عن القتال وہو التاسع فیما مر وذکرہ بلفظ العاشر لان العاشر موجود ہہنا فبقی واحد فہو العاشر وبسط فی ہامش اللامع وجہ ترکہ ہہنا فارجع الیہ لو شئت

ص۴/۲۶ **فلو اعلم انی اخلص الیہ** لکنی اخاف ان اسلم علی نفسی کما ورد کذا فی القسطلانی

ص۴/۲۷ **ثم دعا بکتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم** ای من وکل ذلک الیہ ولذا عدی الی الکتاب بالباء وقال العینی الاحسن ان یقال ثم دعا من اتی بکتابہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا فی القسطلانی وکان علیہ السلام ارسلہ مع دحیۃ الکلبی فی آخر سنۃ ست بعد رجوعہ من الحدیبیۃ فوصل الکتاب الیہ ای مبدأ محرم سنۃ سبع کذا فی فتح الباری عن الواقدی وقال النووی کان بعث الکتاب ولقیہ مع عظیم بصری فی المحرم سنۃ سبع من الہجرۃ قال السہیلی ان ہرقل وضع ہذا الکتاب فی قصبۃ من ذہب تعظیما لہ وکانوا یتوارثونہ وحکی ان ملک الافرنج فی دولۃ الملک المنصور قلاوون الصالحی اخرج لسیف الدین قلیج صندوقا مصفحا بالذہب واستخرج منہ مقلمۃ من ذہب فاخرج منہ کتابا زالت اکثر حروفہ فقال ہذا کتاب نبیکم الی جدی قیصر مازلنا نتوارثہ الی الآن واوصانا آباؤنا انہ مازال الکتاب فینا لایزال الملک فینا فنحن نحفظہ کذا فی القسطلانی

ص۵ **فدفعہ الی ھرقل** فیہ مجاز لانہ ارسل بہ الیہ صحبۃ عدی بن حاتم کما فی روایۃ ابن السکن فی الصحابۃ کذا فی القسطلانی۔

ص۵ **فقرأہ** ہرقل بنفسہ او الترجمان بامرہ وفی مرسل محمد بن کعب القرظی عند الواقدی فی ہذہ القصۃ فدعا الترجمان الذی یقرأ بالعربیۃ فقرأہ کذا فی القسطلانی قلت ویؤید الثانی ما فی اول الروایۃ من قولہ ثم دعاہم ودعا ترجمانہ لانہ لو کان یعرف العربیۃ ما دعا الترجمان

ص۵ **فاذا فیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم من محمد** فیہ استحباب تصدیر الکتب بالبسملۃ وان کان المبعوث الیہ کافراً فان قلت قد قدم سلیمان علیہ السلام اسمہ علی البسملۃ کما فی التنزیل انہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم اجیب بان سلیمان علیہ السلام کتب اسمہ عنوانا بعد ختمہ کذا فی القسطلانی والفتح وفیہ ان السنۃ ان یبدأ الکتاب بنفسہ وہو قول الجمہور بل حکی فیہ النحاس اجماع الصحابۃ والحق اثبات الخلاف فیہ کذا فی الفتح وستاتی ترجمۃ المصنف فی الاستیذان بمن یبدأ فی الکتاب

ص۵ **عظیم الروم** ذکر المدائنی ان القاری لما قرأہ غضب اخو ہرقل وجذب الکتاب فقال ہرقل مالک فقال انہ بدأ بنفسہ وسماک صاحب الروم فقال ہرقل انک لضعیف الرای اترید ان ارمی بکتاب قبل ان اعلم ما فیہ ان کان رسول اللہ فہو احق ان یبدأ بنفسہ ولقد صدق انا صاحب الروم واللہ مالکی ومالکہ کذا فی القسطلانی۔

ص۵ **اسلم** بکسر اللام **تسلم** بفتحہا فیہ من غایۃ الایجاز والبلاغۃ وہو من باب جوامع الکلم کذا فی الکرمانی وفی الفتح فیہ نوع من البدیع وہو الجناس الاشتقاقی اھ

ص۵ **اثم الاریسیین** فیہ اربع لغات بالہمزۃ وقیل بالیاء المثناۃ التحتیۃ المفتوحتین وعلی کلیہما قیل بیاء واحدۃ بعد السین وقیل بیائین ولغۃ خامسۃ بکسر الہمزۃ وشد الراء المکسورۃ ویاء واحدۃ بعد السین وہم الفلاحون وقیل غیر ذلک ولاینافی قولہ تعالی ولاتزر وازرۃ وزر اخری لان ہذا اثم التسبب کذا فی القسطلانی

ص۵ **تعالوا الی کلمۃ سواء** استدل بہ علی جواز کتابۃ الآیۃ او الآیتین الی الکافر وتعقب بانہ من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ورُدّ بانہ لو کان کذلک لقال فان تولیتم والوارد فی الحدیث فان تولوا کذا فی القسطلانی والبسط فی ہامش اللامع

ص۵ **ابن ابی کبشۃ** کنیۃ ابیہ من الرضاعۃ

ص۵ **وکان ابن الناطور** مقولۃ الزہری بالسند السابق فلیس بمعلق کما توہم ولا بروایۃ عبید اللہ کما توہم آخرون ولقیہ الزہری بدمشق فی زمن عبد الملک بن مروان کما بسط فی ہامش اللامع وابن الناطور روی بالطاء المہملۃ والمعجمۃ وہو الحافظ للزرع الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

ص۵ **صاحب ایلیاء** ای حاکمہا **وصاحب ھرقل** ای مصاحبہ

ص۵ **سقف** اختلف فی ضبطہ اہو فعل او اسم وعلی الاول اہو من باب الافعال او التفعیل وعلی کلیہما مبنی للمفعول وعلی الثانی قیل ہو بضم الہمزۃ وسکون السین وضم القاف وتخفیف الفاء وقیل بضم السین والقاف وشد الفاء منونا ووقع ہذا منصوبا علی الحالیۃ ومرفوعا بانہ خبر مبتدأ محذوف

ص۵ **یحدث** خبر بعد خبر کذا فی حاشیۃ الہندیۃ

ص۵ **بطارقتہ** بفتح الموحدۃ جمع بطریق بکسر ای خواصہ واہل مشورتہ کذا فی القسطلانی

ص۵/۱۱ **قد ظھر** ای غلب وہو کما قال لان فی ہذا الزمان کان بدأ ظہورہ بصلح الحدیبیۃ ونزول انا فتحنا لک فتحا مبینا کذا فی القسطلانی والفتح

ص۵/۱۲ **ملک غسان** بالغین المعجمۃ والسین المہملۃ المشددۃ وغسان اسم ماء نزل علیہ قوم من الازد فنسبوا الیہ او ماء بالمشلل والملک ہو الحارث بن ابی شمر وہو من جملۃ ملوک الیمن فاخبرہ بانہ ظہر عندہ رجل یدعی انہ نبی کذا فی القسطلانی وحاشیۃ الہندیۃ۔

ص۵/۱۵ **کتب ھرقل الی صاحب لہ** یسمی ضغاطر الاسقف اظہر اسلامہ وخرج علی الروم فدعاہم الی الاسلام فقتلوہ کذا فی القسطلانی۔

ص۵/۱۵ **برومیۃ** مدینۃ ریاسۃ الروم

ص۵/۱۶ **فلم یرم حمص** ای لم یبرح منہا قال الداؤدی ای لم یصل الیہا وزیفوہ کذا فی الفتح

ص۵/۱۶ **دسکرۃ** بمہملتین الاولی مفتوحۃ والثانیۃ ساکنۃ قصر حولہ بیوت کذا فی القسطلانی

ص۵/۲۱ **فکان ذلک آخر شان ھرقل** فیما یتعلق بہذہ القصۃ او فیما یتعلق بایمانہ کذا فی القسطلانی وقد بسط الکلام علی اسلامہ فی رسالتی اوقائع والدہور وتقدم ایضا اجمال الکلام علیہ فی اول ہذا الحدیث وفی ہامش اللامع ہہنا تنبیہ مفید ہذا لفظہ قال الحافظ رحمہ اللہ یؤخذ للمصنف من آخر لفظ فی القصۃ براعۃ الاختتام اھ وہذا اشارۃ منہ رحمہ اللہ الی ما تقدم فی مقدمۃ ہذہ الحاشیۃ فی خصائص البخاری ما جزم بہ الحافظ من ان الامام البخاری یذکر فی آخر کل کتاب ما یدل علی الختم ویشیر الی اختتام الکتاب وذکرت ہناک ان الاوجہ عندی ان الامام البخاری یذکر فی آخر کل کتاب ما ینبہ علی خاتمتہ ویذکرہ موتہ وہہنا لفظ وذلک آخر شان ہرقل کما یشیر الی خاتمۃ الکتاب بلفظ آخر فہو اشد تنبیہا الی خاتمۃ کل رجل بالاشارۃ الی آخر شان ہرقل ان صدقت نیتہ انتفع بہا والا فقد خاب وخسر اھ

ص۵/۲۱ **قال ابو عبد اللہ** قال الشیخ محمد حسن المکی فی تقریرہ عن الشیخ الگنگوہی قدس سرہ نسخۃ الفربری ہذہ صارت بلفظ ابو عبد اللہ نسخۃ ابن عساکر وقد زید فی ہذہ النسخۃ نسخۃ الفربری المتداولۃ بین شیوخنا من النسخ غیرہ من الکاتبین کثیرا وکان حقہا ان تکتب فی البیاض اھ وابن عساکر وان کان من تلامذۃ الفربری بثلث وسائط لکن لہ نسخۃ معروفۃ کما ذکرہ الشیخ احمد علی المحدث السہارنفوری فی مقدمۃ حاشیۃ البخاری

ص۵ **کتاب الایمان** وتقدم فی مقدمۃ اللامع من کلام الحافظ ابن حجر نور اللہ مرقدہ عن شیخہ البلقینی المناسبۃ بین الکتب والابواب للجامع الصحیح فقال فیما یتعلق ببدء الوحی ما تقدم فی محلہ ثم قال وقدم الوحی لانہ منبع الخیرات وبہ قامت الشرائع وجاءت الرسالات ومنہ عرف الایمان والعلوم وکان اولہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بما یقتضی الایمان من القراءۃ والربوبیۃ وخلق الانسان فذکر بعدہ کتاب الایمان والعلوم وکان الایمان اشرف العلوم فعقبہ بکتاب العلم۔ والایمان بکسر الہمزۃ لغۃ التصدیق وہو الاذعان ای اذعان لحکم المخبر وقبولہ وجعلہ صادقا وشرعا التصدیق بما جاء بہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فہو کانہ افعال من الامن ای جعل غیرہ فی الامن من التکذیب ثم استعمل فی التصدیق مطلقا قال عز اسمہ فی قصۃ اخوۃ یوسف وما انت بمؤمن لنا ولو کنا صادقین وفی الشرع التصدیق بما جاءت بہ الشریعۃ ثم قال الامام ان الایمان عمل القلب واللسان معاً والاقرار رکن او شرط وہو المنصوص عن الامام الاعظم والیہ ذہب الاشعری فی اصح الروایتین وہو المنقول عن الماتریدی والمعروف عن الشافعی والمحدثین انہ مرکب من التصدیق والاقرار والعمل والخلاف لفظی بین اہل السنۃ بخلاف المرجئۃ والخوارج کما فی ہامش اللامع وحاصل ما فی ہامش اللامع ان فیہ اربعۃ مذاہب اہل السنۃ وقد تقدم والمرجئۃ فقالوا ہو اعتقاد ونطق فقط والخوارج وقالوا ان الاعمال اجزاء الحقیقۃ الایمان داخلۃ فی ماہیتہ واذا فات الجزء فات الکل وبعض المعتزلۃ القائلون ان الفاسق لامؤمن ولا کافر والبسط فی ہامش اللامع

ص۵/۲۳ **بسم اللہ الرحمن الرحیم** قد یکتب قبل الکتاب وقد یکتب بعدہ وقد یکتب فی غیر محلہ ای فی اثناء الکتاب والوجہ فی ذلک ان الامام البخاری حین یکتب ہذا الکتاب کان یکتب ویکتب فاذا وقف عن الکتابۃ بسبب المرض او غیرہ من الاعذار ترکہا ثم اذا شرع فی الکتابۃ بعد الوقفۃ کتب البسملۃ ہذا ہو المنقول عن المشائخ وان کان ضعیفا اھ کذا فی حاشیۃ اللامع من تقریر مولانا محمد حسن المکی عن الشیخ الگنگوہی قدس سرہ وفیہ ایضا قلت ولم اتحصل بعد وجہ الضعف فان المنقول عن الاساتذۃ بزیل الاشکال المعروف ان الامام طالما یذکر البسملۃ فیما بین الابواب المسلسلۃ من کتاب واحد کما فی ابواب التہجد کتب البسملۃ قبل باب فضل الصلوۃ فی مسجد مکۃ والمدینۃ وبعد ذلک بیسیر کتب البسملۃ علی باب استقامۃ الید فی الصلاۃ ولیسا بکتابین مستقلین وسیاتی ذلک فی کلام الشیخ قدس سرہ فی اللامع علی باب فضل استقبال القبلۃ وتقدم فی مقدمۃ اللامع فی خصائص الکتاب ولعل وجہ الضعف اختلاف النسخ فی ذکر البسملۃ وحذفہا لکن اختلاف النسخ موجود فی غیر البسملۃ من الابواب والتراجم وغیر ذلک نعم بقی الاشکال فی انہ قد یکتب البسملۃ قبل الکتاب وتارۃ بعدہ کما ہہنا وسیاتی جوابہ فی کلام القسطلانی۔ قال القسطلانی ولما

فرغ المؤلف من باب الوحی الذی ہو کالمقدمۃ لہذا الکتاب الجامع شرع یذکر المقاصد الدینیۃ وبدأ منہا بالایمان لانہ ملاک الامر کلہ لان الباقی مبنی علیہ ومشروط بہ وہو اول واجب علی المکلف فقال مبتدئاً "بسم اللہ الرحمن الرحیم" کاکثر کتب ہذا الجامع تبرکاً وزیادۃ فی الاعتنار بالتمسک بالسنۃ واختلفت الروایات فی تقدیمہا ہنا علی کتاب او تاخیرہ عنہ ولکل وجہ ووجہ الثانی بانہ جعل الترجمۃ قائمۃ مقام تسمیۃ السورۃ ووجہ الاول ظاہر اھ

ص۵/۲۴ **باب قول النبی صلے اللہ علیہ وسلم بنی الاسلام علی خمس** الخ المعروف علی الالسن ان ہذہ الابواب کلہا رد علی الحنفیۃ القائلین ببساطۃ الایمان بخلاف المحدثین والجمہور القائلین بترکیبہ وہذا لیس بصحیح فانہ لاخلاف بین اہل السنۃ فی ہذہ المسئلۃ اصلاً ولذا قال مولانا الشاہ ولی اللہ الدہلوی فی تراجمہ اضطرب کلام الشراح فی بیان غرض القدماء من المحدثین فی مسألۃ الایمان وذلک انہم حکموا بان من صدق بقلبہ واقر بلسانہ ولم یعمل عملاً قط فہو مؤمن وحکموا بان الاعمال من الایمان فاشکل علیہم ان الکل لایوجد بدون الجزء وافاد مولانا شیخ الہند قدس سرہ فی تراجمہ ان فی المسألۃ ثلاثۃ مذاہب احدہا ان الاعمال اجزاء حقیقیۃ للایمان واذا فات الجزء فات الکل ہذا مذہب الخوارج والمعتزلۃ وثانیہا ان لاعلاقۃ بین الایمان والاعمال والایمان قول فقط بلا عمل وہذا مذہب المرجئۃ والثالث مذہب اہل السنۃ والجماعۃ ان الاعمال خارجۃ عن حقیقۃ الایمان داخلۃ فی کمالہ کاجزاء الانسان من الجوارح وما حکوا من الخلاف بین اہل السنۃ مبنی علی الخلاف اللفظی اھ وفی الحاشیۃ الہندیۃ نقل عن الشافعی انہ قال الایمان ہو التصدیق والاقرار والعمل فالمخل بالاول وحدہ منافق وبالثانی وحدہ کافر وبالثالث وحدہ فاسق ینجو من الخلود فی النار ویدخل الجنۃ قال الامام ہذا فی غایۃ الصعوبۃ لان العمل اذا کان رکنا لایتحقق الایمان بدونہ فغیر المؤمن کیف یخرج من النار اجیب عن ہذا بان الایمان قد جاء بمعنی اصل الایمان کما فی قولہ علیہ الصلوۃ والسلام الایمان ان تؤمن باللہ وملائکتہ الحدیث وقد جاء بمعنی الایمان الکامل وہو المقرون بالعمل کما فی حدیث وفد عبد القیس والایمان بہذا المعنی الثانی ہو المراد بالایمان المنفی فی قولہ علیہ الصلوۃ والسلام لایزنی الزانی حین یزنی وہو مؤمن الحدیث فالخلاف لفظی راجع الی تفسیر الایمان ولاخلاف فی المعنی فان الایمان المنجی من دخول النار ہو الثانی باتفاق جمیع المسلمین والایمان المنجی من الخلود فی النار ہو الاول باتفاق اہل السنۃ خلافاً للمعتزلۃ والخوارج ویدل علی ذلک حدیث ابی ذر رضی اللہ عنہ مامن عبد قال لاالہ الااللہ ثم مات علی ذلک الادخل الجنۃ قلت وان زنی وان سرق قال صلی اللہ علیہ وسلم وان زنی وان سرق الحدیث وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم یخرج من النار من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ من الایمان فبہذا یندفع الاشکال وتجتمع الاقوال اھ ملتقط من العینی. فغرض المصنف بہذہ الابواب الرد علی ہذین الفریقین ای المرجئۃ والخوارج وافاد فی اللامع وتراجم شیخ الہند ان المصنف بسط فی الرد علی المرجئۃ فی ہذہ الابواب اشد البسط وان اشار فی بعضہا الی رد الخوارج ایضاً لما ان عقائد المرجئۃ تسد ابواب الاعمال بالکلیۃ وزاد الشیخ الگنگوہی فی اللامع بان غرض المصنف بہذہ الابواب الرد علی المرجئۃ القائلین بانہ لایضر الاسلام معصیۃ والمعتزلۃ المثبتین منزلۃ بین المؤمن والکافر وصرح فی شرح البخاری للنووی ان غرض المصنف من ہذہ الابواب کلہا الرد علی المرجئۃ فان مذہب جمیع اہل السنۃ من سلف الامۃ وخلفہا ان الایمان قول وعمل الی ان قال فالحاصل ان الذی علیہ اہل السنۃ او جمہورہم ان من صدق بقلبہ ونطق بلسانہ بالتوحید لکن قصر فی الاعمال کترک الصلوۃ وشرب الخمر لایکون کافراً خارجاً من الملۃ بل ہو فاسق اھ

ص۵/۲۴ **وہو قول وفعل** اراد بالفعل مایعم فعل القلب والجوارح ویمکن ارادۃ فعل الجوارح فقط وعلی ہذا فترک التصدیق فی الذکر لاتفاق العلماء علی اعتبارہ فی الایمان کذا فی اللامع وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع وفیہ وفی روایۃ الکشمیہنی قول وعمل وہو اللفظ الوارد عن السلف وذکر فی فیض الباری بہذا الکلام شروحاً اربعۃ الاول مافہمہ عامۃ ارباب التصانیف ان الایمان مرکب من القول والعمل فالمخل بہما کافر والمخل بالتصدیق فقط منافق والمخل بالعمل فاسق والثانی ان الایمان تصدیق یظہرہ اللسان والجوارح وحاصلہ انہ التصدیق المساعد بالقول والعمل وحینئذ لایکون الایمان الاالتصدیق فقط ویبقی القول والعمل ساعداً ومساعداً بالایمان لاجزءاً لہ فالتصدیق الذی یخلو عن الاقرار والعمل کانہ لیس بتصدیق والثالث ان التصدیق منسحب علی القلب والجوارح فتصدیق القلب ہو التصدیق الباطنی المسمی بالایمان وتصدیق الجوارح یسمی عملاً واخلاقاً فالشیٔ واحد من ہناک الی ہہنا ویختلف الاسامی باختلاف المواطن فالایمان علی اللسان قول وعلی الجوارح عمل والرابع ان الایمان اسم للتصدیق الذی یعقبہ القول والعمل فینبغی اولاً ان یصدق ثم یقر ثم یعمل فکان القول والعمل من مقتضیات الایمان اھ ملخصاً

ص۵/۲۴ **ویزید وینقص** قال الشیخ العارف المحدث الگنگوہی فی اللامع وزیادۃ الایمان فی الروایات والآیات عندنا محمولۃ علی زیادۃ المؤمن بہ او علی زیادۃ مراتب الایقان وکیفیات التصدیق لانفسہ لانہ شیٔ بسیط وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع وماافادہ الشیخ قدس سرہ من قولہ مراتب الایقان وکیفیات التصدیق ہو بعینہ مااختارہ السلف من الزیادۃ والنقصان واجاد الامام الربانی المجدد للالف الثانی کلاماً انیقاً فی مکتوباتہ الشریفۃ نوردہ بنصہ تبرکاً بلفظہ قال در زیادتی ونقصان ایمان علماء را اختلاف است امام اعظم کوفی رضی اللہ عنہ می فرماید الایمان لایزید ولاینقص، وامام شافعی رحمہ اللہ سبحانہ می فرماید کہ یزید وینقص وشک نیست کہ ایمان عبارۃ از تصدیق ویقین قلبی است کہ زیادتی ونقصان را درانجا گنجائش نیست وآنچہ قبول زیادتی ونقصان کند داخل دائرۂ ظن است نہ یقین غایۃ مافی الباب تیان اعمال صالحہ انجلاء آں یقین می فرماید واعمال غیر صالحہ آں یقین را مکدر می سازد پس زیادتی ونقصان باعتبار اعمال در انجلاء آں یقین ثابت شد نہ در نفس آں یقین جمعے یقین را منجلی وروشن یافتند زیادہ گفتند ازاں یقینی کہ آں انجلاء وروشنی ندارد گویا بعضے غیر منجلی یقین را یقین نہ داشتند ہماں بعض منجلی را یقین دانستہ ناقص گفتند وجمعے دیگر کہ حدت نظر داشتند دیدند کہ ایں زیادتی ونقصان راجع بصفات یقین است نہ بنفس یقین لاجرم ایمن را غیر زائد وناقص گفتند مثل آنکہ دو آئینہ برابر کہ در انجلاء ونورانیت تفاوت دارند شخصے بیند آئینہ را کہ انجلاء زیادہ دارد ونمایندگی درو بیشتر است گوید کہ ایں آئینہ زیادہ است از آئینۂ دیگر کہ آں انجلاء ونمایندگی ندارد وشخصے دیگر گوید کہ دو آئینہ است پس نظر شخص ثانی صائب است وبحقیقت شی نافذ ونظر شخص اول مقصور بظاہر است واز صفت بذات نرفتہ ویرفع اللہ الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات ازیں تحقیق کہ ایں فقیر باظہار آں موفق شدہ اعتراض مخالفان کہ بر عدم زیادتی ونقصان ایمان نمودہ اند زائل گشت وایمان عامۂ مؤمناں در جمیع وجوہ مثل ایمان انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات نشد زیراکہ ایمان انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات کہ تمام منجلی ونورانی است ثمرات ونتائج باضعاف زیادہ دارد از ایمان عامۂ مؤمناں کہ ظلمات وکدورات دارد علی تفاوت درجاتہم وہمچنیں ایمان ابی بکر رضی اللہ تعالی عنہ کہ در وزن زیادہ از ایمان امت است باعتبار انجلاء ونورانیت باید دانست وزیادتی را راجع بصفات کاملہ باید ساخت نمی بینی کہ انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات با عامۂ در نفس انسانیت برابر اند ودر حقیقت وذات ہمہ متحد تفاضل باعتبار صفات کاملہ آمدہ است وآنکہ صفات کاملہ ندارد گویا ازاں نوع خارج است واز خواص وفضائل آں نوع محروم باوجود ایں تفاوت در نفس انسانیت زیادتی ونقصان راہ نمی یابد ونمی تواں گفت کہ انسانیت قابل زیادتی ونقصان است واللہ سبحانہ وتعالی الملہم للصواب اھ

ص۵/۲۵ **وقال تعالی** فی سورۃ الفتح **لیزدادوا ایمانا مع ایمانہم**

ص۵/۲۵ **وقال تعالی** فی سورۃ الکہف **وزدناہم ھدی**

ص۵/۲۵ **وقال تعالی** فی سورۃ مریم **ویزید اللہ الذین اہتدوا ھدی**

ص۵/۲۶ **وقال تعالی** فی سورۃ محمد **والذین اہتدوا زادہم ھدی**

ص۵/۲۶ **وقال تعالی** فی سورۃ المدثر **ویزداد الذین آمنوا ایمانا**

ص۵/۲۷ **وقال تعالی** فی سورۃ البراءۃ **ایکم زادتہ ھذہ ایمانا**

ص۶/۱ **وقال تعالی** فی سورۃ آل عمران **فاخشوہم فزادہم**

ص۶/۱ **وقال تعالی** فی سورۃ الاحزاب **وما زادہم الا ایمانا**

ص۶/۱ **والحب فی اللہ** لفظ حدیث رواہ ابوداؤد من حدیث ابی امامۃ واستدل بہ الامام علی الزیادۃ والنقصان لان الحب والبغض یتفاوتان کذا فی القسطلانی

ص۶/۲ **وکتب عمر بن عبد العزیز** شرع فی الآثار بعد ذکر الآیات والحدیث **الی عدی بن عدی** الکندی وہو تابعی من اولاد الصحابۃ کان عامل عمر بن عبد العزیز علی الجزیرۃ ولذا کتب الیہ کذا فی ہامش اللامع

ص۶/۲ **ان للایمان فرائض** ای اعمالاً مفروضۃ

ص۶/۲ **وشرائع** ای عقائد دینیۃ

ص۶/۲ **وحدودا** ای منہیات ممنوعۃ

ص۶/۲ **وسننا** ای مندوبات کذا فی الفتح والقسطلانی وقال الشیخ المحدث الگنگوہی فی اللامع وظاہر ان الفرائض والشرائع لیست بنفس الایمان اذ ہو اسم للتصدیق عند الکل فلا معنی لکونہ ذا فرائض الا اذا دخل فیہ العمل ایضاً ونقل عنہ ان الایمان فرائض وعلی ہذا فدخول الاعمال فیہ اظہر ثم لایمکن ان یکون عمر رضی اللہ عنہ ہذا یکفر من اخل بشیٔ من الاعمال کما ہو اللازم من جعل الاعمال داخلۃ فی الایمان لما فیہ من مخالفۃ بینۃ للنصوص القطعیۃ فلم یکن مرادہ الادخولہا فی الایمان الکامل وہو عین مرادنا

ص۶/۲ **فقد استکمل الایمان** استدل بہ الامام البخاری علی الزیادۃ والنقص لایقال انہ لایدل علی ذلک بل یدل علی خلافہ اذ قال للایمان کذا وکذا فجعلہا غیر الایمان لانا نقول ان آخر کلامہ فقد استکمل یشعر الیہ کذا فی القسطلانی قلت بل ہو اصرح دلیل لمن قال ان ہذہ الامور لاستکمال الایمان وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع وفی آخرہ قال الحافظ فالمراد انہا من المکملات لان الشارع اطلق علی مکملات الایمان ایماناً.

ص۶/۳ **فسابینہا لکم** ای مفصلۃ قال القسطلانی ولیس فی ہذا تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ اذ الحاجۃ لم تتحقق اوانہ علم انہم یعلمون مقاصدہا ولکنہ استظہر وبالغ فی نصحہم وتنبیہہم علی المقصود وعرفہم اقسام الایمان مجملاً وانہ سیذکرہا مفصلاً اذا تفرغ لہا فقد کان مشغولاً بالاہم

ص۶/۴ **وقال ابراہیم** علی نبینا وعلیہ السلام کما فی سورۃ البقرۃ

ص۶/۴ **ولکن لیطمئن قلبی** ای یزداد بصیرۃ لایقال ان الشک ینافی الایمان لان المراد ہہنا لیس نفی الیقین بل التمنی لعین الیقین فان المحقق بالمشاہدۃ آکد من المحقق بالعلم او یقال ان السوال لم یکن عن مجرد الاحیاء بل عن کیفیتہ کما یدل علیہ لفظ کیف وہذا ہو الذی مال الیہ صاحب روح المعانی وذکر النووی لہ اجوبۃ قال اظہرہا انہ اراد الطمانینۃ بعلم کیفیۃ الاحیاء مشاہدۃ بعد العلم بہا استدلالاً فان علم الاستدلال قد یتطرق الیہ الشکوک فی الجملۃ بخلاف علم المعاینۃ فانہ ضروری وہذا مذہب الزہری وغیرہ والثانی سأل زیادۃ یقین وان لم یکن الاول شکاً فسأل الترقی من علم الیقین الی عین الیقین فان بین العلمین تفاوتاً قال سہل بن عبد اللہ التستری سأل کشف غطاء العیان لیزداد بنور الیقین وذکر وجہین آخرین وقال ابن الہمام فی المسایرۃ قیل فی تاویلہ طلب السید ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم حصول القطع بالاحیاء بطریق آخر وہو البدیہی الذی بداہتہ سبب وقوع الاحساس بہ وہذا تاویل حسن وحاصلہ انہ لما قطع بالقدرۃ علی الاحیاء اشتاق الی مشاہدۃ کیفیۃ ہذا الامر العجیب الذی جزم بثبوتہ کمن قطع بوجود دمشق ومافیہا من اجنۃ یانعۃ وانہار جاریۃ فنازعتہ نفسہ فی رویتہا والابتہاج بمشاہدتہا فانہا لاتسکن وتطمئن حتی یحصل مناہا وکذا شانہا فی کل مطلوب مع العلم بوجودہ فلیس تلک المنازعۃ والتطلب لیحصل القطع بوجود دمشق اذ الفرض ثبوتہ قال الکمال ابن ابی شریف وہذا التاویل یشیر الی ان المطلوب بقول السید ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم ولکن لیطمئن قلبی ہو سکون قلبہ عن المنازعۃ الی رویۃ الکیفیۃ المطلوب رویتہا وہو الذی اقتصر علیہ ابن عبد السلام فی جواب السوال او المطلوب سکونہ بحصول متمناہ من المشاہدۃ المحصلۃ للعلم البدیہی بعد العلم النظری اھ ولایقال کان المناسب

للمصنف ان يذكرها في سياق الآيات لان هاتيك دلالتها على الزيادة صريحة بخلاف هذه كذا في القسطلاني وكتب الشيخ قدس سره في اللامع وايرادها في غير الآيات لانها من كلام ابراهيم عليه السلام لامن امره تعالى وان كان مذكوراً في القرآن على سبيل الحكاية۔

ص ٦/٥ **وقال معاذ بن جبل** كتب الشيخ قدس سره في اللامع كذلك في قول معاذ اي نزد الايمان ساعة بالمذاكرة وكذلك قول ابن مسعود فان كلها دليل على ما قصده المؤلف ولا يضرنا شيئا فان الزيادة في الكيفيات مسلمة

ص ٦/٥ **اجلس بنا نؤمن ساعة** اي نزداد ايمانا قال النووي اي نتذاكر الخير واحكام الآخرة فان ذلك ايمان وقال ابن العربي لا تعلق له للزيادة لان معاذاً انما اراد تجديد الايمان لان العبد في اول الامر يكون مؤمنا ثم يجدد دائماً وتعقبه الحافظ بان ما نفاه اولا اثبته آخراً لان تجديد الايمان ايمان كذا في القسطلاني

ص ٦/٥ **وقال ابن مسعود** طرف من اثر رواه الطبراني وتتمته والصبر نصف الايمان ولفظ نصف صريح في التجزية كذا في القسطلاني قلت ولا يبعد ان يقال ان المصنف اشار الى كل الاثر يذكر بعضه قال الحافظ جرى المصنف على عادته في الاقتصار على ما يدل بالاشارة وحذف ما يدل بالصراحة اذ لفظ النصف صريح في التجزية وفي الايمان لاحمد من طريق عبد الله بن حكيم عن ابن مسعود انه كان يقول اللهم زدني ايمانا ويقينا وفقها واسناده صحيح وهذا اصرح في المقصود ولم يذكره المصنف لما اشرت اليه اهـ

اليقين الايمان كله اكده بكل لدلالتها على التبعيض كذا في القسطلاني قال الشيخ العارف المحدث الگنگوهي في اللامع ان اليقين كل الايمان ففيه استدلال ان توكيد الايمان بلفظ الكل ولا يؤكد بالكل الا ذو اجزاء وابعاض فلزم دخول الاعمال في الايمان اذ ليس في نفس الايمان اجزاء وحمل الايمان على اليقين او عكسه ومراتب اليقين متفاوتة فلزم كون الايمان كذلك اهـ

ص ٦/٥ **قال ابن عمر** هو عبد الله وهو المعروف بهذه الكنية في جملة ابناء عمر رضي الله تعالى عنه معروف بشدة اتباعه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى في الآداب۔

ص ٦/٥ **لا يبلغ العبد حقيقة التقوى** وفي الاثر اشارة الى ان بعض المؤمنين بلغ كنه الايمان وبعضهم لم يبلغ فثبت الزيادة والنقصان كذا في القسطلاني قال الشيخ في اللامع حقيقة التقوى فلزم ان يكون للتقوى وهو الايمان مراتب بعضها اولى بتسميتها تقوى من بعض اي وقد علم ان ادنى درجات التقوى الاتقاء عن الشرك وهو الايمان نفسه فكان اعلى درجاته اهـ وفي هامشه في بعض الروايات يدل التقوى لفظ الايمان

ص ٦/٥ **وقال مجاهد شرع لكم من الدين** الخ اشار الى آية في سورة شورى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه الآية قال صاحب الجمل لكم خطاب لامة محمد صلى الله عليه وسلم وقوله والذي اوحينا اليك فيه التفات من الغيبة الى التكلم بنون العظمة لكمال الاعتناء بالايحاء اليه اهـ وقال الشيخ في اللامع تفسير مجاهد يقتضي اتحادهما مع ما علم من اختلاف بين الشرائع والاحكام فعلم ان الدين واحد غير ان فيه زيادة ونقصانا ويدل عليه الرواية مثلي مثل من بنى دارا فان فيه تصريحا بانه صلى الله تعالى عليه وسلم كمل من الاديان ما كان ناقصا الى آخر ما بسط فيه وقال ابن الملقن في التوضيح لا يظهر موافقة هذه الآية اي المذكور في قول مجاهد للترجمة واجاب المحدث الكبير مولانا احمد علي السهارنفوري في حاشية البخاري بان في آخر الآية ان اقيموا الدين والاقامة في الدين لا تتاتى الا بالايمان بما يجب تصديقه والطاعة في احكام الله تعالى كل من كان في التصديق وطاعة الاحكام اكمل كان ايمانه اكمل فبهذا تحصل المطابقة والله اعلم وسياتي شئ مما يتعلق به في ذكر قول ابن عباس ان شاء الله وبسط شئ من الكلام عليه في هامش اللامع۔

ص ٦/٥ **يا محمد وايا ه** الخ اي نوحا خصه بالذكر لانه اول من جاء بالتحريم والتحليل واول من جاء بتحريم الامهات والبنات والاخوات كذا في القسطلاني لا يقال ان اياه تصحيف وقع في اصل البخاري والصواب انبياء ه كما عند عبد بن حميد وابن المنذر وغيرهما وكيف يفرد مجاهد الضمير لنوح وحده مع ان في الآية ذكر جماعة من الانبياء لانه اجيب بان نوحا افرد في الآية وبقية الانبياء عطف عليه وهم داخلون في ما وصى به نوحا في تفسير مجاهد فليس بتصحيف بل صحيح كذا في القسطلاني قلت ودعوى التصحيف للبلقيني والجواب للحافظ وغرض المصنف بذكره انه جعل الاديان كلها دينا واحدا مع ما فيها من زيادة ونقص كذا في اللامع۔

ص ٦/٥ **وقال ابن عباس** في تفسير قوله تعالى في سورة براءة لكل جعلنا منكم ايها الامم شرعة اي شريعة ومنهاجا اي طريقا واضحا في الدين يمشون عليه كذا في الجلالين قال صاحب الجمل الشريعة والمنهاج عبارة عن معنى واحد والتكرير للتاكيد والمراد بهما الدين وقال آخرون بينهما فرق لطيف وهو ان الشريعة التي امر الله بها عباده والمنهاج الطريق الواضح المؤدي الى الشريعة قال ابن عباس في تفسيرها سنة وسبيلا وقال قتادة سبيلا وسنة قال العلماء وردت آيات دالة على عدم التباين منها قوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الى قوله ولا تتفرقوا ومنها دالة على حصول التباين كما في آية ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والجمع ان كل آية تدل على عدم التباين فهي محمولة على اصول الدين من الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فكل ذلك لم يختلفوا فيه الرسل والآيات الدالة على التباين محمولة على الفروع اهـ وفي اللامع ولا يبعد ان يقال ان اثر ابن عباس ومجاهد في تفسير الآيتين مجموعهما حجة واحدة وحاصلها ان مجاهدا فسر الآية بما حاصله اتحاد الاديان جملة وفسر ابن عباس الآية الثانية بما حاصله افتراق السنن والمناهج وليست الا الشرائع فلا يمكن الجمع بين الآيتين الا بان هذا التفاوت في فروع الايمان وهي الاعمال فعلم ان الدين واحد غير انه ينقص حسب ما فيه من نقص نقلة الاعمال ويزيد حسب زيادة الاعمال الى آخر ما فيه۔

ص ٦/٥ **دعاؤكم ايمانكم** ذكر في هامش النسخة الهندية قبل ذلك باب قال القسطلاني وقع ههنا في رواية ابي ذر وغيره لفظ باب بالتنوين وهو ثابت في اصل عليه خط الحافظ قطب الدين الحلبي لكنه ساقط في رواية الاصيلي وابن عساكر وايده قول الكرماني انه وقف على اصل مسموع الفربري بحذفه بل قال النووي وقع في كثير من النسخ ههنا باب وهو غلط فاحش والصواب حذفه لانه لا تعلق له بما نحن فيه ولانه ترجم بقوله عليه السلام بني الاسلام الحديث ولم يذكره قبل هذا بل ذكره بعده وليس مطابقا للترجمة اهـ مختصرا۔ وقوله دعاؤكم ايمانكم من قول ابن عباس يشير به الى قوله تعالى في آخر الفرقان قل ما يعبؤ بكم ربي لولا دعاؤكم فسمى الدعاء ايمانا والدعاء عمل فاحتج به على ان الايمان عمل وعطفه على ما قبله كعادته في حذف اداة العطف في التفسير حيث ينقل التفسير وفي هامش النسخة الهندية عن الكرماني فسره ابن عباس فقال المراد من الدعاء الايمان يعني تفسيره في الآيتين (اي آية شرعة ومنهاجا وآية دعاؤكم) يدل على انه قابل للزيادة والنقصان او انه سمى الدعاء ايمانا والدعاء عمل وقال ابن بطال حتى قول ابن عباس لولا دعاؤكم الذي هو زيادة في ايمانكم اهـ

ص ٦/٥ **بني الاسلام على خمس** الخ ولقائل ان يقول هذا الحديث لا يجديكم شيئا في دعواكم بل الذي يثبت عنه مغايرة الاسلام للاعمال فان المبني غير المبني عليه والجواب ان المغايرة تجوز ان تكون مغايرة وجود الكل لوجودات الاجزاء في انفسها كذا في اللامع اعلم ان المصنف استدل بهذا الباب على ان الايمان قول وعمل يزيد وينقص واستدلاله هذا مبني على ان الاسلام والايمان والدين عنده واحد قلنا ان اخذ الاعمال في الايمان كالمكمل له فلا اشكال فان الايمان الكامل يزيد وينقص وقد يقال ان المركب هو الاسلام فانه مجموع التصديق والطاعات واما الايمان بمعنى تصديق امور مخصوصة كما يفيده حديث جبريل الآتي فهو امر بسيط قال شيخ الهند في تراجمه والثابت من الحديث هو كون الاعمال جزء للاسلام لا جزء للايمان والثابت هو الزيادة والنقصان في الاسلام لا في الايمان ولا خلاف في ذلك بين اهل السنة والجماعة قال القاري في المرقاة قوله بني الاسلام هو اسم للشريعة دون الايمان وقد يطلق على الاذعان بالقلب والاستسلام بجميع القوى والجوارح في جميع الاحوال وهو الذي امر به ابراهيم عليه الصلوة والسلام حيث قال له ربه اسلم وهذا اخص من الاول والمراد به الاسلام الكامل لان حقيقته مبنية على الشهادتين فقط وانما اقتصر على بيان اركانه مع ايماء الى بقية شعب ايمانه اهـ قال شيخ الهند في تراجمه ثم ان المصنف اشار الى الرد على المرجئة في اكثر ابواب كتاب الايمان ورد في بعضها على الخوارج والمعتزلة فان هذين الفريقين هما اللذان سلكا مسلك الافراط والتفريط والغلو في مخالفة اهل الحق فابطل المصنف ما ذهبا اليه بالوحي المتلو وغير المتلو ثم انه شدد في الرد على المرجئة اما لان مذهبهم يقتضي سد باب الاعمال لا حاجة اليها بل هي من باب الفضول واما لان قولهم يباين المقصد الذي اراده المؤلف بباب بدء الوحي اهـ

ص ٦/٥ **باب امور الايمان** ذكر في التقرير ليس المقصود هو اثبات جزئية الاعمال او قبول الايمان زيادة ونقصانا فان البحث قد انبرم وانما المقصود ههنا تفسير بعض مقتضيات الايمان وآثاره تنبيها على ان المؤمن ليس من شانه الاخلال بها اهـ وفي تقرير مولانا حسين علي البنجابي عن الشيخ الگنگوهي قدس سره اورد هذا الباب لدفع وهم ان الاجزاء هو الخمس فقط وقال الايمان عندهم كلي مشكك وهذه الابواب كلها تدل على زيادة الايمان ولا يضرنا اهـ واجمل حضرة شيخ الهند الكلام على الابواب كلها في تراجمه فقال ما تعريبه ثم يلاحظ ان المؤلف رحمة الله تعالى جعل في تراجم الابواب الآتية العمل من الايمان في بعضها ومن الاسلام في اخرى ومن الدين في بعض الاخر واتى بالآيات والاحاديث والآثار في تائيد مدعاه ثم انه في بعضها ياتي في الترجمة باحدى هذه الالفاظ ويكون في الحديث لفظ آخر فمثلا ذكر الاسلام في ترجمته والمذكور في الحديث الايمان او الدين او عكسه فهذه الامور كلها للاشكال فيها البتة فالظاهر ان غرض المؤلف رحمة الله تعالى بيان مسلك السلف الاكابر في هذا الباب كما صرح به علامة السندهي وغيره فاظهر المؤلف رحمة الله ان السلف كانوا يتوسعون في اطلاق اجزاء الايمان على الاعمال وان بين الاسلام والايمان والدين ارتباطا وثيقا بحيث انه يصح ان يسمى اجزاء احدها باجزاء الاخر فحصل بذلك الرد التام على راي المرجئة ثم تظهر اشارة لطيفة الى انه ينبغي لنا ان نتبع السلف في هذه الامر ولا حاجة الى التعمق في المباحث الكلامية التي اوجدها المتاخرون وان كانت صحيحة ولم يخالف مسلك السلف وهذه عادة المؤلف خصوصا في المسائل الاعتقادية انه يرد على اهل الاهواء صراحة واحيانا اشارة واما اهل الحق فان المؤلف يشير اليهم بخفاء واحتياط بليغ ولا يتنبه له الا بالخوض الصحيح ويظهر ذلك في كتاب الرد على الجهمية على وجه الكمال اهـ مختصرا وعامة الشراح حملوا هذه الابواب كلها الى تركيب الايمان وكونه ذا اجزاء فاختلفوا في هذه الابواب كلها الآتية على اربعة اقوال الاول ما قاله الشراح ان المقصود من هذه الابواب كلها الاستدلال على زيادة الايمان بنفسه وكون الايمان مركبا والثاني قول الشيخ في اللامع اذ قال ان البحث في ذلك قد انبرم ومقصود هذه الابواب تفصيل بعض مقتضيات الايمان والآثار والثالث مقتضى كلام شيخ الهند ان المقصود من هذه الابواب الرد على المرجئة واثبات مسلك السلف كما تقدم في كلامه رحمه الله مفصلا والرابع ان المقصود ان لفظ الخمس في حديث بني الاسلام على خمس ليس للحصر وانما بسط المصنف في الرد على المرجئة لان مسلكهم يبطل الاعمال كلها بخلاف مسلك الخوارج فان مسلكهم يشدد في امر الاعمال

ص ٦/٥ **وقول الله عزوجل ليس البر** الخ قال القسطلاني والآية جامعة للكمالات الانسانية باسرها فانها بكثرتها منحصرة في ثلاثة صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله من عمل بهذه الآية فقد استكمل الايمان وهذا وجه استدلال المؤلف بهذه الآية وفي حديث ابي ذر بسند صحيح انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان فتلا هذه الآية اهـ وكتب الشيخ في اللامع ليس البر اي الايمان لانه اعلى البر وكذلك في قوله ولكن البر من آمن وانت تعلم ما فيه فان العطف يقتضي المغايرة كما هو اصله الا بدليل يقوم على خلافه فكان المعطوف على الايمان مغايرا له لا داخلا فيه الا ان يقال جعل الايمان نوعين كاملا وعبر عنه بالبر وهو الايمان وما عطف عليه ناقصا وعبر عنه بالايمان والمعطوفات خارجة عنه هذا ظاهر ولا ينكره احد

ص ٦/١٢ **قد افلح المؤمنون** اي فاز وهذه آية اخرى استدل بها الامام على مرامه وهو امور الايمان وساق

الکرمانی الآیة الی قولہ والذین ہم علی صلوتہم یحافظون وقال فعلم منہا ان الایمان الذی بہ الفلاح والنجاة الایمان الذی فیہ ہذہ الاعمال المذکورة قال ابن بطال التصدیق اول منازل الایمان والاستکمال انما ہو بہذہ الامور وارادالبخاری الاستکمال ولہذا بوب ابوابہ علیہ فقال باب امور الایمان وباب الجہاد وباب الصلوة من الایمان انتہی وقال فی الفتح ویحتمل ان یکون ساقہ تفسیر القولہ ہم المتقون تقدیرہ المتقون ہم الموصوفون بقولہ قد افلح وفی روایة الاصیلی وقد افلح باثبات الواو وفی روایة ابن عساکر وقولہ وقد افلح وفیہا رد لما قالہ فی الفتح من احتمال التفسیر کذا فی القسطلانی

ص٦ ١٤ **الایمان بضع** ای کمالہ واثرہ واما نفسہ فغیر منقسم کذا فی اللامع **وبضع** قال القسطلانی بکسر الموحدة وقد تفتح ہو خاص بالعشرات الی التسعین فلا یقال بضع ومائة ولا بضع والف وفی القاموس ہو ما بین الثلاث الی التسع والبسط فی ذلک فی ہامش اللامع وفیہ بضع بدون الہاء فی بعض الاصول وفی اکثرہا بالہاء بضعة ومعناہما القطعة واستعملا فی العدد وبسط فیہ الاختلاف فی ستین وسبعین وجمع بانہ علیہ الصلاة والسلام اعلم اولا ببضع وستین ثم اخبر بزیادة عشرة وعدہا بعضہم بطریق الاجتہاد وللبیہقی وعبد الجلیل کتاب الشعب اھ ومطابقة حدیث الباب للترجمة ظاہرة وہذہ الاعمال التی اشار الیہا فی الحدیث ہی عند المصنف من اجزاء الایمان وامامن قال ان اصل الایمان ہو التصدیق فیقول انہ صلی اللہ علیہ وسلم شبہ الایمان مع الاعمال بالدوحة التی لہا اغصان وفروع وساق واصل فالتصدیق کالاصل والساق والاعمال کالاغصان والفروع منشعبة عنہ وکان الاعمال آثار الایمان اویقال ان الاعمال مظاہر الایمان فان ایمان الرجل انما یعرف بہذہ الاعمال فہی دلائل علیہ وکانہ اطلق علیہ انہا من شعب الایمان من جہة ان آثار الشیٔ یطلق علیہا اسم ذلک الشیٔ کالشمس یطلق علی الجرم وعلی الضوء واللہ تعالی اعلم قال الشاہ ولی اللہ فی حجة اللہ البالغة وللایمان شعب کثیرة ومثلہ کمثل الشجرة یقال للدوحة والاغصان والاوراق والثمار والازہار جمیعا انہا شجرة فاذا قطع اغصانہا وخبط اوراقہا وخرف ثمارہا قیل شجرة ناقصة فاذا قلعت الدوحة بطل الاصل الی آخر ما بسطہ والحاصل ان ہذہ الاعمال مکملة للایمان قال التیمی المراد من الحدیث من وجدت فیہ ہذہ الخصال فہو مؤمن علی سبیل الکمال ثم ایمان کل واحد بقدر وجود ہذہ الخصال فیہ انتہی

ص٦ ١٤ **باب المسلم من سلم الخ** ترجم بکتاب الایمان وذکر فیہ الاسلام والدین اشارة الی ان المعتبر فی الشرع ہو الایمان مع الاسلام وہو الدین فکل واحد من ہذہ الثلاثة ای الایمان والاسلام والدین متلازم بالآخر عند الشرع ولذا ذکر احدہا موضع الآخر وقد تقدم ذلک المعنی فی کلام شیخ الہند مفصلا **من لسانہ** ولم یذکر من کلامہ لیدخل من اخرج لسانہ استہزاء لصاحبہ وقدمہ علی الید لان ایذاءہ اکثر ــ جراحات السنان لہا التئام ــ ولا یلتام ما جرح اللسان کذا فی القسطلانی قلت ہذا احد الاحادیث الخمسة المختارة للامام ابی حنیفة رحمہ اللہ تعالی کما تقدم فی حدیث انما الاعمال بالنیات مفصلا

ویدہ خصہ بالذکر مع ان الفعل قد یحصل بغیرہ لان سلطنة الافعال انما تظہر بہا کذا فی القسطلانی **والمہاجر الخ** قال ذلک لئلا یتکل المہاجرون علی مجرد انتقال المکان او تطییبا لقلوب من لم یہاجر کذا فی القسطلانی والکرمانی وغیرہما والتطابق ظاہر علی الوجوہ الاربعة المتقدمة من الشراح باعتبار ان عمل اللسان والید داخل فی الاسلام وکذا علی رای الشیخ قدس سرہ ان ہذہ الامور تفصیل لمقتضیات الایمان والآثار وعلی رای شیخ الہند ان المقصود منہ الرد علی المرجئة والرابع ان المقصود التنبیہ علی ان لفظ خمس لیس للحصر

ص٦ ١٤ **قال ابو معاویة** مرادہ ظاہر وہو تصریح سماع عامر بن عبد اللہ واما غرض متابعة عبد الاعلی فالتنبیہ علی ان عبد اللہ الذی ابہم فیہ ہو ابن عمرو کما فی الروایة السابقة وفی ہامش اللامع عن مولانا محمد حسن المکی عن تقریر شیخہ الگنگوہی قدس سرہ لما کان الشعبی تابعیا صغیرا فکان یختفی علی بعض الناس انہ سمع من عبد اللہ فیکون الحدیث متصلا ام لا فیکون منقطعا وکان ذلک لاختفاء علیہم حقیقة او خاف البخاری رحمہ اللہ علیہم فاثبت السماع لدفع توہم الانقطاع وکذلک اشار الی ان الشعبی وعامرا واحد وکذلک عادة البخاری رحمة اللہ انہ اذا روی معنعنا وخاف فیہ اختفاء السماع علی الناس او ذکر فیہ مدلسا یثبت السماع بقدر الامکان وقولہ قال عبد الاعلی اوردہ لمجرد التقویة اھ وما افادہ الشیخ قدس سرہ من انہ تابعی صغیر مبنی علی ان الصغر والکبر من الامور الاضافیة وعن الحافظ فی الطبقة الثالثة من التابعین وہی الطبقة الوسطی.

ص٦ ١٩ **باب ای الاسلام افضل** وشرط ای ان یدخل علی متعدد وہو ہہنا مقدر بذوی ای ای اصحاب الاسلام افضل وفی الحدیث عند مسلم ای المسلمین افضل کذا فی القسطلانی قال النووی اجاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الحدیث الاول بغیر ما اجاب بہ فی الحدیث الثانی قال العلماء کان الجوابان فی وقتین فاجاب فی کل وقت بما ہو الافضل فی حق السامع او اہل المجلس اھ قال الحافظ فانہ اثبت ان بعض خصال المسلمین المتعلقة بالاسلام افضل من بعض حصل مراد المصنف بقبول الزیادة والنقصان فتظہر مناسبة ہذا الحدیث والذی قبلہ لما قبلہما من تعدد امور الایمان اذ الایمان والاسلام عندہ مترادفان واللہ اعلم

ص٦ ٢٢ **باب اطعام الطعام** ای من شعب الاسلام وفی بعض النسخ بدلہ من الاسلام من الایمان وہذا عاضد لمذہبہ من اتحاد الایمان والاسلام کذا فی الکرمانی قال الحافظ ولما استدل المصنف علی زیادة الایمان ونقصانہ بحدیث الشعب تتبع ما ورد فی القرآن والسنن الصحیحة من بیانہا فاوردہ فی ہذہ الابواب تصریحا وتلویحا اھ قولہ تقرأ السلام ولم یقل وتسلم لیعم کتابة السلام فی المکتوب

ص٦ ٢٢ **باب من الایمان** ویرد علیہ قول سلیمان علیہ السلام رب ہب لی ملکا لا ینبغی لاحد الآیة ویظہر الجواب بما بسطہ صاحب الجمل وفی آخرہ عن الشہاب لیس طلبہ للمفاخرة بامور الدنیا الفانیة وانما کان ہو من بیت نبوة وملک وکان فی زمن الجبارین وتفاخرہم بالملک ومعجزة کل نبی ما اشتہر فی عصرہ کما غلب فی عہد الکلیم السحر فجاءہم بما یتلقف ما اتوا بہ وفی عہد نبینا صلی اللہ علیہ وسلم الفصاحة فاتاہم بکلام لم یقدروا علی اقصر سورة منہ ولیس المقصود بقولہ لا ینبغی لاحد من بعدی استقلالہ بہ بحیث لا یعطی احد مثلہ لیکون منافسة فی الملک وحرصا علیہ اھ وفیہ ایضا عن الکرخی او المراد لا ینبغی لاحد ان یسلبہ منی فی حیاتی کما فعل الشیطان الذی لبس خاتمی وجلس کرسی او ان اللہ علم انہ لا یقوم غیرہ مقامہ بمصالح ذلک الملک واقتضت حکمتہ تعالی تخصیصہ بہ فالہمہ سوالہ فلا یرد کیف قال سلیمان ذلک مع انہ یشبہ الحسد والبخل بنعم اللہ تعالی علی عبیدہ بما لا یضر سلیمان اھ قلت وقد اخرج ابو داؤد فی کتاب اللباس عن ابی ہریرة ان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکان رجلا جمیلا قال یا رسول اللہ انی رجل حبب الی الجمال واعطیت منہ ما تراہ حتی ما احب ان یفوقنی احد اما قال بشراک نعلی واما قال بشسع نعلی افمن الکبر ذلک قال لا ولکن الکبر من بطر الحق وغمط الناس او یقال ان مورد الحدیث ہم المؤمنون وقصد بالحدیث التوجیہ الی اختیار طریق الالفة وذلک انما یحصل اذا کان فی القلب ان الرجل یساویہ فی الاستحقاق واما اذا تنافس الناس فی استحصال الفواضل ادی ذلک الی التحاسد والتباغض والاختلاف واما سلیمان فکان نبیا لا یسادقہ احد فطلبہ ہذہ المرتبة العلیة لا یکون سببا للمنافسة والمنافرة

ص٦ ٢٦ **عن حسین** عطف علی شعبة کانہ قال عن شعبة وحسین کلاہما عن قتادة وافردہ تبعا لشیخہ کذا فی القسطلانی قالت اولان الاول معنعن والثانی بالتحدیث لکن لم یکن علی ہذا الذکر عن انس فی الاول فائدة لکن الامام البخاری لا یبالی بامثال ذلک وہذا من وظائف مسلم وابی داؤد **لا یؤمن احدکم الخ** ہذا ایضا من الاحادیث الاربعة المنتخبة لابی داؤد تبعا للامام الاعظم ابی حنیفة النعمان رحمہ اللہ تعالی کما تقدم فی حدیث انما الاعمال بالنیات قال القسطلانی رواة حدیث الباب کلہم بصریون والحدیث السابق مصریون والذی قبلہ کوفیون فوقع التسلسل فی الابواب الثلاثة علی الولاء

ص٦ ٢٧ **باب حب الرسول من الایمان الخ** عامة الشراح علی ان المحبة ہنا عقلی ولکن والدی نور اللہ مرقدہ کان یقول ان المحبة تعم العقلیة والطبعیة کلیہما ولکن المحبة الطبعیة تستر بالعوارض احیانا وتظہر عند التزاحم ومثال ذلک رجل یکون لہ ولد یحبہ حبا جما ولا یغفل عنہ ساعة ولکنہ لو وضع ہذا الطفل الحبیب قدمہ علی القرآن الکریم فماذا سیکون؛ ان الوالد سیرمی بابنہ بعیدا ویضطرب لما حدث ہکذا لو اساء حبیب احد فی ذات الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فلا یمکن لمسلم ان یتحمل ذلک مہما بلغت محبة الحبیب وقد اخرج ابو داؤد والنسائی عن ابن عباس ان اعمی کانت لہ ام ولد تشتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وتقع فیہ فینہاہا فلا تنتہی ویزجرہا فلا تنزجر قال فلما کانت ذات لیلة جعلت تقع فی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وتشتمہ فاخذ المعول فوضعہ فی بطنہا واتکا علیہا فقتلہا فوقع بین رجلیہا طفل فلطخت ما ہناک بالدم فلما اصبح ذکر ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فجمع الناس فقال انشد اللہ رجلا فعل ما فعل لی علیہ حق الا قام فقام الاعمی یتخطی الناس وہو یتزلزل حتی قعد بین یدی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ انا صاحبہا کانت تشتمک وتقع فیک فانہاہا فلا تنتہی وازجرہا فلا تنزجر ولی منہا ابنان مثل اللؤلؤتین وکانت بی رفیقة فلما کان البارحة جعلت تشتمک وتقع فیک فاخذت المعول فوضعتہ فی بطنہا واتکأت علیہا حتی قتلتہا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا اشہدوا ان دمہا ہدر ومما ینبغی التنبیہ علیہ ما فی الارواح الثلثة ما تعریبہ ملخصا من ذکر المفاضلة بین الحب العقلی والحب العشقی ففضل مولانا محمد اسمعیل الشہید رحمہ اللہ تعالی فی کتابہ الصراط المستقیم الحب العقلی علی الحب العشقی لان الحب العشقی یضمحل بعد وصال المحبوب بخلاف العقلی فانہ باق لبقائہ وعکسہ سید ہذہ الطائفة مولانا الحاج امداد اللہ المہاجر المکی نور اللہ مرقدہ مستدلا بان الحب العقلی متناہ لتناہی العقل ولذا قال علی رضی اللہ عنہ لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا وانما قالہ فی الحب العقلی بخلاف الحب العشقی فانہ لا یتناہی لعدم تناہی ذات المحبوب وصفاتہ وقال العارف المحدث الگنگوہی کلا الکلامین حسنان جیدان الا ان الحب العشقی مع کونہ معمورا بالفضائل لا ینتظم معہ الامر ولذا لا یتبقی رعایة الحدود الشرعیة معہ ولذلک اختار الحب العقلی ما دام یحتاج الی الاعمال واما فی وقت الوفاة فاختار واحب غلبة الحب العشقی اھ **من والدہ الخ** قدمہ للاکثریة لان کل احد لہ والد من غیر عکس او نظرا الی جانب التعظیم او لسبقہ فی الزمان وعند النسائی بتقدیم الولد لمزید الشفقة کذا فی القسطلانی والفتح وفی التراجم للشاہ ولی اللہ المحدث الدہلوی قدم الوالد للاکثریة او لانہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حکم الوالد اھ قال النووی ذکر ابن بطال وغیرہ ان المحبة ثلاثة اقسام محبة اجلال وعظمة کمحبة الوالد ومحبة شفقة ورحمة کمحبة الولد ومحبة استحسان واستلذاذ کمحبة سائر الناس فجمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ہذہ الالفاظ اصناف المحبة اھ قال القسطلانی وہل تدخل النفس فی عموم الناس الظاہر نعم وقیل اضافة المحبة الیہ تقتضی خروجہ منہم فانک اذا قلت جمیع الناس احب الی زید من غلامہ یفہم منہ خروج زید منہم واجیب بان اللفظ عام وما ذکر لیس من المخصصات وحینئذ فلا یخرج وقد وقع التنصیص بذکر النفس فی حدیث عبد اللہ بن ہشام الآتی ان شاء اللہ تعالی اھ قال النووی قال القاضی عیاض ومن محبتہ صلی اللہ علیہ وسلم نصر سنتہ والذب عن شریعتہ وتمنی حضور حیاتہ فیبذل مالہ ونفسہ دونہ اھ

ص٦ ٢٧ **باب حلاوة الایمان** قال القسطلانی فی آخر الباب السابق ولما ذکر المؤلف فی ہذا الباب ان حبہ علیہ الصلوة والسلام من الایمان اردفہ بما یوجد حلاوة ذلک فقال باب حلاوة الایمان وقال ایضا والمراد ان الحلاوة من ثمراتہ فہی اصل زائد علیہ اھ وفی تراجم شیخ الہند قدس سرہ ان المرجئة قالت ان الایمان لا یحتاج الی طاعة ولا تضرہ معصیة فعقد المصنف باب حلاوة الایمان وباب علامة الایمان حب الانصار وذکر فی الاول حدیث ثلاث من کن فیہ وجد حلاوة الایمان وفی الثانی حدیث آیة الایمان حب الانصار وآیة النفاق بغض الانصار فاستبان بذلک احتیاج الایمان الی الحسنات واستضرارہ بالسیئات اھ

ص٦ ٢٨ **وجد حلاوة الایمان** وہذا الوجدان حسی او معنوی وعلی الثانی فہو علی سبیل المجاز وفیہ تلمیح الی قضیة المریض والصحیح لان المریض الصفراوی یجد طعم العسل مرا والصحیح یذوق حلاوتہ علی ما ہی علیہ وکلما نقصت الصحة شیئا ما نقص ذوقہ بقدر ذلک فکانت ہذہ الاستعارة من اوضح ما یقوی استدلال المصنف علی الزیادة والنقصان اھ من الفتح وفی تراجم مسند الہند الشاہ ولی اللہ الدہلوی بان حلاوة الایمان استلذاذ الطاعات وتحمل المشاق فی الدین وقال السندی فی حاشیة النسائی قولہ حلاوة الایمان ای انشراح الصدر بہ ولذة فی القلب لہ تشبہ لذة الشیٔ الحلو الحاصل فی الفم وقیل الحلاوة الحسن وبالجملة فللایمان لذة فی القلب تشبہ الحلاوة الحسی بل ربما یغلب علیہا حتی یدفع بہا اشد المرارات وہذا مما یعلم بہ من شرح اللہ صدرہ للاسلام اللہم ارزقنا ہا مع الدوام علیہا اھ اللہم ارزقناہا مع الدوام علیہا

ص٦ ٢٨ **باب علامة الایمان حب الانصار** والحب کلی مشکک یزید وینقص قال القسطلانی قال ابن المنیر

علامة الشئ لا يخفى انها غير داخلة فى حقيقته فكيف تفيد هذه الترجمة مقصودة من ان الاعمال داخلة فى مسمى الايمان وجوابه ان المستفاد منها كون مجرد التصديق بالقلب لايكفى حتى تنصب عليه علامة من الاعمال الظاهرة التى هى موازرة الانصار ومواداتهم اه قلت ولا يخفى ان السوال اقوى من الجواب فان الحديث لم يتعرض عن كون التصديق كافيا او غير كاف وقال شيخ الاسلام زكريا الانصارى فى تحفة البارى ولا يقتضى الحديث ان من لم يحبهم لا يكون مؤمنا لانه لا يلزم من عدم العلامة عدم ما هى له نعم تقتضى ان من ابغضهم يكون منافقا وان صدق بقلبه لان من ابغضهم لكونهم انصار رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون منافقا انتهى وتعقب بان علامة الشئ يكون خارجا عن حقيقته قال القسطلانى وانما خصوا بهذه المنقبة العظيمة لما فازوا به من نصره عليه الصلوة والسلام والسعى فى اظهاره وايوائه واصحابه ومواساتهم بانفسهم واموالهم وقيامهم بحقهم حق القيام مع معاداتهم جميع من وجد من قبائل العرب والعجم فمن ثم كان حبهم علامة الايمان وبغضهم علامة النفاق مجازاة لهم على عملهم والجزاء من جنس العمل اه

ص۱۲ **باب** (بلا ترجمة) وهذا اول باب وجد بغير ترجمة وقد تقدم فى الاصول ان مثل هذا الباب يكون لمعان كثيرة منها ما تقدم فى الاصل السابع بدل حاء التحويل وهذا خاص بباب واحد كما تقدم فى موضعه والثانى وهو الاصل العشرون كالفصل للباب السابق وهذا اصل مطرد وشائع كثير الوقوع والثالث الاصل الخامس والعشرون تشحيذا للاذهان ليترجم عليه بترجمة نفيسة مناسبة لشان البخارى الرابع وهو الاصل السادس والعشرون تعميما وتكثيرا للتراجم وهذان ذكرهما شيخ الهند والخامس وهو الاصل السابع والثلاثون تنبيها على تعدد طرق الحديث كما قاله الشراح والسادس وهو الاصل السابع والخمسون رجوع الى الاصل والمعروف على الالسنة ان الاكثر فى مثل هذا الباب يكون له تعلق بالباب السابق وهو اصل مطرد كما تقدم قريبا فى الاصل العشرين وافاد شيخ الهند فى الاصل الثامن من اصوله ان المصنف لا يترك الترجمة سهوا ولا لارادة ان يترجم بعد ذلك بل الاوجه ان فيه وجهان الاول ان لها تعلقا بالترجمة السابقة مع ان مفهوم العلاقة ايضا وسيع عند المصنف رحمه الله تعالى والاوجه منه ان المصنف يفعل ذلك تشحيذا للاذهان وترغيبا للطالبين ان يترجموا عليه ترجمة تناسب الحديث والتراجم التى ذكرت قبل مطابقة لشان المصنف وبناء على ذلك قال هذه الترجمة ان لها مناسبة بالباب السابق بان الاجتناب عن الكبائر ايضا من علامات الايمان كما ان حب الانصار من الايمان او يقال انه اراد التنبيه على ترجمة جديدة مناسبة لتراجمه مثلا الاجتناب من الكبائر من الايمان او البيعة على ترك الكبائر من الايمان والاولى ههنا ان المصنف قد اثبت فى تراجم عديدة كون الاعمال من الايمان ومن الاسلام وهذا ذان بادية مذهب المرجئة ولكن فيه مظنة لتقوية مذهب المعتزلة والخوارج وهو مما يختلج فى الصدر فهذا الباب بلا ترجمة واورد فيه حديثا ظهر به بطلان مذهب المرجئة والخوارج والمعتزلة فنظرا الى هذه الامور يلصق بالقلب ان الباعث على ترك الترجمة هو تكثير الفوائد ايضا اه قلت والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الباب يتعلق بما سبق خاصة والمناسبة لبيان سبب كون حبهم من الايمان هو بيعة العقبة لان هذه البيعة كانت اصلا واساسا لنصرهم النبى صلى الله عليه وسلم والمهاجرين او ان هذا بيان لبدء تلقيبهم بالانصار فانهم عاهدوا فى هذه الليلة بالنصرة ولا يذهب عليك ان هذا الباب مذكور فى الجدول الرابع من جداول شيخ الهند ورقم عليه نقطة واحدة وذكر هذا النوع فى الابواب التى حذف المصنف ترجمتها تشحيذا للاذهان فينبغى ان يترجم له على اصول شيخ الهند قدس سره ترجمة تناسب الحديث وقد اشرت اليه فيما سبق مثلا يمكن ان تكون الترجمة ههنا باب سبب كون حب الانصار من الايمان ونحو ذلك فلكل احد ان يترجم بما شاء وللناس فيما يعشقون مذاهب

ص۱۲ **وكان شهد بدرا** بسط القسطلانى فى اعراب هذه الجملة وما بعدها اشد البسط وقال اشار الراوى بذلك الى المبالغة فى ضبط الحديث وانه عن تحقيق واتقان ولذا ذكر ان الراوى شهد بدرا وانه احد النقباء والمراد به التقوية فان الرواية تترجح عند المعارضة بفضل الراوى وشرفه

ص۱۲ **احد النقباء** جمع نقيب وهو الناظر وكانوا اثنى عشر كذا فى القسطلانى وذكر صاحب مجمع البحار فى الحادية العشرة النبوية انه صلى الله عليه وسلم على دابه كان يعرض نفسه على القبائل موسم الحج ويقول من ينصرنى ويأخذنى معه حتى اودى كلام ربى فلقى رهطا من الخزرج ودعاهم فامنوا وكانوا ستة منهم اسعد بن زرارة وفى الثانية كانت بيعة العقبة الاولى حيث قدم من الانصار اثنا عشر احدهم عبادة بن الصامت وفى الثالثة كانت بيعة العقبة الثانية وكانوا سبعين رجلا وامرأتين وهل كانت هذه البيعة الاولى او الثانية ذكرها فى بين سطور النسخة الهندية اه وما يظهر من العينى ان عبادة كان فيهما اذ ذكر له بيعة الثالثة بيعة الرضوان وقال مسند الهند الشاه ولى الله الدهلوى فى تراجم النقباء جمع نقيب وهو الناظر على القوم ومفتشهم اعلم ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان يعرض نفسه على القبائل فى كل موسم فبينا هو عند العقبة اذ لقى رهطا من الخزرج فقال الا تجلسون اكلمكم قالوا بلى فجلسوا فدعاهم الى الله عز وجل وعرض عليهم الاسلام وتلا عليهم القرآن فاجابوا فلما انصرفوا الى بلادهم وذكروه لقومهم فشا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتى فى العام القابل اثنا عشر رجلا الى الموسم من الانصار احدهم عبادة بن الصامت فلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة وهى بيعة العقبة الاولى فبايعوا ثم انصرفوا وخرج فى العام القابل الآخر سبعون رجلا منهم الى الحج فواعدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة اوسط ايام التشريق فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عمه العباس لا غير فتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم داعيا الى امر الله مرغبا الى الاسلام تاليا للقرآن فاجبناه للايمان فقلنا ابسط يدك نبايعك عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرجوا الى منكم اثنى عشر نقيبا فاخرجنا من كل فرقة نقيبا وكان عبادة نقيب بنى عوف فبايعوه وهذه هى بيعة العقبة الثانية اه **قوله وحوله عصابة من اصحابه فقال بايعونى** قال النووى كان ذلك فى اول الامر فى ليلة العقبة قبل الهجرة من مكة قبل فرض الجهاد اه وهذا الذى جزم به النووى ان هذه البيعة بيعة العقبة قد جزم به القاضى عياض والقرطبى وقال العينى ان القاضى عياض وجماعة من الائمة الاجلاء قد جزم بان حديث عبادة هذا كان بمكة ليلة العقبة لما بايع الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم البيعة الاولى بمنى ثم استدل على ذلك بامور ذكرها واما الحافظ ابن حجر فمال الى انها بيعة اخرى بعد الفتح وقال والحق عندى ان المبايعة المذكورة فى حديث عبادة على الصفة المذكورة لم تقع ليلة العقبة وانما نص ليلة العقبة ما ذكر ابن اسحق وغيره من اهل المغازى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لمن حضر من الانصار ابايعكم على ان تمنعونى مما تمنعون منه نساءكم وابناءكم فبايعوه على ذلك وعلى ان يرحل اليهم هو واصحابه وسياتى فى هذا الكتاب فى كتاب الفتن وغيرهم من حديث عبادة ايضا ثم اطال فى اثبات ذلك ولخص القسطلانى تعقب العينى على الحافظ ولخص فى فيض البارى كلام الحافظين فاجاد فان كانت هذه البيعة بيعة بعد فتح مكة فالحديث نص فى بيعة السلوك كما يدل عليه قول الراوى وحوله عصابة من اصحابه لان المخاطبين حينئذ الصحابة الكرام رضى الله عنهم اجمعين وهذه الالفاظ التى وردت فى الحديث هى الفاظ البيعة عند مشائخ السلوك وما زاد بعضهم من بعض الالفاظ فهو لمصلحة وقتية كما زاده النبى صلى الله عليه وسلم ايضا فى بعض المواقع من عدم السوال وعدم النياحة نعم لو كانت هذه البيعة بيعة العقبة فلا حجة فيه على بيعة السلوك لانها كانت بيعة الاسلام والاوجه عند هذا العبد الضعيف انهما بيعتان احدهما بيعة العقبة والثانية بيعة السلوك التى ياتى ذكرها فى تفسير سورة الممتحنة واشتركت الفاظ البيعة فى كلتيهما وبسط الكلام مولانا النواب صديق حسن خان القنوجى البهوفالى من علماء منكرى التقليد البحث فى المبايعة فى عون البارى فقال قوله فبايعناه على ذلك وقد صدرت مبايعات اخرى منها هذه البيعة التى فى حديث الباب فى الزجر عن الفواحش المذكورة وانها وقعت بعد فتح مكة وفى هذا الحديث دلالة على ان البيعة سنة فى الدين واستفاض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الناس كانوا يبايعونه تارة على الهجرة والجهاد وتارة على اقامة اركان الاسلام وتارة على الثبات والقرار فى معارك الكفار وتارة على هجر الفواحش والمنكرات كما فى حديث الباب وتارة على التمسك بالسنة والاجتناب عن البدعة والحرص على الطاعات كما بايع نسوة من الانصار على ان لا ينحن وبايع ناسا من فقراء المهاجرين على ان لا يسئلوا الناس شيئا فكان احدهم يسقط سوطه فينزل عن فرسه فياخذه ولا يسأل احدا رواه ابن ماجة وقد نطق به الكتاب العزيز كما قال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم فمن نكث فانما ينكث على نفسه ومن اوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه اجرا عظيما وقوله تعالى اذا جاءك المؤمنات يبايعنك الآية ومما لا شك فيه ولا شبهة انه اذا ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل على سبيل العبادة والاهتمام بشانه فانه لا ينزل عن كونه سنة فى الدين بقى انه صلى الله عليه وسلم كان خليفة الله فى ارضه وعالما بما انزله الله تعالى من القرآن والحكمة معلما للكتاب والسنة مزكيا للامة فما فعله على جهة الخلافة كان سنة للخلفاء وما فعله على جهة كونه معلما للكتاب والحكمة ومزكيا للامة كان سنة للعلماء الراسخين وهذا صحيح البخارى شاهد على انه صلى الله عليه وسلم اشترط على جرير عند مبايعته والنصح لكل مسلم وانه بايع قوما من الانصار فاشترط ان لا يخافوا فى الله لومة لائم ويقولوا بالحق حيث كانوا فكان احدهم يجاهر الامراء والملوك بالرد والانكار الى غير ذلك وكل ذلك من باب التزكية والامر بالمعروف والنهى عن المنكر فالبيعة على اقسام منها بيعة الخلافة ومنها بيعة الاسلام ومنها بيعة التمسك بحبل التقوى ومنها بيعة الهجرة والجهاد ومنها بيعة التوثق فى الجهاد وكانت بيعة الاسلام متروكة فى زمن الخلفاء اما فى زمن الراشدين منهم فلان دخول الناس فى الاسلام فى ايامهم كان غالبا بالقهر والسيف لا بالتاليف واظهار البرهان ولا طوعا ولا رغبة واما فى زمن غيرهم فلانهم كانوا فى الاكثر ظلمة فسقة لا يهتمون وكذلك بيعة التمسك بحبل التقوى كانت متروكة اما فى زمان الخلفاء الراشدين فلكثرة الصحابة الذين استنادوا الصحبة النبى صلى الله عليه وسلم فنادوا فى حضرته فكانوا لا يحتاجون الى بيعة الخلفاء واما فى زمن غيرهم فخوفا من افتراق الكلمة وان يظن بهم مبايعة الخلافة فتهيج الفتن ثم لما اندرس هذا فى الخلفاء انتهزها كابر العلماء والمشائخ الفرصة وتمسكوا بسنة البيعة الى آخر ما بسطه

ص۱۲ **تفترونه بين ايديكم وارجلكم** خص الايدى والارجل بالافتراء لان معظم الافعال تقع بهما ويحتمل ان يكون المراد لا تبهتوا الناس كفاحا وبعضكم يشاهد بعضا ويحتمل ان يكون المراد بالايدى والارجل القلب لانه هو الذى يترجم عنه اللسان ويحتمل ان يكون قوله بين ايديكم اى فى الحال وقوله وارجلكم اى فى المستقبل لان السعى من افعال الارجل وقيل اصل هذا كان فى بيعة النساء وكنى بذلك كما قال الهروى فى الغريبين عن نسبة المرأة الولد الذى تزنى به او تلتقطه الى زوجها ثم لما استعمل فى بيعة الرجال احتيج الى حمله على غير ما ورد فيه اولا اه من الفتح ملخصا وذكر شئ من الكلام عليه فى الاوجز

ص۱۲ **ولا تعصونى فى معروف** هو ما يحسن وهو ما لم ينه الشارع عنه ويقال هو ما عرف من الشارع حسنه نهيا وامرا قاله شيخ الاسلام زكريا الانصارى وفى القسطلانى وقيد به مع ان الرسول صلى الله عليه لا يامر بغير المعروف للتنبيه على انه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق وخص ما ذكر من المناهى بالذكر دون غيره للاهتمام به **فهو كفارة له** بسط الكلام عليه القسطلانى وقال قال الجمهور هى كفارة وتوقف بعضهم لحديث ابى هريرة عند الحاكم وصححه انه صلى الله عليه وسلم قال لا ادرى الحدود كفارة ام لا واوله بانه قبل العلم واشكل بقتل المرتد فان عقوبة المرتد القتل بلا خلاف وقتله هذا لا يكون كفارة اجماعا قلت يمكن التفصى عنه بان المرتد ليس باهل للكفارة لكونه خارجا عن الاسلام والكفارة انما تكون على المعاصى غير الكفر وقد قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ومستدلات الحنفية من النصوص الآيات والاحاديث ستاتى فى كتاب الشهادات والحدود منها قوله عز اسمه السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية وفيها الحجة بوجهين الاول انه جعل فى الآية القطع نكالا وهو يكون زاجرا والثانى انه عز اسمه ذكر بعد ذلك فمن تاب من بعد ذلك الآية ذكر التوبة بفاء التعقيب بعد القطع وكذا فى حد القذف ذكر الا الذين تابوا من بعد ذلك اى بعد استيفاء الحد ومنها آية المحاربة وفيها ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم فقد جمع الله بين عذاب الدنيا والآخرة واسقط عذاب الآخرة بالتوبة فى قوله الا الذين تابوا الآية كما بسط فى هامش اللامع فى كتاب الشهادات وفيها بسط فى الاحاديث الدالة منها حديث ابى داؤد فى قصة لص اتى به قد اعترف فامر به فقطع فجيئ به فقال استغفر الله وتب عليه فلم امره صلى الله عليه وسلم بالتوبة بعد القطع وقد اخرج ايضا فى قصة ماعز وقد رجم قال ذهبوا يسبونه فنهاهم وذهبوا يستغفرون له فنهاهم قال هو رجل اصاب ذنبا حسيبه الله وغير ذلك

من الروايات المذكورة هناك والجواب عن حديث الباب بانها من عموم الكفارات فان كل اذى للمؤمن حتى الشوكة يشاكها كفارة للمؤمن كما وردت فى الروايات الكثيرة من باب ثواب المرض

ص۱۷ **ثم ستره الله** يعم من تاب ومن لم يتب وقال الجمهور ان التوبة ترفع المواخذة لكن لا اطلاع على قبول التوبة كذا فى القسطلانى

ص۱۸ **باب من الدين الفرار من الفتن** وقد تقدم ان الامام ذكر فى كتاب الايمان الاسلام والدين لاتحادهما مصداقاً قال تعالى ذكره ان الدين عند الله الاسلام الآية ومن يبتغ غير الاسلام دينا الآية وترجم هنا بالدين ولم يقل من الايمان كما قال فيما سبق رعاية للفظ الحديث وقال الطيبى اصطلحوا على ترادف الايمان والدين والاسلام ولامشاحة فيه كذا فى تراجم سند الهند واشكل فى اللامع ان الترجمة لاتطابق الحديث حيث دلت الترجمة على كون الفرار من الفتن بعض اجزاء الدين والجامعة على ما هو مدلول من التبعيضية وهو الذى كان المؤلف متصديا لاثباته وسكت فى اللامع عن الجواب بل وقع البياض بعد قوله والجواب وذكر فى هامشه كلاما طويلا فارجع اليه لو شئت التفصيل ثم قال العينى وجه المناسبة بينه وبين الباب السابق ان البيعة من الانصار فى السابق كانت فراراً بدينهم من الفتن

ص۱۸ **شعف** بمعجمة ومهملة مفتوحتين جمع شعفة بالتحريك اى رؤس الجبال

ص۱۸ **ومواقع القطر** عطف على شعف اى بطون الاودية كذا فى القسطلانى

ص **يفر بدينه** فالعزلة ممدوحة الا للقادر على ازالتها فتجب الخلطة عينا او كفاية واختلف فيها عند عدمها فمذهب الشافعى تفضيل الصحبة وقال آخرون بتفضيل العزلة كما بسطه القسطلانى قلت محل هذا البحث ما سياتى من باب التعرب فى الفتنة

ص **باب قول النبى صلى الله عليه انا اعلمكم بالله** اشكل ادخاله فى كتاب الايمان والمسألة من كتاب العلم على الظاهر وفى تراجم شيخ الهند ان الشراح اختلفوا فى توجيه ذلك والمرجح عندى ان المصنف اراد بذلك التنبيه على الزيادة والنقصان فى التصديق القلبى الذى هو فعل القلب باثبات التفاوت فى العلم الذى هو فعل القلب واليه اشار بقوله المعرفة فعل القلب وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى رح انه لما كان ورد فى بعض الروايات بدله انا اعرفكم بالله فسر المعرفة واشار الى ترادف العلم والمعرفة وتمامه فى هامش اللامع وقال القسطلانى فى آخر الباب السابق لما كان الفرار من الفتن لايكون الاعلى قدر قوة دين الرجل وهى تدل على قوة المعرفة شرع بذكر ذلك فقال باب قول النبى صلى الله عليه وسلم الخ وظاهر كلام الكرمانى ان الغرض رد على الكرامية القائلة بان الايمان هو النطق فقط وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع اعلم ان العلم نوعان كسبى وهو حاصل بالاختيار وغيره وهو الواقع فى القلب بالاضطرار والمعتبر فى الايمان من التصديق ما كان اختيارا منه لا ما وقع فى القلب ضرورة وليس كسباله وهو المعبر عنه فى قوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والكسبى هو الممدوح عليه فهو المراد فى قوله انا اعلمكم بالله ولاريب فى انه فعل القلب لثبوت المواخذة عليه بالآية فكان حاصل الترجمة ان النبى صلى الله عليه وسلم لما اثبت لنفسه الاعلمية والعلم هو الايمان ثبت التفاوت بين افراد الايمان والمؤمنين ولما كان الايمان هو الكسبى من العلم لامطلقه احتج عليه بالآية فان المواخذة لما لم يكن الاعلى الافعال الاختيارية كان المامور به هو العلم الكسبى لا العلم الضرورى وهو المراد فى الرواية لانه مذكور فى معرض المدح ولامدح الا على الاختيارى وايضا ففى قوله اتقاكم حجة اخرى على قبول الايمان او لان التقوى اجتناب السيئات وهو داخل فى الايمان فكان التفاوت فيه بالزيادة والنقصان تفاوتا بها فى الايمان لما ان الكل يتصف بالتغير اذا تغيرت اجزاءه وبسط فى هامش اللامع فى شرح ما ذكر الشيخ وفيه يشكل على المصنف ايراد هذا الباب فى كتاب الايمان وكان حقه كتاب العلم قال الكرمانى وتبعه شيخ مشائخنا مسند الهند الدهلوى فى التراجم اذ قالا فان قلت ما وجه تعلق هذه الترجمة للايمان قلت العلم بالله وكذا المعرفة به هو التصديق به فهو من الايمان لان الايمان اما التصديق او التصديق مع العمل فالمقصود بيان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشد ايمانا منهم وبيان ان الايمان هو بعضه فعل القلب ردا على الكرامية اه

ص۲۶ **باب من كره ان يعود فى الكفر** الخ من عادة المصنف ذكر الاضداد فى الكتب لان بضدها تتبين الاشياء ولذا ذكر الكفر فى الايمان وذكر فيه باب كفران العشير وكفر دون كفر وباب المعاصى من امر الجاهلية وباب ظلم دون ظلم وباب علامة المنافق وذكر فى كتاب العلم باب رفع العلم وظهور الجهل وذكر فى باب الاستسقاء دعاء القحط وقول النبى صلى الله عليه وسلم اجعلها سنين كسنى يوسف ونظائرها كثيرة وفى تراجم شيخ الهند اشارة الى ان المصنف رحمه الله اشار بذلك الى ان الفرار من الفتن وغيره كما هو داخل فى الايمان كذلك كراهة الكفر ايضا من الايمان اه قلت او هو اشارة الى ان مجرد الكراهة عن الكفر لاتكفى بل ينبغى الكراهة مثل كراهة من الالقاء فى النار والاوجه انه اشار بذلك الى ان الكراهة من القلب ايضا داخل فى الفرار من الفتن فيكون مشعرا الى ما فى ابى داؤد مرفوعا اذا عملت الخطيئة فى الارض من شهدها فكرهها كان كمن غاب عنها كذا فى المشكوة

ص۲۶ **باب تفاضل اهل الايمان** قال القسطلانى لما ذكر فى الحديث السابق ثلاث خصال والناس مختلفون فيها شرع فى ذكر تفاضل الاعمال اه قال الحافظ قوله فى الاعمال فى ظرفية ويحتمل ان تكون سببية اى التفاضل الحاصل بسبب الاعمال اه واختاره شيخنا الدهلوى فى التراجم اذ قال وفى للتعليل اه وذكر الشيخ الگنگوهى قدس سره فى اللامع ان المصنف رحمه الله اشار بذلك الى اثبات ما ذهب اليه الفقهاء والمتكلمون من ان الزيادة والنقصان انما هما باعتبار الكيفيات الزائدة والثمرات المترتبة فاما نفس التصديق المنجى من الخلود فامر بسيط لايقبل الزيادة والنقصان فزاد لفظ الاعمال فى الترجمة اشارة الى ما ورد فى الروايات مثل ذلك كما فى رواية ابى سعيد الخدرى المسوقة قريبا فانما هو التفاوت بحسب الاعمال ثم من صنيعه كذلك ما سلكه فى اكثر الابواب ردا على المرجئة اه والظاهر عند هذا العبد الضعيف ان المصنف مال الى النقص والزيادة فى التصديق القلبى ايضا كما هو ظاهر من عامة تراجمه فانه تقدم قريبا المعرفة فعل القلب وقرنه بقوله اعلمكم لكن قوله فى الترجمة هذه لفظ الاعمال يؤيد كلام الشيخ قدس سره وبسط فى هامش اللامع الكلام على شرح كلام الشيخ وفيه وفى مولانا محمد حسن المكى فى تقريره قوله باب تفاضل اهل الايمان المقصود من مثل هذا الباب كما يجئ من قوله باب المعاصى من امر الجاهلية ولايكفر صاحبها وكذا امر من قوله يزيد وينقص ان الاعمال ليست بداخلة فى اصل الايمان وهو التصديق وليست باركان له بل هى مكملة له فهى اجزاء للايمان الكامل وهذا بعينه مذهب المتكلمين فلانزاع هنا اصلا وقوله من خردل من ايمان وصغر ايمانه هذا باعتبار الكيفية فقط وذلك لعدم الاعمال له اصلا فالحاصل ان الايمان يزيد كيفا بكثرة الاعمال وينقص كيفا بقلتها حتى ان من لم يكن له اعمال اصلا يكون ايمانه فى غاية الصغر كيفا فثبت تفاضل اهل الايمان فى الاعمال ويمكن ان يقال ان قوله فى الترجمة "فى الاعمال" شارحة لما فى الحديث من خردل من ايمان وغرضه بيان ان المراد بالايمان فى الحديث هو الاعمال بدليل ما ورد فى رواية اخرى بدله لفظ من خير فيكون حاصل الترجمة ان المؤمنين متفاوتون فى الاعمال فبعضهم عمله ازيد من البعض الآخر ولكن مع ذلك مقصود البخارى واضح فانه بصدد اثبات الزيادة والنقصان فى الايمان وقد اثبت فيما قبل كون الاعمال من الايمان وثبت بهذا الباب التفاضل فى الاعمال فثبت التفاضل فى الايمان والله اعلم

ص۸ **قال وهيب** اى لم يشك وهيب كما شك مالك بل ذكر لفظ الحياة بدون الشك وروى لفظ خير بدل الايمان كذا فى تراجم سند الهند

ص **قال الدين** كتب الشيخ فى اللامع قوله الدين ومقتضى زيادته لفظ الاعمال فى الترجمة ان محل الزيادة فى الدين وكذلك زيادة من تضمنه الحديث الاول على ان كما لهم فى الدين هذا ناش من كثرة القربات ففيه فضل تنبيه على نفى الجزئية اه وفى هامشه وهذا ظاهر من صنيع المصنف اذ ذكر الحديث فى التفاضل بالاعمال اه قال الحافظ ومطابقة الحديث للترجمة ظاهرة من جهة تاويل القميص بالدين **وقد ذكر** انهم متفاضلون فى لبسها فدل على انهم متفاضلون فى الايمان اه

ص۱۲ **باب الحياء من الايمان** اى يمنع صاحبه عن ارتكاب المعاصى كما يمنعه الايمان فسمى ايمانا مجازا من باب تسمية الشئ باسم ما يقوم مقامه كذا فى تراجم سند الهند وقال القسطلانى كما ذكر فى السابق تفاضل اهل الايمان فى الاعمال ذكر هنا ما يفض به الايمان اه قلت او مراتب الحياء متفاوتة جدا فلابد من تفاوت درجات الايمان قال النووى فى الحديث المتقدم من قوله صلى الله عليه وسلم الحياء شعبة من الايمان قال القاضى وغيره من الشراح انما جعل الحياء من الايمان وان كان غريزة لانه يكون تخلقا واكتسابا كسائر اعمال البر وقد يكون غريزة ولكن استعماله على قانون الشرع يحتاج الى اكتساب ونية وعلم فهو من الايمان لهذا ولكونه باعثا على افعال الخير ومانعا من المعاصى واما كونه خيرا كله ولاياتى الا بخير فقد يستشكل من حيث ان صاحب الحياء قد يستحيى ان يواجه بالحق رجلا يجله فيترك امره بالمعروف ونهيه عن المنكر وقد يحمله الحياء على الاخلال ببعض الحقوق وغير ذلك مما هو معروف فى العادة والجواب عن هذا الاشكال ان هذا المانع المذكور ليس بحياء حقيقة بل هو عجز وخور ومهانة وضعف وانما تسميته حياء من اطلاق بعض اهل العرف اطلقوه مجازا لمشابهته الحياء الحقيقى وانما حقيقة الحياء خلق يبعث على اجتناب القبيح ويمنع عن التقصير فى حق ذى الحق ويدل عليه ما ذكرناه عن الجنيد اه فقد حكى عنه قبل ذلك فقال روينا فى رسالة الامام القشيرى عن السيد الجليل ابى القاسم الجنيد رحمه الله تعالى قال الحياء رؤية الآلاء اى النعم ورؤية التقصير فيتولد بينهما حالة تسمى الحياء اه

ص۱۳ **باب فان تابوا** الآية اى عن الشرك ليوافق الحديث الوارد فيه وهو قوله حتى يشهدوا ان لا اله الا الله كذا فى تراجم سند الهند وفى اللامع علق التخلية على التوبة واقام الصلوة وايتاء الزكاة فعلم ان الايمان لامعتبر به بحسب الكمال بدونهما فكانتا من الاجزاء للايمان اى الكامل اه ثم حديث الباب قد اعترض عليه بوجهين الاول انه قد استبعد قوم صحته من جهة ان هذا الحديث لو كان عند ابن عمر لما ترك اباه ينازع ابا بكر رضى الله عنه فى قتال مانعى الزكوة كما ذكره الحافظ وذكر الجواب عنه وبسط فى هامش اللامع فى ما يتعلق بمانعى الزكوة فى اوائل كتاب الزكوة وذكر هناك ما يكفى عما يتعلق بهذا الاشكال وجواب الحافظ ان ابن عمر لعله لم يحضر المناظرة او حضر ولكنه لم يستحضر الحديث وجوابه عندى ان الحديث وارد فى الجاحدين والمناظرة كانت فى المتاولين المقرين بالفرضية المنكرين لوجوب الاداء الى الامام والاشكال الثانى ان مقتضى حديث الباب قتال كل من امتنع عن التوحيد فكيف ترك قتال مودى الجزية والمعاهد واجاب الحافظ عن ذلك بستة اجوبة منها ان يقال ان الغرض من ضرب الجزية اضطرارهم الى الاسلام وسبب السبب سبب فكانه قال حتى يسلموا او يلتزموا ما يؤديهم الى الاسلام

ص۱۴ **باب من قال ان الايمان هو العمل** يعنى بذلك ان العمل وان كان المتبادر منه عند الاطلاق عمال الجوارح الا انه كثيرا ما يطلق على العمل القلبى ايضا كما استشهد عليه بالآية والرواية لمن قال منهم فى تفسير الايمان انه العمل لم يعن به عمل الجوارح حتى يرد عليه انه كيف خالف البداهة بل غرضه هو الايمان والعمل القلبى والله اعلم كذا فى اللامع وقال مسند الهند فى تراجمه المراد بالعمل ههنا مجموع عمل اللسان والقلب والجوارح والاستدلال عليه بمجموع الآيات والاحاديث اذ يدل كل من القرآن والسنة على بعض الدعوى بحيث يدل الكل اه ثم رأيت ان العلامة الكرمانى سبق الى ذلك ولايذهب عليك ان الامام البخارى ترجم ههنا باب من قال ان الايمان هو العمل وتقدم فى اول كتاب الايمان هو قول وفعل وظاهر ما قال شيخ الهند ان الغرض من الاول كان اثبات ان الاعمال هى اجزاء والمقصود ههنا ان الايمان هو العمل فغرض الترجمتين اثبات التلازم والعلاقة من الطرفين او دفع ما يتوهم من العطف فى نحو قوله تعالى الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال القسطلانى تحت قوله تعالى لمثل هذا فليعمل العاملون اى فليعمل المؤمنون لا للحظوظ الدنيوية المشوبة بالآلام السريعة الانصرام وهذا يدل على ان الايمان هو العمل كما ذهب اليه المصنف لكن اللفظ عام ودعوى التخصيص بلا برهان لاتقبل نعم اطلاق العمل على ايمان صحيح من حيث ان الايمان [illegible] القلب لكن لايلزم من هذا ان يكون العمل من نفس الايمان وغرض البخارى من هذا الباب وغيره اثبات ان العمل من اجزاء الايمان ردا على من يقول ان العمل لا دخل له فى ماهية الايمان فحينئذ لايتم مقصوده على ما لايخفى وان كان

م الزيادة والنقصان لان التقوى جزء من الايمان

مراده جواز اطلاق العمل على الايمان فلانزاع فيه لان الايمان عمل القلب وهو التصديق اھ وقال السندي لما ورد في مواضع من كتاب الله تعالى عطف العمل على الايمان والعطف للمغايرة توهم ان الايمان لا يطلق عليه اسم العمل شرعا فوضع هذا الباب لاثبات ان اسم العمل شرعا يشمل الايمان واستدل عليه بقوله تعالى تلك الجنة الآية لابناء على ان معنى بما كنتم تعملون تؤمنون فانه بعيد بل بناء على ان الايمان هو السبب الاعظم في دخول الجنة فلابد من شمول بما كنتم تعملون له وكذا قول عدة اهل العلم لبيان شمول العمل لقول لا اله الا الله على معنى اى حتى ان قول لا اله الا الله لا لبيان اقتصار العمل والمراد والله تعالى اعلم عما كانوا يعملون فعلا وتركا فيشمل السوال من قال ومن ترك وكذا قوله لمثل هذا الخ العمل فيه يشمل الايمان لان المراد به الايمان فقط والحاصل انه في هذه الآية وقع الاقتصار على ذكر العمل مع ان الموضع موضع ذكر الايمان والعمل جميعا فلابد من القول بشمول العمل للايمان وهو المطلوب وعلى هذا فما وقع في القرآن من عطف العمل على الايمان في مواضع فهو من عطف العام على الخاص لمزيد الاهتمام بالخاص والله تعالى اعلم اھ ويوخذ من هذا الجواب لاعتراض القسطلاني على المصنف ومحصل الاقوال في غرض الترجمة ثلاثة الاول ان المراد بالعمل هو العمل القلبي الذي هو التصديق وهو مختار العارف الكبير المحدث الگنگوهي والعلامة الكشميري والثاني ان المراد به عمل الجوارح والغرض دفع ما يتوهم من مغايرة العمل للايمان بسبب العطف واستدل على عدم التغاير بايات اوردها واما العطف فمن قبيل عطف العام على الخاص لمزيد الاهتمام بالخاص وهو مختار العلامة السندي واليه مال شيخ الهند والثالث ان المراد به اعم من عمل القلب واللسان والجوارح وهو الذي مال اليه الشراح ومسند الهند الشاه ولي الله الدهلوي وعلى هذا فغرضه الرد على من انكر كون العمل من الايمان كما صرح به القسطلاني وابن بطال والنووي وغيرهم وهو الغرض ايضا على مختار السندي والله اعلم

ص۸ **باب اذا لم يكن الاسلام على الحقيقة** لم يتكلم على هذا الباب مسند الهند قدس سره وتكلم عليه شيخ الهند في تراجمه وشيخ المشائخ الگنگوهي قدس سره في لامع الدراري ومآل كلاهما واحد الا انهما اختلفا في التعبير والسياق واجاد كل منهما الكلام على ذلك ونذكرهما تفهيما وتوضيحا لتغير السياق والسباق ونكتب اولا ما افاده شيخ الهند معربا لكلامه ثم بعد ذلك نذكر كلام شيخ المشائخ من اللامع فقال شيخ الهند قدس سره اختلف العلماء في العلاقة بين الاسلام والايمان وكيفية النسبة بينهما فبعضهم يرون الترادف والاتحاد والاكثر يرجحون المساواة وبعضهم يقولون بالعموم والخصوص والآيات القرآنية والاحاديث ايضا مختلفة الظواهر وقد ذكرها المحدثون والمتكلمون واستدل بهما الفريقان لذا نقل المؤلف رحمه الله للاسلام معنيين احدهما الاستسلام والانقياد الظاهري الذي يظهره صاحبه لطمع مال او خوف قتل واسر ونحوه وهذا يقال له المجاز الشرعي ايضا والحقيقة الشرعية اى مجموعة الامور الدينية كلها فاندفع بذلك اختلاف النصوص ويضا واصح خلاف اهل العلم فيه خلافا لفظيا وكذلك الآيات والحديث مثل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الآية وقوله صلى الله عليه وسلم اومسلما في رواية سعد بن ابي وقاص يظهر منهما المغايرة بين الايمان والاسلام وهذا يخالف صراحة مدعى الابواب السابقة لان مغايرة الاسلام يستلزم مغايرة الاعمال فبهذا الباب ازالت هذه الشبهة ايضا

وتوضيح كلامه قدس سره ان للاسلام اطلاقين فمرة يطلق مرادفا للايمان واخرى يطلق بمعنى الاستسلام الظاهر والاول هو الاسلام بالحقيقة وهو المعتبر عند الشرع والثاني مثلا ان يكون مخافة القتل والاسر ولطمع في الغنيمة وهو اسلام ظاهرا وان لم يصحبه التصديق لم ينفعه وهذا محمل ما يترآى في الظاهر من الاختلاف بين النصوص ولما كان الظاهر من بعض النصوص مخالفة الايمان للاسلام كما يفيد قوله صلى الله عليه وسلم لسعد اومسلما فيوخذ منه مغايرة الايمان للاعمال فان الاعمال اسلام وقد اثبت المصنف في ما تقدم ان الاعمال داخلة في الايمان فدفع بهذه الترجمة هذه الشبهة ايضا بان الاسلام الذي يغاير الايمان هو الذي يكون على الظاهر لا ما كان على الحقيقة وقال الشيخ قدس سره في اللامع اعلم ان للاسلام المعتبر شرعا لزوما بالايمان كما ان للايمان ملازمة بالاسلام ولو كان التسليم والانقياد حكما لا حقيقة وقد سبق بعض بيانه في اول كتاب الايمان ولما كان كذلك كان الاسلام والايمان غير منفك احدهما عن الآخر ولا متحقق كل منهما دون الثاني الا ان الاسلام كما يطلق على هذا المعنى المتلازم للايمان فكثيرا ما يطلق ايضا على الانقياد الظاهري الذي لم يعتبر عند الشرع الا في حق اجراء احكام المسلمين على من اتصف به وذلك لتعذر وقوف الناس على سرائر القلوب وضمائرها فيما بينهم فلم يكن من نصب علامة لهم يعرفون به المسلم عن غيره وهذا الاطلاق للاسلام جار في عرف الشريعة وفي كثير من الايات والروايات فبوب المؤلف بابا لذلك اشارة منه الى ان الاسلام والايمان المعتبرين وان لم يتحقق احدهما دون الآخر الا انه قد يطلق في الشرع لفظ الاسلام باطلاق آخر غير ما ذكرناه اولا فيشتبه الامر على الناظر وايضا ففي كلامه اشارة الى ان من ذهب منهم الى مغايرة بينهما فانما عنه التغاير بحسب المفهوم لا المصاديق فان المسلم صفة بحسب الظاهر والمؤمن صفة له بحسب اعتقاده وان كانا متلازمين وجودا او قصد بالمغايرة انهما يتغايران بحسب ذلك الاطلاق الآخر للاسلام الذي هو غير معتبر به شرعا كما في قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا فانهم لم يومروا ان ينسبوا الى انفسهم ذلك الاسلام الحقيقي المعتبر شرعا اذ لو كانوا متصفين به لما صح نفي الايمان عنهم لما انهما متلازمان بل امروا ان يسندوا اليها صورة الاسلام وظاهره وهذا هو المراد في الرواية حيث نهى سعدا ان يحكم على رجل بالايمان لكونه امرا مبطنا عنه خفي امره عليه وكذلك الاسلام الحقيقي نعم ان له ان يحكم على من رآه آتيا باوامر الشرع مجتنبا عن ارتكاب نواهيه بانه مسلم بمعنى منقاد وذلك لانه متيقن به غير مشكوك فيه واما الحكم بالايمان والاسلام الحقيقيين فلا يكن الا ظنا عبرة للظاهر وهو وان كان جائزا لما امرنا به من بناء الحكم على ظواهر ما نراه الا انه خلاف الادب لكون الحكم بحسب الواقع على ما لم يعلم فافهم فان فيه دقة ما ثم ان كلمة او في قوله صلى الله عليه وسلم اومسلما ظاهرها انها بمعنى بل حيث اراد النبي صلى الله عليه وسلم رده عما قال فيه وجزم الى ما هو متيقن به منه وهو الانقياد الظاهري وذلك لعدم تيقن سعد بما في قلبه من الايمان والكفر وان كان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم منه انه مؤمن كما هو الظاهر من قوله وهو احب الي ويمكن كونها ايضا للشك فانه لما لم يتبين عنده ايمانه او نفاقه والتبس عليه فلم يكن تعيين احد الامرين من شانه فكان عليه ان يقول اني اراه مومنا ان كان باطنه كظاهره او مسلم ان لم يكن كذلك فقوله صلى الله عليه وسلم او مسلما عطف على مفعول قوله اراه ومثل ذلك في الكلام كثير اھ وفي هامشه وفي تقرير الشيخ المكي رحمه الله عن الشيخ الگنگوهي قدس سره قوله على الحقيقة اى على الحقيقة الشرعية بل يكون على الحقيقة اللغوية وجزاء الشرط محذوف فلا يعتبر به عند الله والاعراب المنافقون وقوله اسلمنا فاطلاق الاسلام ههنا حقيقة لغوية ومجاز شرعي اذ لا فرق في الشرع بين الايمان والاسلام والدين الا بالاعتبار وبسط في هامش اللامع الكلام على هذا الباب اشد البسط وذكر فيه اقوال الشراح من السندي وغيره

ص۹ **حدثنا ابو اليمان الخ** الاوجه عندي ان المصنف رحمه الله تعالى اراد بالترجمة جمعا بين الآيتين اللتين ظاهرهما المخالفة واراد بذكر هذا الحديث الاشارة الى ان الرجل المتروك ليس من الاول وان يظهر هذا من قوله عليه السلام او مسلم بل من الثاني لقوله عليه السلام لاعطي الرجل وغيره احب الي لكنه صلى الله عليه وسلم رد على قوله اراه مومنا لان الايمان فعل القلب لا يظهر عليه غيره

ص۹ **قوله احب الي الخ** فيه دلالة على ان الايمان يزيد وينقص لان حبه صلى الله عليه وسلم تتزايد بتزايد مراتب الايمان كما دل عليه السياق ثم لما اثبت للغير انه احب الي فكان ايمانه ازيد ممن ليس احب لنبيه صلى الله عليه وسلم فاما مناسبة الحديث بالباب الذي وضعه فحاصلة بقوله مسلما حيث فرق بين الايمان والاسلام فجوز اطلاق الثاني دون الاول وذلك بحسب ماله من المعنى الاعم من معناه المعتبر شرعا وهو اى المعنى الاعم الانقياد ظاهرا سواء وجد معه الايمان او لا اھ كذا في اللامع قال الحافظ مناسبة الحديث للترجمة ظاهرة من حيث ان المسلم يطلق على من اظهر الاسلام وان لم يعلم باطنه فلا يكون مؤمنا لانه ممن لم تصدق عليه الحقيقة الشرعية واما اللغوية فحاصلة اھ

ص۹ **باب افشاء السلام** قال العيني وجه المناسبة بين البابين هو ان من جملة المذكور في الباب السابق ان الدين هو الاسلام والاسلام لا يكمل الا باستعمال خصاله ومن جملة خصاله افشاء السلام للعالم وفي هذا الباب يبين هذه الخلة في الحديث الموقوف والمرفوع جميعا مع زيادة خلة اخرى فيهما وهي اطعام الطعام وزيادة خلة اخرى في الموقوف وهي الانصاف من نفسه اھ قال الكرماني فان قلت الحديث بعينه هو المتقدم (اى في باب طعام الطعام) فلم ذكره مكررا قلت ذكره ثمة للاستدلال على ان الاطعام من الاسلام وههنا للاستدلال على ان السلام منه فان قلت كان يكفيه ان يقول ثمة او ههنا باب الاطعام والسلام من الاسلام بان يدخلهما في سلك واحد ويتم المطلوب ثم اجاب عن ذلك بان البخاري تبع في وضع التراجم مشايخه وانكره الحافظ ابن حجر اشد الانكار وقال الظاهر من صنيع البخاري انه يقصد تعديد شعب الايمان كما قدمناه فخص كل شعبة بباب تنويها بذكرها وقصد التنويه يحتاج الى التاكيد فلذلك غاير بين الترجمتين اھ

ص۹ **قوله الانصاف من نفسك الخ** وفي هامش اللامع وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي اى اعطاء الانصاف من نفسك بان يقول للمظلوم خذ ظلمك مني اھ قلت وهذا وجه عندي مما قاله الشراح قاطبة ففي القسطلاني تبعا للحافظ قوله الانصاف اى العدل من نفسك بان لم تترك لمولاك حقا واجبا عليك الا اديته ولا شيئا مما نهيت عنه الا اجتنبته وانت خبير بان هذا الذي قالوه هو تمام الايمان فاى شئ بقي بعد ذلك والوارد في الاثر ثلاث من جمعهن جمع الايمان فالموافق للفظ الاثر ما افاده الشيخ قدس سره قال العيني يقال انصفه من نفسه وانتصفت انا منه اھ قال المجد انتصف منه استوفى حقه منه وتناصفوا انصف بعضهم بعضا اھ **من الاقتار** بكسر الهمزة اى في حالة الفقر لذا قال القسطلاني

ص۹ **باب كفران العشير وكفر دون كفر** اراد بالترجمة التنبيه على ان المراد في الرواية ليس حقيقة الكفر بل المراد كفر دون كفر قال الشيخ قدس سره في اللامع هذا تصريح بما ذهبنا اليه من ان الاعمال ليست بداخلة في اصل الايمان اذ لو كان كذلك لما كان كفرا دون كفر بل كان مرتكب سيئات كافرا وغرضه من عقد الباب الرد على المعتزلة القائلين باثبات المنزلة بين الايمان والكفر وان مرتكب الكبيرة خارج من الايمان وحاصل الرد ان اطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة شائع في الآيات والروايات فما ورد في مثل تلك المعاصي من لفظ الكفر فالمراد به غير ما هو نقيض الايمان فان الكفر انواع بعضها اكمل من بعض اقصى انواعه الكفر المقابل للايمان والرواية مصرحة بالترجمة اھ وفي هامشه قال بعض العلماء الكفر اربعة انواع كفر انكار وجحود ومعاندة ونفاق وهذه الاربعة من لقي الله بواحد منها لم يغفر له فكفر الانكار ان يكفر بقلبه ولسانه وان لا يعرف ما يذكر له وكفر الجحود ان يعرف بقلبه ولا يقر بلسانه ككفر ابليس وكفر المعاندة ان يعرف بقلبه ويقر بلسانه ويابى ان يقبل الايمان ككفر ابي طالب وكفر النفاق ظاهر قال النووي ان الشرع اطلق الكفر على ما سوى الاربعة ككفران الحقوق والنعم فمن ذلك حديث الباب وحديث لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض واشباهه وهذا مراد البخاري بقوله وكفر دون كفر الى آخر ما بسط فيه. وكتب شيخ الهند قدس سره في تراجمه ما تعريبه الظاهر ان لا مناسبة لترجمة الباب بكتاب الايمان فاشار المؤلف رحمه الله بقوله وكفر دون كفر الى المناسبة بينهما والى الغرض من الترجمة والظاهر ان غرض المؤلف رحمه الله تعالى امران الاول اثبات التشكيك في الكفران باثباته يثبت التشكيك في ضده وهو الايمان لان التشكيك في شئ تشكيك في ضده

ع ثم اعلم ان الذي ظهر لي من النظر في كلام الشراح والمشائخ في غرض الترجمة ثلاثة امور الاول الجمع بين ما يفهم من التعارض بين الآيتين في اطلاق لفظ الاسلام بان الاسلام قد يطلق مرادفا للايمان وقد يطلق بمعنى الاستسلام اى الانقياد الظاهري وهو لذي يغاير الايمان هذا هو مختار شيخنا عند قرائتنا عليه الصحيح وهو الذي اثبته في تراجمه والثاني الفرق بين الاسلام النافع وغير النافع كما حكاه بعضهم والثالث بيان ان للاسلام اطلاقين ففي اطلاق يرادف الايمان وهو ما اذا كان مع الاستسلام الظاهر اعتقاد الباطن وقد يطلق بمعنى الانقياد الظاهر وهو ما اذا لم يصاحبه الاعتراف القلبي وهذا هو الذي جنح اليه السندي والعلامة الكشميري وهو المذكور في الفتح ويحوم حوله كلام العارف الگنگوهي وغيرهما فمحط النظر على الاول هو دفع التعارض وعلى الثاني بيان كونه نافعا وغير نافع وعلى الثالث ذكر الاطلاقين فقط والذي يظهر لي ان ترجمة المصنف قد حوت هذه الامور الثلثة كلها الا ان الظاهر بلفظ الترجمة هو الذي جنح اليه السندي وغيره من اثبات الاطلاقين للاسلام وبهذان الاطلاقان بهما تحل النصوص المختلفة فالاسلام الحقيقي هو النافع بخلاف الاسلام الظاهري والله اعلم ١٢ محمد يونس عفا الله عنه

والثانی ان المعاصی داخلة فی الکفر کما ان الاعمال الصالحة داخلة فی الایمان وسیذکر المؤلف ذلک فی الترجمة الآتیة واضحا ثم علم من التشکیک فی الکفر ودخول المعاصی فی الکفر النصوص التی ورد فیها اطلاق الکفر علی ترک بعض الاعمال کما فی ترک الصلوة والحج ہی اطلاقات حقیقیة والتاویل فیها وجعلها مجازیة انما ہو تکلف لا حاجة الیه لان اطلاق الکلی المشکک یکون علی جمیع افراده القوی والضعیف حقیقیا لا مجازیا ثم انه لما کان فی الکفر تشکیک فان ہذا التشکیک مسلّم فی سلب الایمان ایضا وبذلک تخلص من التاویلات المتنوعة فی الروایات الکثیرة فالحمد للہ

رأیت اکثر اهلها النساء وظاہره ان النساء اکثر فی جہنم من الرجال ویشکل علیه ما ورد ان لکل رجل من اہل الجنة امرأتان من اہل الدنیا ویظہر منه کثرة النساء فی الجنة وذکر ہذا الایراد والجواب الشیخ الگنگوہی قدس سرہ فی الکوکب الدری فقال قوله فرأیت اکثر اہلها النساء فان النساء فی انفسہ کثیرة نسبة الی الرجال فما کان منها فی الجنة اکثر من الرجال وما کان منها فی النار اکثر من نساء الجنة ومن رجال النار ایضا. وفی ہامشه اشار الشیخ بذلک الی جواب عن ایراد وارد علی الحدیث وتوضیح ذلک ما قال القاری قد یشکل علیه ما جاء فی حدیث الطبرانی ان ادنی اہل الجنة یمسی علی زوجتین من نساء الدنیا فکیف یمکن مع ذلک اکثر اہل النار وہن اکثر اہل الجنة وجوابه انہن اکثر اہلها ابتداء ثم یخرجن ویدخلن فیصرن اکثر اہلها انتہاء او المراد انہن اکثر اہلها بالقوة ثم یعفو اللہ عنہن ہذا ولا بدع انہن یکن اکثر اہلها لکثرتہن وتکلم علی ذلک فی ہامش اللامع ایضا ثم قال الحافظ وظاہره انه رای ذلک لیلة الاسراء او منا ما وہو غیر رؤیة النار وہو فی صلاة الکسوف ووہم من وجدہما وقال الداؤدی رأی ذلک لیلة الاسراء او حین خسفت الشمس کذا قال وبسط الکلام علی حدیث الباب فی الاوجز

ص۹/۱۵ **باب المعاصی من امر الجاهلیه** الخ کتب شیخ الہند فی تراجمه ما تعریبه فی ہذا الباب ترجمتان ولکن المقصود ہی الترجمة الاولی والثانیة کدفع دخل مقدر والغرض ان المعاصی من امر الجاہلیة یعنی داخلة فی الامور الشرکیة کما اثبت فی الابواب السابقة ان اعمال الخیر من الامور الایمانیة ای داخلة فی الایمان تدتحقق فی الابواب السابقة الحاجة الی اعمال الخیر وثبت فی ہذا الباب قبح المعاصی ومضرتہا وبجمعہا یبطل قول المرجئة بالکلیة ولکن یخشی ان یطمع الخوارج والمعتزلة من ہذه الترجمة لذا ذکر المؤلف المحقق بعدہا ولا یکفر صاحبها بارتکابها فسد بذلک بابہم ثم قوله لقول النبی صلی اللہ علیه وسلم متعلق بالترجمة الاولی وقول اللہ دلیل الترجمة الثانیة ثم ذکر حدیث ابی ذر رضی اللہ تعالی عنه فہو بالبداہة مربوط بالترجمة الاصلیة ولما نری ان الاحمق الجاہل ایضا لا یمکن له ان یتکلم بحرف بسبب ہذه القصة فی کمال ایمان ابی ذر رضی اللہ تعالی عنه فحینئذ نری مطابقتہا بالامر الثانی ایضا ویبطل بہذا الباب قول المرجئة والخوارج والمعتزلة وقد ذکرت مرات ان المؤلف لا یصرح فی کثیر من المواقع بغرض التمرین وتشحیذ الاذہان ہکذا تجده یستخدم الاشارة حیث یری التصریح خلافا للمصلحة او انه یخالف الاحتیاط

ص۹/۱۶ **انك امرؤ فيك جاهلية** کتب الشیخ فی اللامع رماه بذلک ولیست الجاہلیة باہون شیٔ ومع ذلک فلم یأمره بتجدید الایمان او بغیره من احکام الکفر فعلم ان ارتکاب الکبائر غیر مکفر وفی ہامشه قال ابن بطال یرید انک فی تعییره بامه علی خلق من اخلاق الجاہلیة لانہم کانوا یتفاخرون بالانساب ولم یستحق بذلک الفعل ان یکون کاہل الجاہلیة فی کفرہم باللہ وغرض البخاری بہذا الرد علی الخوارج ویروی انه صلی اللہ علیه وسلم قال لابی ذر اعیرته بامه ارفع راسک ما انت بافضل مما تری من الاحمر والاسود الا ان تفضل فی دین وقد روی ان بلالا کان الذی عیره ابو ذر بامه ای بسوادہا فانطلق بلال الی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فشکی الیه تعییره بذلک فامره رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ان یدعوه فلما جاء ابو ذر قال له رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم شتمت بلالا وعیرته بسواد امه قال نعم قال له رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ما کنت احسب انه بقی فی صدرک من کبر الجاہلیة شیٔ فالقی ابو ذر رضی اللہ عنه نفسه الی الارض ثم وضع خده علی التراب وقال واللہ لا ارفع خدی منها الا ان یطأ بلال خدی بقدمه فوطأ خده بقدمه قال الکرمانی الجاہلیة زمان الفترة قبل الاسلام سمیت بذلک لکثرة جہالاتہم اھ الی آخر ما بسط فیه

ص۹/۲۰ **ابوبكرة** اسمه نفیع بالنون مصغرا کنی بہا لانه نزل یوم الطائف الی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم من الحصن فی بکرة کذا فی العینی وفی التہذیب وانما قیل له ابو بکرة لانه تدلی من الحصن الی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اھ وزاد فی الاصابة تدلی ببکرة فاشتہر بابی بکرة اھ

ص۹/۲۱ **اذا التقى المسلمان** الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع سماہم مسلمین حین اشتغلا بالمقاتلة وفی ہامشه وبذلک استدل البخاری فی الترجمة فی قوله تعالی وان طائفتان من المؤمنین الآیة ولہا ذکر الحدیث لان الایمان والاسلام فی الشرع متحدان اھ

ص۹/۲۴ **وعليه حلة** کذا رواه اکثر اصحاب شعبة وعند الاسمعیلی عن معاذ عن شعبة اذا حلة علیه منه ثوب وعلی عبده ثوب ویؤیده روایة الاعمش عن معرور الآتی فی الادب رأیت علیه بردا وعلی غلامه بردا فقلت لو اخذت ہذا کانت حلة ونحوه فی مسلم وابی داؤد ویمکن الجمع بان علیه بردا جیدا تحته برد خلق وہکذا علی غلامه فالمعنی لو اخذت الجدید منه لکانت علیک حلة جیدة کذا فی الفتح

ص۹/۲۷ **باب ظلم دون ظلم** کتب شیخ الہند فی تراجمه التعریبه اورد فی ہذا الباب حدیث ابن مسعود الذی ذکر فیه اینا لم یظلم نفسه فانزل اللہ تعالی ان الشرک لظلم ویظہر منه ان الظلم العظیم ہو الشرک واما سائر المعاصی والذنوب فداخلة فی مرتبة دون الظلم العظیم فظہر بہذا الباب بنوع وضاحة تحقیق ما اراده المؤلف فی الترجمتین السابقتین وہما کفر دون کفر والمعاصی من امر الجاہلیة وظہر ان المعاصی داخلة فی الشرک والکفر لکن لا تغفل عما قال المؤلف لا یکفر صاحبها بارتکابها الا بالشرک ویجب التمسک به بقوة والا فیلزم خلاف ما رامه المؤلف نظرا الی ہذه الخطرات لم یفصح المؤلف بل اشار الی مدعاه فی ابواب شتی بتغییر العنوان وتبدیل البیان واللہ اعلم.

ص۳۰/۱ **اينا لم يظلم** کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع استشکل علیہم ما یتبادر من العموم حیث وقعت النکرة تحت النفی والتجنب بانواع الظلم باسرہا بحیث یتناول المکروہات التنزیہیة والتحریمیة والصغائر من المعاصی والکبائر متعذر علی غیر الانبیاء لعصمتہم فاجاب رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم بان اللبس قرینة علی ان المراد بالظلم معظم افراده وہو الشرک واما اللمم فلیست لہا فی جنبة الاسلام من وجود وکذا الکبائر من المعاصی فانہا تتلاشی فی زاخر الایمان الا الکفر فالآیة مسوقة لبیان ان الظلم یطلق علی الکفر والشرک وانه معظم انواعه واما الجواب ففی تنکیر الظلم انه للتعظیم بقرینة اللبس اھ وبسط فی ہامشه الکلام علی اکثر کلام الشیخ قدس سرہ وکتب علی قوله انه للتعظیم بقرینة اللبس فقال للہ در الشیخ ما اجاد فیما افاد فان اللبس ای الخلط یشعر الی عظمة ما خالطه فان الشیٔ القلیل الذی یتلاشی فی البحر العظیم لا یقال فیه الخلط فکذا الایمان بحر عظیم والمعاصی بجنبه اجزاء متلاشیة بخلاف الکفر فانه مقابل للایمان فیصدق علیه الخلط بداہة اھ وحکی صاحب النور الساری عن تقریر شیخ الہند قدس سرہ فی قوله (لم یلبسوا ایمانہم بظلم الخ) ہذا الحدیث مختصر وجاء بطریق آخر ان الصحابة لما نزلت ہذه الآیة قالوا اینا لم یظلم یا رسول اللہ فقال النبی صلی اللہ علیه وسلم ان المراد من الظلم الشرک وجاء الوحی ان الشرک لظلم عظیم قیل ما وجه فزع الصحابة من ہذه الآیة وما وجه تخطئة النبی صلی اللہ علیه وسلم لہم وقوله لہم ما قال فالشراح رحمہم اللہ تعالی قالوا ان الصحابة فہموا ما فہموا من الآیة بالنظر الی القاعدة الکلیة وہو ان النکرة اذا وقعت تحت النفی تفید العموم والاستغراق والشمول فالظلم عام شامل للمعاصی والکفر جمیعا فالتنوین فی ظلم للتنکیر وما قال النبی صلی اللہ علیه وسلم فہو بناء علی ان التنوین فیه للتعظیم والظلم العظیم ہو الشرک لکن قال الاستاذ العلامة سلمه اللہ تعالی ان ہذا التقریر یخل بفصاحتہم وبلاغتہم ولیس من شانہم کہذا الکلام ومع ہذا نسأل منہم ما وجه عدول النبی صلی اللہ علیه وسلم عن القاعدة الکلیة ولا دلیل علی ما قال وہذا بعید من شان النبی صلی اللہ علیه وسلم ولکن شیئا آخر کان بینہما فعلا للمقصود ولما قال النبی صلی اللہ علیه وسلم ما قال فہموا مطلبه فقال الاستاذ العلامة سلمه اللہ تعالی الاولی والالصق بالقلب ان یقال کما قال مولانا الشاہ عبد القادر الدہلوی فی ترجمته للکلام المجید تحت ہذه الآیة خلاصته ان الصحابة فہموا من ہذه الآیة الایمان الکامل فقال النبی صلی اللہ علیه وسلم المراد من الظلم الشرک بناء علی ان المراد من الایمان الصدق والیقین فالتباس الظلم به یکون اذا کان یراد منه الشرک وقال مولانا قاسم الخیرات (ای مولانا الشیخ محمد قاسم النانوتوی) ان اللبس فی اللغة الاختلاط فی محل واحد والصحابة رضی اللہ تعالی عنہم وقعوا فی ہذا وقالوا ما قالوا لانہم فہموا معنی اللبس اتصالا فقالوا اینا لم یظلم فقال النبی صلی اللہ علیه وسلم ان الشرک لظلم عظیم یعنی ان المراد من اللبس ہو الجمع فی محل واحد وہو یتحقق اذا کان یراد من الظلم الشرک فان للایمان والشرک محلا واحدا وان شئت ان یتیسر لک المقصود فعلیک ان تجمع ما قالا بان تقول انہم فہموا اللبس اتصالا والایمان کاملا وقال النبی صلی اللہ علیه وسلم ان الایمان ہو الاعتقاد والیقین واللبس خلط شیئین فی محل واحد واللہ اعلم بالصواب اھ وما افاده حجة الاسلام النانوتوی قد سبقه الی ذلک العلامة بہاء الدین السبکی فی عروس الافراح وکان خطر لی قدیما ان فی الآیة الکریمة ما یشیر الی ان المراد بالظلم فیہا الکفر وہو قوله تعالی ولم یلبسوا لان الذی یلبس الایمان ہو الشرک فانه کالممازج له ولا تلتبس بالایمان وعرضت ہذا المعنی علی والدی بدرس الشامیة بدمشق فارتضاه وفرح به اھ قلت وحاصله انه جعل اللبس قرینة علی کون المراد بالظلم ہو الشرک فان الخلط انما یمکن فی محل واحد ومحل الامرین ہو القلب

ص۱/۱۰ **باب علامة المنافق** قال الحافظ لما قدم ان مراتب الکفر متفاوتة وکذلک الظلم اتبعه بان النفاق کذلک وقال الشیخ محی الدین مراد البخاری بہذه الترجمة ان المعاصی تنقص الایمان کما ان الطاعة تزیده اھ والاوجه عندی فی غرض الترجمة ان الاعمال الحسنة کما ہی مکملات للایمان ولیست الایمان نفسه فکذلک مقابلہا ہذه الاعمال مکملات للکفر لیست ہی الکفر نفسه وکتب الشیخ الگنگوہی قدس سرہ فی اللامع باب علامة المنافق سردہا لیتجنب عنہا المسلم مع ما فیه من احتجاج علی ان الاتصاف بہا وبالذنوب سوی ذلک لا یوجب الخروج عن الایمان وان النفاق فی مثل تلک الروایات انما ہو نفاق العمل او تسمیته نفاقا بحسب صورة النفاق لا حقیقة وذلک لانه لم یطلق علیه لفظ المنافق وانما قال انہا علامات لمن کانت فیه واحدة منہا کان فیه من النفاق بقدرہا ومن کانت فیه زیادة منہا کانت فیه زیادة منه ولم یقل انه منافق وقد علم ان الایمان غیر متجزٔ فلا یمکن اثبات بعض الایمان وبعض الکفر فی مثل ذلک الرجل الذی فیه علامة او علامتان او ثلاث منہا وایضا فقد ذکر فیه ما یدل علی انه لم یخرج بوجود تلک العلامات فیه من الایمان وہو قوله حتی یدعہا فعلم ان نفس الموادعة والترک کاف ولا یفتقر الی تجدید ایمانه وایضا ففیه دلالة علی ان الایمان یزید وینقص لانه لما اتصف بعلائم المنافقین کان فیه نقص فی الایمان بہذا القدر فافہم اھ وقال حضرة شیخ الہند رحمه اللہ فی تراجمه ما تعریبه باب علامات المنافق بین المؤلف رحمه اللہ تعالی النفاق بعد بیان الکفر والمعاصی والشرک ویظہر من الترجمة ان علامات النفاق متعددة والغرض بیانہا ثم ذکر فی الحدیث الاول ثلاثة علامات وفی الثانی اربعة صراحة فعلم ان النفاق له مراتب عدیدة ایضا ویزید وینقص مثل الکفر وما ذکر فی الحدیث الثانی قوله اربع من کن فیه کان منافقا خالصا ومن کانت فیه خصلة منہن کانت فیه خصلة من النفاق حتی یدعہا یظہر منه الزیادة والنقصان فی النفاق ظہور الشمس ثم یظہر ہنا امر ان علاوة علی الغرض المذکور الاول ان فی ہذا الباب تایید للابواب السابقة کباب ظلم دون ظلم وغیره والثانی کما ان المعاصی من الامور الکفریة کہذا الافعال التی ذکرہا لعلامة النفاق ہی داخلة فی افعال النفاق فکما صح ان یطلق علی کفران العشیر کفرا کہذا یجوز ان یطلق علی الکفر والخیانة نفاقا ایضا وما یفعله العلماء الکرام من التاویلات المختلفة للروایات فبعضہم جعل النفاق قسمین نفاق فی العقیدة ونفاق فی العمل وحمل ہذه الروایات علی النفاق فی العمل وبعضہم یجعل مجموعة العلامات الثلاثة الموجودة فی الحدیث الاول ومجموعة العلامات الاربعة الموجودة فی الحدیث الثانی کل منہا علامة علی حدة ویقصدان یثبت له معنی خاصا فبما ذکرنا لا تبقی الحاجة الی ای ذلک فعلیک بالتامل الصادق واللہ تعالی اعلم اھ وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع وفیه قال الکرمانی ان جماعة من العلماء عدوا ہذا الحدیث مشکلا من حیث ان ہذه الخصال قد توجد فی المسلم مع ان الاجماع حاصل انه لا یحکم بکفره ولا بنفاق یجعله فی الدرک الاسفل من النار اھ قال النووی لیس فی

الحديث اشكال لان معناه هذه خصال نفاق وصاحبها شبيه بالمنافق متخلق باخلاقهم اذ النفاق اظهار ما يبطن خلافه وهو موجود في صاحب هذه الخصال ويكون نفاقه خاصاً في حق من حدثه ووعده وائتمنه لا انه منافق في الاسلام مبطن للكفر واجمل الحافظ الكلام على الاجوبة فقال بعد جواب النووي ومحصل هذا الجواب في التسمية على المجاز اي صاحب هذه الخصال كالمنافق وهو بناء على ان المراد بالنفاق نفاق الكفر وقد قيل في الجواب عنه ان المراد به نفاق العمل وهذا ارتضاه القرطبي واستدل له بقول عمر رضي الله عنه لحذيفة هل تعلم فيّ شيئاً من النفاق فانه لم يرد بذلك نفاق الكفر وانما اراد نفاق العمل ويؤيده وصفه بالخالص في الحديث الثاني بقوله كان منافقا خالصا وقيل المراد باطلاق النفاق الانذار والتحذير عن ارتكاب هذه الخصال والظاهر غير مراد وهذا ارتضاه الخطابي وذكر ايضا انه يحتمل ان المتصف بذلك هو من اعتاد ذلك وصار له ديدنا قال ويدل عليه التعبير باذا فانها تدل على تكرار الفعل كذا قال والاولى ما قال الكرماني ان حذف المفعول من حدث يدل على العموم اي اذا حدث في كل شيء كذب فيه قال الكرماني ولا شك ان مثله منافق في الدين وقيل محمول على من غلبت عليه هذه الخصال وتهاون بها واستخف بامرها فان من كان كذلك كان فاسد الاعتقاد غالبا وهذه الاجوبة كلها مبنية على ان اللام في المنافق للجنس ومنهم من ادعى انها للعهد فقال انه ورد في حق شخص معين وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يواجههم بصريح القول فيقول فلان منافق بل يشير اشارة كقوله صلى الله عليه وسلم ما بال اقوام يفعلون كذا فههنا اشارة بالآية اليه حتى يعرف ذلك الشخص بها وقيل ورد في حق المنافقين في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فحدثوا بايمانهم فكذبوا ووعدوا في نصر الدين فاخلفوا وائتمنوا في دنياهم فخانوا وتمسك هؤلاء باحاديث ضعيفة جاءت في ذلك لو ثبت شيء منها لتعين المصير اليه واحسن الاجوبة ما ارتضاه القرطبي اهـ ما في الفتح بزيادة قال الكرماني فلدفع الاشكال خمسة اوجه لان اللام فيه اما للجنس فهو اما على سبيل التشبيه او المراد الاعتياد او معناه الانذار واما للعهد اما من منافقي زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم واما من منافق خاص وههنا وجه سادس وهو ان المراد نفاق العمل ونفاق الايمان واحسن الوجوه هو السابع اي يقال ان النفاق شرعي وهو ما يبطن الكفر ويظهر الاسلام ونفاق عرفي وهو ما يكون سره خلاف علنه وهذا هو المراد ان شاء الله الى آخر ما بسط في هامش اللامع

صـ١٠ **قوله حتى يدعها** فعلم ان نفس الموادعة كاف ولا يفتقر الى تجديد ايمان وايضا فيه دلالة على ان الايمان يزيد وينقص لانه لما اتصف بعلائم المنافقين كان فيه نقص في الايمان بهذا القدر كما تقدم عن اللامع وفي هامشه وبذلك جزم النووي كما حكاه الكرماني اذ قال مناسبة هذا الباب لكتاب الايمان ان يبين ان هذه علامة عدم الايمان او يعلم منه ان بعض النفاق كفر دون بعض وقال النووي مراد البخاري بذكر هذا الحديث ان المعاصي تنقص الايمان كما ان الطاعة تزيده اهـ

صـ١٠ **باب قيام ليلة القدر** وفي هامش اللامع ذكر المصنف من باب كفر دون كفر خمسة ابواب نقض الايمان فبضدها تتبين الاشياء ثم رجع بعد الخمسة الى امور الايمان من باب قيام ليلة القدر واختلف العلماء في المناسبات فيها بوجوه مختلفة كما ترى في كلام الشيخ وهذه الحواشي قال الحافظ لما بين علامات النفاق وقبحها رجع الى ذكر علامات الايمان وحسنها لان الكلام على متعلقات الايمان وهو المقصود بالاصالة وانما يذكر متعلقات غيره استطرادا اهـ وقال العيني لما فرغ من الابواب الخمسة التي هي ضد الايمان ذكرها استطرادا رجع الى الاول ولما كان آخر ابواب الايمان باب السلام من الايمان ذكر ليلة القدر متصلا لقوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر وكان افشاء السلام في ليلة القدر اكثر من غيرها.

صـ١٠ **قوله ايمانا واحتسابا** مناسبة الرواية بالترجمة متوقفة على ان اثر الشيء والحاصل به ملحق به فلما كان القيام مترتبا على الايمان مسببا عنه كان ملحقا به وجزءاً منه وهذا ملحوظ في كثير من التراجم بعده ولا يبعد ان يقال في مثل هذه التراجم انه غير متصد لاثبات الجزئية حتى يتكلف وانما قصد ان يثبت ما هو من مسببات الايمان ومقتضياته ليقبل المسلم عليه ويفعله كذا في اللامع وفي هامشه وهذا مما مشى عليه الشيخ من باب امور الايمان ان غرض المصنف من هذه الامور تحريض المسلم على الاتصاف بامور الايمان وشعبه قال الكرماني في قوله احتسابا اي ارادة وجه الله تعالى لا الرياء ونحوه فقد يفعل الانسان فعل الخير لكنه لا يفعله مخلصا بل رياء او خوف ونحوه وهو منصوب لانه مفعول له او تمييز ولا يصح ان يكون حالا بمعنى مؤمنا محتسبا لانه لا يدل حينئذ على ترجمة الباب اذ المفهوم فيه ليس القيام الا في حال الايمان فان قلت فالتمييز والمفعول له ايضا لا يدلان على الترجمة قلت من للابتداء فمعناه ان القيام منشاؤه الايمان فيكون للايمان او من جملة الايمان اهـ مختصراً وتعقب كلامه العيني ورجح كونهما حالين وقال الترجمة غير مرتبة عليه وانما هي مرتبة على مباشرة عمل هو سبب لغفران ما تقدم من ذنبه وهو قيام ليلة القدر ومباشرة مثل هذا العمل شعبة من شعب الايمان اهـ وقال شيخ مشايخنا الدهلوي اذا قيل قام تطوعا فمعناه قياما تطوعا فكذا صام رمضان وقام ليلة القدر ايمانا اي صوما هو الايمان وقياما هو الايمان فهو مفعول مطلق لحمله عليه وان خالف في المفهوم فطابق الترجمة الحديث اهـ

صـ١١ **باب الجهاد من الايمان** قال الحافظ اورد هذا الباب بين قيام ليلة القدر وقيام رمضان وصيامه مع انها في نسق واحد لنكتة لم ار من تعرض لها ثم بسطها وحاصلها ان التماس ليلة القدر تستدعي محافظة زائدة ومجاهدة تامة ومع ذلك فقد يوافقها او لا وكذلك المجاهد يلتمس الشهادة ويقصد اعلاء كلمة الله وقد يحصل له ذلك او لا فتناسب في ان كلا منهما مجاهدة وفي ان كلا منهما قد يحصل المقصود الاصلي لصاحبه او لا ثم قال فذكر المصنف رحمه الله فضل الجهاد لذلك استطرادا ثم عاد الى ذكر قيام رمضان وهو بالنسبة لقيام ليلة القدر عام بعد خاص ثم ذكر بعده باب الصيام لان الصيام من التروك فاخره عن القيام لانه من الافعال ولان الليل قبل النهار ولعله اشار الى ان القيام مشروع في اول ليلة من الشهر خلافا لبعضهم اهـ مختصر

صـ١٥ **باب تطوع قيام رمضان** ذكر شيخ الهند في تراجمه ما تعريبه اختلف العلماء المحدثون الكرام وغيرهم الذين جعلوا الاعمال داخلة في الايمان على قولين فجماعة تقول ان الفرائض فقط دون التطوعات داخلة في الايمان والجماعة الثانية تقول ان الفرائض والنوافل وجملة الاعمال داخلة فيه والظاهر ان المؤلف رحمه الله باضافة كلمة التطوع في الترجمة اشار الى رجحان القول الثاني

صـ١٦ **باب صوم رمضان الخ** ذكر مولانا فخر الدين في القول الفصيح اخره عن قيام رمضان مع ان الصوم فرض وقيام رمضان تطوع لان الصوم من التروك وقيام رمضان من الافعال ولان القيام اول عمل الشهر بعد دخوله ولانه عمل الليل ولانه تقدمة للصيام بمنزلة السنن المؤكدات قبل الفرائض ولان بالقيام قبل الصيام دخول في فرض الصوم من باب السنة قال النبي صلى الله عليه وسلم فرض الله عليكم صيامه وسننت لكم قيامه او كما قال عليه السلام ثم بين قيام رمضان وقيام ليلة القدر فرق فقيام رمضان لرمضان خاصة ليس ذلك من اجل ليلة القدر بخلاف قيام ليلة القدر فانه قيام من اجل تلك الليلة المباركة فلا يختص برمضان فقد تكون في غير رمضان ايضا نعم اكثر ما تكون تلك الليلة في رمضان في العشرة الثالثة في اوتارها الى آخر ما بسط.

صـ١٦ **باب الدين يسر** ذكر شيخ الهند في تراجمه ما تعريبه ان ترجمة الباب ومفهوم الحديث والتوافق بينهما ظاهر جدا ولكن مع هذا تظهر فيه اشارة الى ان الاعمال داخلة في الايمان كما يفهم من الابواب السابقة اللاحقة كما ان فيه تعريضا الى تشديدات المعتزلة والخوارج ايضا اهـ قلت الاوجه عندي ان هذا الباب رد على الخوارج خاصة واجاد الحافظ اذ قال بعد ذكر الحديث ومناسبة ايراد المصنف لهذا الحديث عقب الاحاديث التي قبله ظاهرة من حيث انها تضمنت الترغيب في القيام والصيام والجهاد فاراد ان يبين ان الاولى للعامل بذلك ان لا يجهد نفسه بحيث يعجز وينقطع بل يعمل بتلطف وتدريج ليدوم عمله ولا ينقطع ثم عاد الى سياق الاحاديث الدالة على ان الاعمال الصالحة معدودة من الايمان فقال باب الصلوة من الايمان اهـ

صـ **ولن يشاد الدين الخ** قال شيخ المشائخ الدهلوي في تراجمه اي اخذه بالشدة بترك الارفق الايسر وكتب الشيخ الگنگوهي قدس سره في اللامع اي بالتزام ما هو اعلى مراتب العزيمة الا غلبه الدين بان لا يمكنه الجري على ما التزمه وذلك لما في العزيمة من عسر يشق الدوام عليها مع ان مراتب العزيمة متفاوتة ففوق كل مرتبة مزيد وفيه دلالة على تفاوت الايمان زيادة ونقصانا فان من تخير اعلى مراتب العزيمة كان اقواهم ايمانا كالانبياء وبسط الكلام في هامشه على شرح قول اللامع وفيه قال الحافظ قال ابن المنير في هذا الحديث علم من اعلام النبوة فقد رأينا ورأى الناس قبلنا ان كل متنطع في الدين ينقطع وليس المراد منع طلب الاكمل في العبادة فانه من الامور المحمودة بل منع الافراط المؤدي الى الملال او المبالغة في التطوع المفضي الى ترك الافضل او اخراج الفرض عن وقته كمن بات يصلي الليل كله ويغالب النوم الى ان غلبته عيناه في آخر الليل فنام عن صلاة الصبح في الجماعة او الى ان خرج الوقت المختار ويستفاد من الحديث الاشارة الى الاخذ بالرخصة الشرعية فان الاخذ بالعزيمة في موضع الرخصة تنطع كمن يترك التيمم عند العجز عن استعمال الماء فيفضي الى الضرر

صـ **قوله قاربوا وابشروا** قال شيخ المشائخ الشاه ولي الله الدهلوي في تراجمه اي خذوا العمل القريب من الطاقة وابشروا اي بالثواب على العمل وان قل وكذا في الفتح ايضا وقال التيمي وقاربوا اما ان يكون معناه قاربوا في العبادة ولا تباعدوا فيها فانكم ان باعدتم في ذلك لم تبلغوه واما ان يكون معناه ساعدوا يقال قاربت فلانا اذا ساعدته اي ليساعد بعضكم بعضا في الامور والاول اليق بترجمة الباب كذا في الكرماني

صـ **قوله واستعينوا بالغدوة الخ** قال شيخ المشائخ الدهلوي في تراجمه الغدوة السير اول النهار والروحة السير بعد الزوال والدلجة السير آخر الليل والمعنى استعينوا اي واظبوا على الطاعات في هذه الاوقات اهـ وقال الشيخ الگنگوهي قدس سره في اللامع قوله استعينوا بالغدوة الخ اي فلما لم يبق التزام اعلى مراتب العزيمة لم يجز الترك بالكلية بل ينبغي التزام ما يمكن الدوام عليه من كثرة النوافل وغيرها من القربات في تلك الاوقات ووجه تخصيصها غير خفي اهـ وبسط الكلام على ذلك في هامش اللامع اشد البسط وفيه الغدوة بفتح الغين ما بين صلوة الغداة وطلوع الشمس والروحة من زوال الشمس الى الليل والدلجة بفتح الدال وضمها من الادلاج بسكون الدال السير اول الليل ومن الادلاج بالدال المكسورة المشددة سير آخر الليل وما في الرواية فهو بضم الدال وهو مثل قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل كانه صلى الله عليه وسلم خاطب مسافرا يقطع طريقه الى مقصده فنبهه على اوقات نشاطه لان هذه الاوقات افضل اوقات المسافر بل على الحقيقة الدنيا دار نقلة وطريق الى الآخرة فنبه امته ان يغتنموا اوقات فرصتهم وفراغهم الى آخر ما بسط فيه وفي فيض الباري وكان مولانا قطب العالم الشيخ الجنجوهي رحمه الله يؤوله بالذكر في الغدوة والروحة وشيء من الدلجة وان ورد الحديث في الجهاد اهـ

صـ١٠ **باب الصلوة من الايمان** لما ذكر في الحديث السابق الاستعانة بالاوقات الثلاثة في اقامة الطاعات والصلوة افضل العبادات نبه بذلك على الصلوات الخمس فان الفجر الغدوة والظهرين الروحة والعشائين شيء من الدلجة كذا في العيني مختصرا

قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم الخ قال الشيخ الگنگوهي قدس سره في اللامع ايد بالترجمة لما فيه من اطلاق الايمان على الصلوة اطلاق الكل على جزئه ففيه دخول الصلوة وهي من الاعمال في الايمان مع ان مراتب المصلين بحسب تفاوت صلواتهم في الحسن والقبول متفاوتة فيتطرق بذلك تفاوت في مراتب الايمان ولعل غرضهم رضي الله تعالى عنهم ليس هو السؤال عن نفس الاجر بل المسألة انما وقعت لانهم لما علموا ان الناسخ خير من المنسوخ او مثله وقد علموا ايضا ان اكمال الدين يوما فيوما يقتضي ان يكون الحكم الآتي بعد حكم اكمل منه وافضل عند الله وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحب ان يحول الى الكعبة فكان ذلك ادل دليل ايضا على فضل الصلوة عليها فاشتبه امر الثواب المترتب على صلواتهم الى بيت المقدس هل يساوي اجر صلاتنا الى الكعبة او

يكون دون ذلك اه

قوله عند البيت وقال شيخ الهند فی تراجمہ الذی يحتاج الی البيان والتوضيح ہو قوله عند البيت فانہ مما يختلج فی القلب ولذا حمله بعض الشراح علی التصحيف واوله بعض المحققين بما لا يخلو عن تكلف والاحسن عندنا ان لا يتكلف بای تاويل بل يجعل الظرف متعلقا بالصلوة علی ما ہو الظاہر ويكون التقدير صلوتكم الی البيت المقدس وانما كنا نحتاج الی التاويل او دعوی التصحيف لو كان المصنف قال الی البيت واما قوله عند البيت فقرينة علی ان تلك الصلوات لم تكن الی البيت فاذا لم تكن الی البيت فلا بد ان تكون الی البيت المقدس بذا مما لا شك فيه ولما كانت الصلوات التی صليت قبل الهجرة عند البيت الحرام الی البيت المقدس كثيرة مع كونها اديت فی المسجد الحرام الذی ہو مقام مقدس ومكان افضل فيستبعد جدا ضياعها فلذا وقع التصريح بها بخلاف الصلوات التی صليت الی البيت المقدس بعد الهجرة فانها لم تكن بتلك الكثرة وايضا ما صليت فی المسجد الحرام فلم يقع الاحتياج الی الاشارة اليها وايضا ہذا اوفق والصق بشان النزول فتامل ولا تعجل اه وقيل ہو تصحيف والصواب الی غير البيت فانها كانت الی بيت المقدس وقال الحافظ لا تحريف بل المقصود دقيق وہو ان الصلوة الی غير البيت مع كونه عند البيت اذا لم تضع فہی مع البعد عنه الی غير البيت كيف تضيع كذا فی القسطلانی اه والبسط فی ہامش اللامع وقيل المراد بالبيت مكة وكانت الصلاة عنده الی بيت المقدس كذا فی الكرمانی وقال السندی الظرف ليس متعلقا بالصلوة حتی يرد انہ تصحيف والصواب صلاتكم لغير البيت بل ہو متعلق بقول الله تعالی وما كان الله ای ما كان الله ليضيع صلوتكم قبل استقبال البيت ای لا يبطل الله صلوتكم حين استقبلتم البيت فان استقبال البيت خير فلا يترتب عليه فساد الاعمال السابقة والله اعلم

اول صلاة صلاها قال الشيخ الگنگوہی قدس سره فی اللامع والذی استظهرت عليه الروايات ان التحويل انما وقعت فی صلاة الظهر وباقی الروايات مؤولة فاما ان يقال ان راوی العصر لم يصل معه الظهر فظن ان العصر اول صلاة صلاها الی الكعبة او يكون المعنی اول صلاة صلاها من صلوات العصر لا مطلقا او غير ذلك من التاويلات اه قلت واختلفت الروايات فی ذلك كثيرا بسطت فی ہامش اللامع وابسط منه فی الاوجز والحاصل انه اختلفت الروايات فی تعيين الصلوة ای الظهر او العصر وفی الموضع الذی وقع فيه التحويل اہو المسجد النبوی او مسجد بنی سلمة مسجد القبلتين واختار الواقدی ومحمد بن حبيب الہاشمی وابن الجوزی فی التلقيح ان التحويل وقع فی مسجد بنی سلمة فی صلوة الظهر وقيل وقع فی مسجد النبوی فی صلوة الظهر وقال الحافظ ابن كثير المشہور ان اول صلاة صلاها الی الكعبة صلوة العصر ولهذا تاخر الخبر عن اہل قبا الی صلوة الفجر وقال الحافظ ابن حجر التحقيق ان اول صلاة صلاها فی مسجد بنی سلمة لما مات بشر بن البراء بن معرور الظهر واول صلوة صلاها بالمسجد النبوی العصر اه والاوجه عندی ان اول صلوة صلاها ہی العصر وكتب مولانا الشيخ محمد حسن المكی من تقرير الشيخ الگنگوہی قدس سره كما فی ہامش اللامع ان ما اشتہر ان تحويل النبی صلی الله عليه وسلم كان فی وسط الصلوة تكذب وغلط فاحش بل نزل التحويل اولا ثم صلی الصلاة الی البيت اه

ص۱۱ **قوله واهل الكتاب** وفی ہامش الهندية بالرفع عطفا علی اليهود من عطف العام علی الخاص وقيل المراد النصاری وفيه نظر لانهم لا يصلون قبل بيت المقدس فكيف تعجبهم قاله السيوطی فی التوشيح قال القسطلانی واعجابهم ليس لكونه قبلتهم بل بطريق التبعية لهم اه قال الحافظ وفيه بعد لانهم اشد الناس عداوة لليهود ويحتمل ان يكون بالنصب والواو بمعنی مع ای يصلی مع اہل الكتاب الی بيت المقدس۔

ص۱۱ **باب حسن اسلام المرء** كتب الشيخ قدس سره فی اللامع قوله فحسن اسلامه وكذلك قوله الی سبعمائة ضعف يدلان علی زيادة الايمان ونقصه حيث كان الحسن متفاوتا وكذلك تفاوت ما بين اجر الحسنات من العشرة الی سبعمائة ضعف ينبئ عن ذلك وكذلك فی قوله تعالی من الباب السابق ليضيع ايمانكم دلالة علی تفاوت مراتب الايمان حسب تفاوت مراتب الصلوة فی الحسن والقبول فان الصلوة لما كانت ايمانا كان تفاوت درجاتها تفاوتا فی درجات الايمان ومراتبه وتفاوت ما بين المصلين مستغن عن البيان اه وفی ہامشه قوله تفاوت ما بين المصلين الخ ففی ابی داؤد من حديث عمار بن ياسر رفعه ان الرجل لينصرف وما كتب له الا عشر صلاته تسعها ومنها الحديث وما افاده الشيخ من قوله كان الحسن متفاوتا الخ كتب فی ہامش اللامع بذلك جزم الحافظ دون العينی قال القسطلانی قول الحافظ ان الحديث يرد علی من انكر الزيادة والنقص فی الايمان لان الحسن تتفاوت درجاته تعقبه العينی بان الحسن من اوصاف الايمان ولا يلزم من قابلية الوصف الزيادة والنقص قابلية الذات الی آخر ما ذكره وفی القول الفصيح ثم لا يخفی ان الصلوة فی اوقاتها آية باہرة لحسن اسلام المرء فانها لكبيرة الا علی الخاشعين الآية فجاء تعقيب الصلوة بباب حسن اسلام المرء فی غاية الحسن واللطافة اه قلت لما ذكر فی الباب الاول حرص الصحابة علی دينهم وشفقتهم علی اخوانهم حيث اغتموا علی صلوتهم السابقة وكذا علی اخوانهم الذين ماتوا علی الصلوة الی البيت المقدس قبل التحويل وكذا وقع لهم نظير ذلك فی تحريم الخمر فنزل ليس علی الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الی قوله والله يحب المحسنين وقوله انا لا نضيع اجر من احسن عملا ذكر ہذا الباب فذكر الدليل علی ان المسلم اذا فعل الحسنة اثيب عليها كذا فی الفتح وبسط الكلام فی ہامش اللامع علی حديث الباب وفيه الكلام ايضا علی ان الكافر ہل يثاب علی حسناته اذا اسلم كما مال اليه ابراہيم الحربی من الحفاظ من اصحاب احمد بن حنبل وابن بطال والسهيلی والقرطبی وابن المنير من المالكية وجزم به النووی من الشافعية قال فی شرح المهذب والصواب المختار انه يثاب عليها فی الآخرة وقد نقل الاجماع عليه ومن اطلق بخلاف ذلك فہو غالط مخالف للسنة الصحيحة التی لا معارض لها اه وہكذا نقل عن اللقانی من الحنفية

ص۱۱ **باب احب الدين الی الله ادومه** والمراد الدوام علی الاعمال ففيه اطلاق الدين علی الاعمال كذا فی شرح النووی او الدوام قابل للقلة والكثرة فہو غرض الترجمة كذا فی القسطلانی اه قال الحافظ مراد المصنف الاستدلال علی ان الايمان يطلق علی الاعمال لان المراد بالدين ہنا العمل والدين الحقيقی ہو الاسلام والاسلام الحقيقی مرادف للايمان فيصح بهذا مقصوده ومناسبة لما قبله من قوله عليكم بما تطيقون لانه لما قدم ان الاسلام يحسن بالاعمال الصالحة اراد ان ينبه علی ان جهاد النفس فی ذلك الی حد المغالبة غير مطلوب وقد تقدم بعض ہذا المعنی فی باب الدين يسر اه وفی اللامع قوله احب الدين الخ والحب مختلفة مراتبه فكذا الايمان لترتبه عليه فی الرواية وباقی المعنی ظاہر وفی ہامشه قوله احب الدين قال الكرمانی ای احب الاعمال اذ الدين ہو الطاعة ومناسبة الكتاب من جهة ان الدين والاسلام والايمان واحد وقال الخطابی احب الدين احب الطاعة والدين فی كلامهم الطاعة ومنه الحديث فی صفة الخوارج يمرقون من الدين ای من طاعة الامام ويحتمل ان يكون اراد بذلك احب الاعمال الدين بحذف المضاف

ص۱۱ **باب زيادة الايمان ونقصانه** قال الشيخ قدس سره فی اللامع اراد بذلك الزيادة والنقصان بحسب تزايد المؤمن به وتناقصه كما يدل عليه قوله تعالی اليوم اكملت لكم دينكم فان ہذا الاكمال لم يكن الا اكمال الاحكام والشرائع وہو حق لا ريب فيه وہذا ہو المراد بقوله تعالی وزدناهم هدی وقوله تعالی ليزداد الذين آمنوا ايمانا وذلك لانه كلما نزل حكم آمنوا به فكان فی ايمانهم زيادة بحسب زيادة الاحكام وكذلك يراد بقول المؤلف انه كلما ترك شيئا من الكمال فہو ناقص الدين لما كان كاملا اذ ذاك كان الايمان بما دونه ناقصا نسبة الی ذلك الذی استقر عليه الامر وقت الاكمال وان كان كاملا فی نفسه فلا يلزم نقصان ايمان من مات منهم قبل اكمالها والله اعلم وہذا نسبة الی الايمان التفصيلی فلمن آمن بعد اكمال الشرائع مزية علی المؤمنين الذين ماتوا قبل الكمال واما الايمان الاجمالی فكلهم سواء فيه حيث آمن الاولون بعين ما آمن به الآخرون نعم لا ينطبق علی ہذا المعنی للترجمة ما اورد فيه من الرواية لانه لا يمكن التفريق والتفاوت بين المؤمنين باعتبار المؤمن به فكيف يمكن ان يقال فی قوله اخرجوا من كان فی قلبه مثقال ذرة من الايمان انه تقليل باعتبار قلة المؤمن به وذلك لان الايمان بالبعض دون البعض مما امرنا ان نؤمن به عين الكفر فلا جواب الا باعتبار التفاوت فی الاعمال فيكون حاصل الرواية ان المؤمنين بعد ما آمنوا بما امروا بالايمان به يتفاوتون بينهم تفاوتا كثيرا فمنهم من ليس له من الخير الا ذرة ومنهم من له فوق ذلك فاما اذا عمم فی الترجمة بحيث يشمل الزيادة والنقصان بحسب الكيفية والتفاوت بحسب المؤمن به فالتطبيق بين الترجمة والرواية سهل فان مراتب الكيفيات ودرجات التصديق متفاوتة فمنهم من اشد استيقانا ومنهم من دون ذلك الا ان الكل منهم متصفون بالايمان المتوقف عليه النجاة من الخلود فی النار وہذه المراتب من الذرة او ما فوقها فيما فوق ذلك اه وبسط الكلام علی ذلك فی ہامشه وفيه قال الحافظ تقدم قبل بستة عشر بابا باب تفاضل اہل الايمان فی الاعمال واورد فيه حديث ابی سعيد الخدری بمعنی حديث انس الذی اورده ہہنا وتعقب عليه بانه تكرار واجيب عنه بان الحديث لما كانت الزيادة والنقصان فيه باعتبار الاعمال او باعتبار التصديق ترجم لكل من الاحتمالين وخص حديث ابی سعيد بالاعمال لان سياقه ليس فيه تفاوت بين الموزونات بخلاف حديث انس ففيه التفاوت فی الايمان القائم بالقلب من وزن الشعيرة والبرة والذرة قال ابن بطال التفاوت فی التصديق علی قدر العلم والجهل فمن قل علمه كان تصديقه مثلا بمقدار ذرة والذی فوقه فی العلم تصديقه بمقدار برة او شعيرة الا ان اصل التصديق الحاصل فی قلب كل مؤمن لا يجوز عليه النقصان ويجوز عليه الزيادة بزيادة العلم والمعاينة اه وقال شيخ الهند قدس سره فی تراجمه ما تعريبه لقد ذكر المؤلف رحمه الله فی الترجمة الاولی من كتاب الايمان قوله يزيد وينقص ثم اوضح تفاوت مراتب الايمان فی التراجم المتعددة بالعناوين المختلفة وقد تقدم الكلام عليها فی مواقعها والآن ہنا ترجم ايضا بالزيادة والنقصان فی الايمان ومفهومه ايضا مفهوم الترجمة الاولی بل انه بغير العنوان ايضا فہو تكرار الترجمة بعينها لذا اقول انه قد تقدم فی الابواب السابقة ان المؤلف رحمه الله اثبت فی الباب الاول الزيادة والنقصان فی الايمان الكامل يعنی مجموعة التصديق والاعمال وفی ہذا الباب يظهر بعد التامل الشديد انه اثبت بزيادة الشرائع والاحكام يعنی الزيادة والنقصان فی الايمان باعتبار المؤمن به ويمكن تصديق ما قلنا ان شاء الله من التعمق والخوض فی الآيات والاحاديث المذكورة فی الباب والحاصل ان نفس الايمان والاعمال ومجموعهما والمؤمن به لكل من ہذه الوجوه اثبت المؤلف التفاوت فی الايمان والزيادة والنقصان فيه فی الابواب المختلفة بالنصوص الصحيحة وراعی فی ذلك الاحتياط واتباع السلف والله تعالی اعلم اه وبسط الكلام فی ہامش اللامع علی تلك المسئلة وفيه علی قول الشيخ قدس سره واما اذا عمم فی الترجمة الخ وحاصل ما افاده الشيخ ان الزيادة فی ترجمة الباب تعم زيادة المؤمن به كما ہو نص آية الاكمال وزيادة التصديق القلبی كما مال اليه الحافظ تحذرا عن تكرار الترجمة وہذا واضح وعلی ہذا فلا يبقی اشكال تكرار الترجمة ولا اشكال عدم التوافق بين الترجمة والآية والرواية

ص۱۱ **قوله فی قلبه وزن ذرة من خير** قال السيوطی الذرة الهباء الذی يظهر فی شعاع الشمس وقيل النملة الصغيرة قال ابن بطال قال المهلب الذرة اقل الموزونات وہی فی الحديث التصديق الذی لا يجوز ان يدخله النقص وما فی البرة والشعيرة من الزيادة علی الذرة فانما ہی زيادة من الاعمال يكمل التصديق بها وليست زيادة فی نفس التصديق فان قيل لما اضاف ہذه الاجزاء التی فی الشعيرة والبرة الزائدة علی الذرة الی القلب دل علی انها زائدة من التصديق لا من الاعمال والجواب انه لما كان الايمان التام انما ہو قول وعمل والعمل لا يكون بنية واخلاص من القلب جاز ان ينسب العمل الی القلب اذ تمامه بتصديق القلب وقد عبر عن ہذه الاجزاء من الاعمال مرة بالخير ومرة بالايمان وكل شائع سائغ وقال غير المهلب ويحتمل ان تكون الذرة وما احتاج الی القلب ثلاثتها من نفس التصديق لان قول لا اله الا الله لا يتم الا بتصديق القلب والناس يتفاضلون فی التصديق اذ يجوز عليه الزيادة بزيادة العلم لقوله تعالی ايكم زادته ہذه ايمانا وكذا بزيادة المعاينة لقوله تعالی ولكن ليطمئن قلبی وقوله ثم لترونها عين اليقين حيث جعل له مزية علی علم اليقين كذا فی الكرمانی قلت ومال الی الزيادة فی نفس التصديق النووی

والسیف الآمدی والصفی الہندی وصححہ الحافظ ابن رجب الحنبلی وقال وہو اصح الروایتین عن احمد بن حنبل وجمہور المتکلمین علی ان نفس التصدیق لا یقبل الزیادۃ والنقصان وہو المشہور عن الحنفیۃ وقالوا لئن سلمنا الزیادۃ فی نفس التصدیق فلا نسلم انہ بمقومات الماہیۃ بل بغیرہا وقد صرح القاضی عیاض بان ہذہ المراتب من الشعیرۃ والبرۃ والذرۃ انما ہی شئ زائد علی مجرد الایمان لان مجرد الایمان الذی ہو التصدیق لا یتجزی وانما یکون ہذا التجزی لشئ زائد علیہ من عمل صالح او ذکر خفی او عمل من اعمال القلب من الشفقۃ علی مسکین او خوف من اللہ تعالی او نیۃ صادقۃ واللہ اعلم.

ص١١ **قولہ لو نزلت علینا ھذہ الآیۃ** قال القسطلانی فی اول کتاب الاعتصام قال ابن عباس کان ذلک الیوم خمسۃ اعیاد جمعۃ وعرفۃ وعید الیہود والنصاری والمجوس ولم یجتمع اعیاد اہل الملل فی یوم قبلہ ولا بعدہ اھ وما اوردہ علیہ القاری فی الحظ الاوفر لیس بوجیہ عندی وفی ہامش اللامع قولہ قد عرفنا الخ وفی تقریر مولانا الشیخ محمد حسن المکی رحمہ اللہ تعالی عن الشیخ الگنگوہی قال یعنی قد جعل اللہ لنا ذلک الیوم عیدا یعنی العید یکون بجعل اللہ لا باتخاذنا کما ہو زعمکم بجعلکم اھ قلت ویؤید ذلک ما قال الحافظ فی الفتح فی جواب من قال کیف طابق الجواب السؤال فی جواب عمر بمعرفۃ الوقت والمکان فقال عندی ان فی ہذہ الروایۃ اکتفی بالاشارۃ لان فی روایۃ الطبری فی التفسیر والطبرانی فی الاوسط نزلت یوم جمعۃ یوم عرفۃ وکلاہما بحمد اللہ لنا عید وفی اخری لہما وہما لنا عیدان وفی الترمذی من حدیث ابن عباس نزلت فی یوم عیدین یوم جمعۃ ویوم عرفۃ قال الحافظ فان قیل کیف دلت ہذہ القصۃ علی ترجمۃ الباب اجیب من جہۃ انہا بینت ان نزولہا کان بعرفۃ وکان ذلک فی حجۃ الوداع التی ہی آخر عہد البعثۃ حین تمت الشریعۃ وارکانہا واللہ اعلم وقد جزم السدی بانہ لم ینزل بعد ہذہ الآیۃ شئ من الحلال والحرام اھ

باب الزکاۃ من الاسلام وفی الحاشیۃ الہندیۃ قولہ ذلک دین القیمۃ ای المذکور من الاشیاء دین الملۃ المستقیمۃ ووجہ قیام الآیۃ بالترجمۃ ان الآیۃ دلت علی ان الزکوۃ من الدین والدین عند اللہ الاسلام فیکون الزکوۃ من الاسلام کذا فی التوضیح قال الحافظ ویاتی فیہ ما مضی فی باب الصلوۃ من الایمان والایۃ دالۃ علی ما ترجم لہ لان المراد بقولہ دین القیمۃ دین الاسلام والقیمۃ المستقیمۃ وانما خص الزکوۃ بالترجمۃ لان باقی ما ذکر فی الآیۃ والحدیث قد افردہ بتراجم اخری اھ

قولہ لا ازید علی ھذا الخ اختلف فی توجیہہ علی اقوال بسطت فی الصیام من اللامع والصلوۃ من الاوجز والاوجہ عندی ان ما سیاتی فی صیام البخاری من قولہ واللہ لا اتطوع شیئا ولا انقص مما فرض ینافی التاویل المشہور من التبلیغ واختلفوا فی جوابہ ایضا والاوجہ فیہ عندی ان المقتصر علی الواجبات دون الآتی بالتطوعات ناج بلا ریب کما صرح بذلک النووی وسیاتی فی الصیام من کلام الحافظ ومع ہذا لما کانت التطوعات مکملات للفرائض فلا بد من اتیانہا فان اتیان الصلوۃ بآدابہا وکمالہا عسیر جدا وقد ورد عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ مرفوعا ان اول ما یحاسب العبد یوم القیمۃ من عملہ صلوتہ فان صلحت فقد افلح وانجح وان فسدت فقد خاب وخسر وان انتقص من فریضتہ شئ قال الرب تبارک وتعالی انظروا ہل لعبدی من تطوع یکمل بہا ما انتقص من الفریضۃ الحدیث اخرجہ ابو داؤد وابن ماجۃ والترمذی واللفظ لہ بسط الکلام علی الحدیث ایضا فی الاوجز

ص١١ **باب اتباع الجنائز من الایمان** قال الحافظ ختم بہ المصنف معظم التراجم التی وقعت لہ فی شعب الایمان لان ذلک آخر احوال الدنیا وانما اخر ترجمۃ اداء الخمس من الایمان لمعنی سنذکرہ اھ قلت لم نجدہ ما وعدہ الحافظ نور اللہ مرقدہ من سبب تاخیر باب اداء الخمس الخ فیما وعدہ ومثل ہذا یقع کثیرا فی الفتح ان قدوۃ المحدثین الحافظ ابن حجر نور اللہ مرقدہ کثیرا ما یعد ذکر بعض الابحاث فی موضع ثم لا نجدہ فیہا والظاہر ان ہذا من قصور تتبعنا ولا یبعد انہ رضی اللہ تعالی عنہ یرید ذکرہ ولما وصل الی الموضع الموعود نسیہ

ص١١ **باب خوف المؤمن ان یحبط عملہ** قال النووی فی شرحہ فیہ رد علی المرجئۃ فی قولہم الباطل ان اللہ تعالی لا یعذب علی شئ من المعاصی ولا یحبط شیئا من اعمالہ وان ایمان المطیع والعاصی سواء وذکر اقوال الصحابۃ والتابعین المخالفین عن ذلک اھ وقال القسطلانی لا یقال فی الباب تقویۃ لمذہب الاحباطیۃ القائلین باحباط الاعمال بالسیئات وحکموا علی العاصی بالکفر لان مراد المصنف احباط الثواب فقط اھ بسط الشیخ قدس سرہ علی ہذا الباب فی اللامع کلاما طویلا لا یسعہ ہذا المختصر وکذا بسط فی ہامشہ فی تائید کلام الشیخ وتوضیح اقوال السلف وجملۃ ما قال الشیخ اشار المؤلف بذلک الی ان المؤمن لیس من شانہ ان یامن علی نفسہ الحبط والکفر فان المرأ ما دام حیا یخاف علیہ الفتنۃ فلا بد لہ من دوام المراقبۃ ثم ان للحبط مراتب ادناہا ان لا یقع عملہ علی افضل ما ینبغی ان یقع علیہ واوسطہا ان لا یکون لہ قبول واعلی مراتب الحبط سلب الایمان والتادیۃ الی الکفر وبحسب ہذہ المراتب یتفاوت الایمان قوۃ وضعفا وان لم یکن لاحد من المؤمنین امن من مراتب الحبط کلہا الا ان غالب حالہ الکون فی مرتبۃ من تلک المراتب وبحسبہ یختلف اتصافہ بالایمان وکذلک التشبیہ بایمان جبریل لما لم یثبت من الصحابۃ علم ان بین المؤمنین بحسب ایمانہم تفاوتا فمن مؤمن ایمانہ فی اعلی مراتب الیقین ومنہم دون ذلک وکذلک الاصرار علی الکبیرۃ لما کان مفضیا الی الکفر وحبط الاعمال کان الابعد من الاصرار ابعد من الکفر واقوی ایمانا ممن ہو اقرب الی الکفر باصرارہ علی الکبیرۃ والروایۃ التی اوردہا فی الباب محمولۃ علی ما وضع علیہ الترجمۃ فکانت الترجمۃ بیانا لما ہو المراد بالکفر فی الروایۃ واذا خیف علی المؤمن حبط اعمالہ بانواعہ التی ذکرت فکان الاصرار علی الکبائر مفضیا الی الکفر کان ذلک ردا علی المرجئۃ القائلین بان الایمان لا یضر معہ معصیۃ فکان الباب مقصودا لہ کما تدل علیہ الروایۃ المورودۃ فی الباب اھ وقال شیخ الہند فی تراجمہ ما تعریبہ ذکر المؤلف رحمہ اللہ فی ہذا الباب ترجمتین الاولی خوف المؤمن والثانیۃ ما یحذر ذکر لاثبات الترجمۃ الاولی اقوال ابراہیم التیمی وغیرہ من التابعین وللترجمۃ الثانیۃ الآیۃ القرآنیۃ ثم اورد روایتین یظہر علاقتہما بالترجمۃ الثانیۃ واضحا والظاہر ان الغرض من الترجمۃ الاولی ہو ان المؤمن ینبغی لہ ان یکون خائفا من النفاق ومن الترجمۃ الثانیۃ المقصود فیہ صریح وہو التخویف عن المعاصی والحاصل انہ بعد الفراغ من اجزاء الایمان ومکملاتہ اراد بیان المفسدات والمضرات الایمانیۃ وہی شیئان الاول النفاق والثانی المعاصی مع الاصرار بدون توبۃ ولما لم یکن فی روایات الباب ذکر الاصرار بغیر توبۃ ذکر الآیۃ فی الترجمۃ لاثباتہ وحصل ابطال المرجئۃ ایضا والروایۃ الاولی صریحۃ فی ذلک اھ وفی النور الساری المناسبۃ بین ہاتین الترجمتین بان الترجمۃ الاولی فیہا ان یخاف المؤمن من حبط الاعمال ولیس فیہ وجہ الحبط وبعض فی الترجمۃ الثانیۃ بیان سبب حبط الاعمال ووجہہ ہو الاصرار علی التقاتل والعصیان ویحتمل ان یقال ان الترجمۃ الثانیۃ عام والاولی فرد منہا وانما افرد الاولی بالذکر لاہتمام شانہ واللہ اعلم اھ قال الحافظ قولہ ما یحذر ہذہ بترجمۃ اخری فصل بہا بین الترجمتین بآثار تتعلقہا بالاولی فقط واما الحدیثان فالاول منہما یتعلق بالثانیۃ والثانی بالاولی ففیہ لف ونشر غیر مرتب اھ قولہ وہو لا یشعر الخ کانہ اشار الی مسئلۃ خلافیۃ قال النووی المراد بالاحباط نقصان الایمان وابطال بعض العبادات لا الکفر لان الرجل لا یکفر الا بما یعتقدہ او یفعلہ عالما انہ الکفر ورد علیہ الکرمانی وقال الجمہور علی انہ یکفر بموجب الکفر وان لم یعلم انہ کفر وقال ابن عابدین قال فی البحر والحاصل ان من تکلم بکلمۃ الکفر ہازلا او لاعبا کفر عند الکل ولا اعتبار باعتقادہ کما صرح بہ فی الخانیۃ ومن تکلم بہا اختیارا جاہلا بانہا کفر ففیہ اختلاف اھ ص١١ قولہ ابن ابی ملیکۃ الخ کتب شیخ الہند قدس سرہ فی تراجمہ ما تعریبہ اما قال ابن ابی ملیکۃ ما منہم احد یقول انہ علی ایمان جبریل ومیکائیل فالمراد منہ ان السلف لم ینقل منہم مثل ہذہ الکلمات ویختشی منہا المغالطۃ ایضا فینبغی الاحتراز عنہا فان الامام ابا حنیفۃ رحمہ اللہ عند ما قال بذیل تحقیق مسئلۃ الایمان ایمانی کایمان جبریل اضاف بعدہا ولا اقول ایمانی مثل ایمان جبریل فسد بذلک باب المغلطۃ والامام محمد رحمہ اللہ عند ما رای حال الناس فاوضح وقال لا اقول ایمانی کایمان جبریل بل اقول آمنت بما آمن بہ جبریل ولم یترکوا شیئا من الاحتیاط الا واخذوا بہ ومن لم یفہم مع ذلک ایضا فحسیبہ اللہ وانظروا الامام البخاری نفسہ مع احتیاطہ الکامل فی مسألۃ خلق القرآن کم لاقی من مخالفیہ ومعترضیہ وما ورد فی منقبۃ القرآن الکریم قولہ تعالی یضل بہ کثیرا ویہدی بہ کثیرا فقد حصل لہؤلاء الاکابر بسبب الحساد من ہذہ المنقبۃ نصیبہم اھ وفی ہامش اللامع قال صاحب الدر المختار فی مسئلۃ الطلاق ان الکاف للتشبیہ فی الذات ومثل للتشبیہ فی الصفات ولذا قال ابو حنیفۃ ایمانی کایمان جبریل لا مثل ایمان جبریل کذا فی البحر قال ابن عابدین لزیادتہ فی الصفۃ من کونہ عن مشاہدۃ فیحصل بہ زیادۃ الاطمینان کما اشیر الیہ فی قولہ تعالی رب ارنی کیف تحی الموتی الآیۃ وبہ یحصل زیادۃ القرب ورفع المنزلۃ لکن ما نقل عن الامام ہہنا یخالفہ ما فی الخلاصۃ من قولہ قال ابو حنیفۃ اکرہ ان یقول الرجل ایمانی کایمان جبریل ولکن یقول آمنت بما آمن بہ جبریل وکذا ما قالہ ابو حنیفۃ فی کتاب العالم والمتعلم ان ایماننا مثل ایمان الملائکۃ لانا آمنا بوحدانیۃ اللہ تعالی وربوبیتہ وقدرتہ وما جاء من عند اللہ تعالی بمثل ما اقرت بہ الملائکۃ وصدقت بہ الانبیاء والرسل فمن ہہنا ایماننا مثل ایمانہم لانا آمنا بکل شئ آمنت بہ الملائکۃ مما عاینتہ من عجائب اللہ ولم نعاینہ نحن ولہم بعد ذلک علینا فضائل فی الثواب علی الایمان وجمیع العبادات ولا یخفی ان بین ہذہ العبارات الثلاث تخالفا بحسب الظاہر ویمکن التوفیق بحمل الاولی علی العالم والثانیۃ علی غیرہ لقولہ اکرہ ان یقول الرجل والثالثۃ علی ما اذا فصل وصرح بالمؤمن بہ وان کان بلفظ المثلیۃ لعدم الابہام بعد التصریح فیجوز للعالم والجاہل اھ وبسط الشیخ قدس سرہ فی اللامع فی شرح قول ابن ابی ملیکۃ فقال وقیل ہذا رد علی الامام الہمام قدوۃ الانام ابی حنیفۃ النعمان رضی اللہ تعالی عنہ فیما قالہ من ان ایمانی کایمان جبریل فان کان الامر علی ما زعمہ صاحب القیل فحسبنا اللہ ونعم الوکیل فان الامام رضی اللہ تعالی عنہ لم یرم فی مقالتہ ہذہ شططا ولم یرکب فیہا زیغا عن المحجۃ ولا غلطا اما اولا فلان المقالۃ المعزیۃ الیہ فی بعض التصانیف ہی ہذہ ایمانی کایمان جبریل ولا اقول مثل ایمان جبریل وقد عرف الفرق بینہما فان الاول لیقتضی مشارکۃ فی ای وصف کان والثانی یستدعی المماثلۃ والمساواۃ وعلی ہذا فلا ضیر فی تشبیہ ایمانہ بایمانہ باعتبار اتحاد المؤمن بہ فیہما فان جبریل مؤمن بعین ما آمن بہ کل مؤمن فالایمان الاجمالی یتحد منہم اجمعین وانما الفرق والتفاضل بحسب تفاصیلہ ولم یشبہ ایمانہ التفصیلی بایمانہ التفصیلی واما ثانیا فلان الایمان متزاید بتزاید مراتب الیقین ومتناقص بتناقصہ وہذا بعد ان یکون داخلا فی الحد المعتبر شرعا للایمان واما ما دونہ الذی لم یدخل تحت التصدیق والیقین فلا کلام فیہ وانما الکلام ہہنا فی مراتبہ فنقول اذا کان المناط فی قوۃ الایمان وضعفہ ہو الیقین فای استحالۃ فی بلوغ احد من العباد والمؤمنین ما بلغہ الملائکۃ من الاذعان والیقین والفرق بین علم الیقین وعین الیقین وان کان کثیرا شائعا الا انہ لا منع عن بلوغ بعض درجات علم الیقین من بعضہم حدا ینتہی الیہ یقین المشاہدۃ والعیان من الآخرین ویؤیدہ قول علی رضی اللہ عنہ لو کشف الغطاء لما ازددت یقینا فان ورد شئ علیہ رضی اللہ تعالی عنہ فی مقالتہ ہذہ لکان ورودہ مسلما علی مقالۃ الامام ایضا الی آخر ما بسط فیہ بستۃ وجوہ فی توضیح کلام الامام الاعظم وفی ہامشہ ان الایراد المذکور علی الامام ابی حنیفۃ منقول عن بعض مشائخ الدرس ولم ینقل احد من الشراح المعروفین من النووی والکرمانی والحافظین (ابن حجر والعینی) والقسطلانی وغیرہم انہ رد علی الامام ابی حنیفۃ ویدل علی ذلک ایضا ان المنقول فی کلام الامام البخاری ایمانی کایمان جبریل ومیکائیل ولیس لفظ میکائیل فی شئ من الکتب عن الامام ابی حنیفۃ ولا یبعد ان یکون ہذا قول احد من معاصری الامام البخاری رح

ص١١ **باب سوال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الایمان والاسلام والاحسان وعلم الساعۃ وبیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہ** الخ قال شیخ الہند قدس سرہ فی تراجمہ ما تعریبہ ذکر المؤلف رحمہ اللہ تعالی فی الترجمۃ ثلاثۃ امور الاول سؤال جبریل وہی الاسئلۃ الاربعۃ وفیہا جواب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم عن الاربعۃ کلہا والثانی امرہ صلی اللہ علیہ وسلم لوفد عبد القیس بالایمان وشرح الایمان لہم والثالث قولہ سبحانہ وتعالی ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ اما مقصود المؤلف رحمہ اللہ من الامر الاول فقد اوضحہ بقولہ فجعل ذلک کلہ دینا یعنی ان الاصول والفروع والعقائد والاعمال والایمان والاسلام والاخلاص والاخلاق کل ذلک داخل فی الدین وہذہ الترجمۃ الاولی ہی غرض المؤلف من التراجم الثلاثۃ وہی التی ذکرہا الحدیث المسند فکل الامور المذکورۃ فی الابواب السابقۃ المتفرقۃ جاءت فی ہذا الباب الواحد مع بعض الزیادۃ والمراد بالایمان فی ہذا الحدیث التصدیق القلبی والمراد بقولہ ان تعبد اللہ التوحید باللسان وتدخل فیہ کلمۃ الشہادۃ کما صرح العلامۃ السندی وفی حدیث عبد القیس سمی ہذہ الامور ایمانا وفی الآیۃ الکریمۃ اطلق علی الاسلام دینا فثبت بہذہ النصوص ان الاسلام والایمان والدین یصح اطلاق احدہما علی الآخر

والسلف كانوا يحبون اتباع الاطلاقات الواردة في النصوص ولا يرغبون الى المباحث الكلامية التي اخترعها المتاخرون كما صرح بها الشراح فظهر بهذا الباب صحة كل الابواب السابقة التي وردت فيها مثل هذه الاطلاقات والله تعالى اعلم.

ص قوله كانك تراه الخ افاد الشيخ قدس سره في الكوكب اذ كتب وهذا جامع لمراتب الاحسان فكلما زاد المراقبة حسن الاحسان وقوله الآتي فان لم تكن تراه فانه يراك بينه الشارحون بحيث يكون مرتبته ادون من التي قبلها فقالوا وان لم تقدر على ذلك فاعبده كانه يراك وهذا بعيد اما اولا فلان المراقبة في ذلك اشد لانه تبارك وتعالى لما كان ناظرا اليه ورائيا حاله وراقب العبد ذلك اشتد امر الاحسان وزاد فيه لا انه يكون مرتبة دونه نسبة الى الاولى واما ثانيا فلان المناسب حينئذ هو ان يقال كانه يراك وهذا غير صحيح بل الروية منه سبحانه محققة قطعية الا ان يقال المقصود انه تعالى وان كان رائيا حاله الا ان الواجب على العابد مراعاة رويته والمراعاة غير محققة قطعا ومع ذلك ففيه بعد كما لا يخفى فقوله هذا ليس دليلا الا على القول الاول يعني ان المرء اذا استبعد روية الرب تبارك وتعالى قال النبي صلى الله عليه وسلم اعبد الله كانك تراه لانك ان لم تكن تراه فانه يراك فكيف تغفل وكيف تصلي وتلعب في مكان وجسمك في مكان وكيف تسبح الله بلسانك وقلبك مشغول بفلان وفلان اه وذكر القسطلاني ههنا كلاما دقيقا مفيدا فقال هذا من جوامع كلمه عليه الصلوة والسلام اذ هو شامل لمقام المشاهدة ومقام المراقبة ويتضح ذلك بان تعرف ان للعبد في عبادته ثلاثة مقامات الاول ان يفعلها على الوجه الذي تسقط معه وظيفة التكليف باستيفاء الشرائط والاركان الثاني ان يفعلها كذلك وقد استغرق في بحار المكاشفة حتى كانه يرى الله تعالى هذا مقامه صلى الله عليه وسلم كما قال وجعلت قرة عيني في الصلوة لحصول الاستلذاذ بالطاعة والراحة بالعبادة وانسداد مسالك الالتفات الى الغير باستيلاء انوار الكشف عليه وهو ثمرة امتلاء زوايا القلب من المحبوب واشتغال السر به ونتيجة نسيان الاحوال من المعلوم واضمحلال الرسوم الثالث ان يفعلها وقد غلب عليه ان الله تعالى يشاهده وهذا هو مقام المراقبة وقوله فان لم تكن تراه نزول عن مقام المكاشفة الى مقام المراقبة اي ان لم تعبده وانت من اهل الروية المعنوية فاعبده وانت بحيث انه يراك وكل من المقامات الثلث احسان الا ان الاحسان الذي هو شرط في صحة العبادة انما هو الاول لان الاحسان بالآخرين من صفة الخواص ويتعذر من كثيرين وانما اخر السوال عن الاحسان لانه صفة الفعل او شرط في صحته والصفة بعد الموصوف وبيان الشرط متاخر عن المشروط قاله ابو عبد الله الابي انتهى وبسط الكلام على معناه على طريق الصوفية في الامم لايقاظ الهمم في اسانيد الكردي الى هنا انتهى استماع تراجم البخاري في المدينة المنورة يوم الخميس في الخامس والعشرين من اول الربيعين سنة احدى وتسعين وثلاثمائة والف ثم بدئ بعد الرجوع الى سهارنفور يوم الجمعة في السادس عشر مضت من آخر الربيعين.

ص باب (بغير ترجمة) قال شيخ الهند نور الله مرقده في تراجمه ما تعريبه ذكر المؤلف ههنا بابا بدون ترجمة وذكر فيه جزءا مختصرا من حديث هرقل المذكور مطولا في بدء الوحي وهو قوله سألتك هل يزيدون او ينقصون فزعمت انهم يزيدون وكذلك الايمان حتى يتم وسألتك هل يرتد احد منهم سخطة لدينه بعد ان يدخل فيه فزعمت ان لا وكذلك الايمان حين تخالط بشاشته القلوب لا يسخطه احد وقد ذكر الشراح الكرام في هذا اقوالا مختلفة وهي موجودة في شروحهم والمناسب المفيد في رأينا بان المؤلف رحمه الله تعالى قد اخاف من النفاق والحبط قريبا في باب خوف المؤمن الخ حتى انه ذكر ان الاعتماد على ايمان نفسه من علامات النفاق فاراد الآن مكافاة لذلك ان يبين ان الذي يرسخ في قلبه الايمان مرة وينشرح صدره فهو مامون العاقبة ان شاء الله ولا يحصل الخلل في ايمانه ولا يرتد الا من لم يثبت الايمان في داخل قلبه وبعد شرح الصدر يامن من الارتداد ايضا باذن الله لكن المؤلف لم يصرح بذلك احتياطا وسدا للذريعة ولا يبعد انه فعل ذلك لغرض التشحيذ والاحتياط فالآن لو جعلت ههنا ترجمة جديدة كما ذكرنا في الاصول بذيل الابواب بدون التراجم فالاحسن ان تجعل آية فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام او آية ومن يهد الله فما له من مضل ترجمة فانه يناسب المقام ونهج المؤلف ثم انه ذكر في كلام هرقل لفظة وكذلك الايمان في موضعين والمراد به في الاول الدين وفي الثاني التصديق القلبي فما اثبته المؤلف في الباب السابق يؤيده قول هرقل ههنا وبهذا يمكن ان نعد هذا الباب من متعلقات الباب السابق ايضا ويمكن ان يكون هذا ايضا في نظر المؤلف وصار تعدد الفوائد موجبا لترك الترجمة والله سبحانه وتعالى اعلم اه وهذا الباب ذكره شيخ الهند في الجدول الرابع في الابواب الخالية عن التراجم ورقم عليه نقطة واحدة وقد تقدم ان النقطة الواحدة اشارة الى ان حذف الترجمة للتمرين وتشحيذا للاذهان وقال الحافظ هكذا بلا ترجمة في رواية كريمة وغيرها وسقط الباب من رواية ابي ذر وغيره ورجح النووي الاول قال لان الترجمة السابقة يعني سوال جبريل لا يتعلق بها هذا الحديث فلا يصح ادخاله فيه قال الحافظ نفي التعلق لا يتم بهذا لان الباب بلا ترجمة كالفصل للسابق فلا بد له من تعلق فيقال انه يتعلق بقوله في الترجمة السابقة وجعل ذلك كله دينا فسمى الدين ايمانا في حديث هرقل فيتم مراد المصنف بكون الدين هو الايمان اه واجاب الشيخ قدس سره في اللامع عما يرد على الامام البخاري انه كيف استدل بقول هرقل وهو كافر بانه صار حجة لتقريره عليه الصلوة والسلام لان الظاهر ان ابا سفيان حكاه بحضرته اه واجاب الحافظ بانه قاله عن استقراء كتب الانبياء وايضا قاله بلسانه الرومي وعبر عنه ابو سفيان بلسانه العربي والقاه الى ابن عباس وهو من علماء اللسان فرواه عنه ولم ينكره فدل على انه صحيح لفظا ومعنى اه

ص باب فضل من استبرأ لدينه افاد شيخ الهند نور الله مرقده ان المصنف خوف اولا من الاصرار عن المعاصي فترقى منه الى درجة اخرى فوق الاولى وهي الاحتراز عن المشتبهات لحفظ الدين مع ما فيه من اشارة لطيفة الى انه لا ينبغي ان يرتكب احد المعاصي اعتمادا على التوبة اه وفي اللامع والاستبراء متفاوت فيتفاوت الايمان وفي هامشه قال الحافظ كان المصنف اراد ان يبين ان الورع من مكملات الايمان ولهذا اورد حديث الباب في ابواب الايمان الى آخر ما فيه ويحتمل ان المصنف اراد بذلك تعليم طريق الاحسان بانه يحصل بمراعاة احوال القلب والاحتراز عن الشبهات قاصدا بذلك اتباع الدين لا كما يفعله من لا دين عنده من الجوگية وغيرهم ويكون الباب ايضا كالتكملة لما تقدم والله اعلم

ص قوله الا وهي القلب قال القسطلاني وهو محل العقل عندنا وهو قول جمهور المتكلمين خلافا للحنفية اه قلت واختلف في محل العقل فقال جمهور الفلاسفة ورئيسهم ارسطو انه القلب وبه قال القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي واحمد في رواية وترجم البخاري في الادب المفرد باب العقل في القلب واخرج بسند حسن عن عياض بن خليفة عن علي رضي الله عنه انه سمعه بصفين يقول ان العقل في القلب والرحمة في الكبد والرافة في الطحال والنفس في الرية وذهب الاطباء الى ان محله الدماغ ويحكى عن ابي حنيفة ومالك ومحمد بن الحسن وهو رواية عن احمد وبه قال ابو المعين النسفي الحنفي وعزاه صدر الاسلام الى عامة اهل السنة والجماعة وسبب نقل هذا القول عن ابي حنيفة ومالك ومحمد ما قالوا في من ضرب راس رجل فافسد عقله ان فيه الدية واجاب عنه ابن امير حاج الحنفي بانه لا يمتنع زوال العقل وهو في القلب بفساد الدماغ لما بينهما من الارتباط كما لا يمتنع عدم نبات شعر اللحية بقطع الانثيين لما بينهما من الارتباط وبنحوه اجاب ابو عبد الله الابي المالكي وقد نقل ابن تيمية عن طائفة من اصحاب احمد ان اصل العقل في القلب فاذا كمل انتهى الى الدماغ والله اعلم

ص باب اداء الخمس من الايمان وفي تراجم شيخ الهند لقد مرت مثل هذه الابواب بكثرة في مواضع مختلفة ولا يظهر في هذا الباب جديد امر بل غاية ما في الباب ان يكون قد اشار بلفظ الاداء الى انه كما مر الصلوة من الايمان والزكوة من الاسلام وغيرها من الابواب يضاف اليها لفظ مناسب كلفظ الاداء ههنا ولذا ترى ان حديث عبد القيس المذكور في هذا الباب ذكر فيه اقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان صراحة والله اعلم ثم اعلم ان الحافظ ابن حجر وعد في باب صلوة الجنائز من الايمان انه يذكر وجه تاخير هذا الباب عن الباب المذكور في هذا الباب ولم اجد هذا في كلامه وقد يوجه والله اعلم ان الخمس يوخذ من الغنائم وحصولها لا تخلو عن سبق شهادة لرجل مجاهد فكان هذا الحال بعد الموت واقرب احوال الموت التي تكون بعده صلوة الجنازة فلذا اخر عنه هذا الباب ولكن لا يخفى انه كان ينبغي على هذا ان يوخر باب الجهاد من الايمان ايضا فانه لا تخلو عن موت وشهادة عادة الا ان يجاب بان الجهاد سابق على صلوة الجنائز وقسمة الغنائم يوخر عن صلوة الجنازة لانها مما امر بالاسراع اليها بخلاف قسم الغنيمة والله اعلم وفي اللامع قوله ان تعطوا من المغنم الخمس ادخله في الايمان فعلم زيادة الايمان بزيادة الاعمال وهذا على راي من جعل الامور المذكورة تفسيرا للايمان وان الثلاثة الباقية غير مذكورة ههنا والمذكورة تفسير للايمان الذي هو احد الاربعة اه وبسط في هامشه اختلافهم ان هذه المذكورة تفسير للايمان او غيره ص قوله اقم عندي ذكر بين سطور الكتاب لانه كان يترجم لابن عباس الفارسية اه والاوجه عندي ان ذلك لرويا رآها ابو جمرة كما سياتي النص بذلك في كتاب الحج في باب التمتع والاقران بلفظ قال لي اقم عندي فاجعل لك سهما من مالي قال شعبة فقلت لم فقال للرويا التي رايت وستاتي الرويا في الباب المذكور ص قوله فامرهم باربع فيه اشكال معروف ان المفسر خمسة واجيب في هامش اللامع عن هذا الاشكال بسبعة وجوه مبسوطة وكذا في الكوكب وهامشه وما ياتي من الروايات المصرحة بانه صلى الله عليه وسلم عقد واحدة على شهادة ان لا اله الا الله تعين انها واحدة كما سياتي في باب وجوب الزكوة ومن كتاب الجهاد في باب اداء الخمس من الدين وفي باب عبد القيس من كتاب المغازي ويشكل عليه ترجمة الامام البخاري واجاب عنه ابن رشيد بان المطابقة تحصل من جهة اخرى وهي انهم سالوا عن الاعمال التي يدخلون بها الجنة واجيبوا باشياء منها اداء الخمس والاعمال التي تدخل بها الجنة هي اعمال الايمان فيكون اداء الخمس من الايمان ويشكل على الحديث ايضا عدم ذكر الحج فيه واجيب عنه ايضا باجوبة ذكرت في هامش اللامع منها انه لم يكن فرض حينئذ واعتمده الحافظ ابن حجر

ص باب ما جاء ان الاعمال بالنية اختلفوا في غرض الترجمة قال ابن بطال غرض البخاري الرد على من زعم من المرجئة ان الايمان هو القول باللسان دون عقد القلب كذا نقله الكرماني وذكر شيخ الهند ما تعريبه ذكر المؤلف رحمه الله تعالى بابا بعد الفراغ من الايمان والاعمال والاجتناب عن المعاصي وجملة الامور المتعلقة بالايمان والظاهر ان غرضه من الباب الاول ان جملة اعمال الخير المذكورة سابقا ويدخل فيه الايمان ايضا مداره على النية الخالصة لوجه الله تعالى وكذا الاجتناب من المعاصي وترك المنكرات المطلوب منه ما كان ابتغاء لوجه الله وبدون النية الصالحة الصادقة لا يفيد اي عمل ولا يعد من الطاعات فان الاهتمام بالنية اهم من كل الامور والله اعلم وافاد الحافظ وتبعه القسطلاني وغيره ان كون الايمان محتاجا الى النية انما هو على راي البخاري من ان الايمان عمل واما الايمان بمعنى التصديق فلا يحتاج الى نية كسائر اعمال القلوب من خشية الله وعظمته والتقرب اليه لانها متميزة لله تعالى فلا تحتاج لنية تميزها لان النية انما تميز العمل لله تعالى عن العمل لغيره رياء وتميز مراتب الاعمال كالفرض عن المندب وتميز العبادة عن العادة كالصوم عن الحمية ويظهر من كلام العلامة السندي ان هذا الباب ذكره البخاري استطرادا فانه قال وكانه ذكره ههنا لتعلق النية بالقلب الذي هو محل الايمان اه وفي اللامع قوله ان الاعمال بالنية يعني بذلك ثوابها اه وفي هامشه لله در الشيخ ما اجاد في هذه الجملة وملأ بحرا عميقا في كوزة فاشار بالكلمة الواحدة الى ابحاث طويلة والمعنى ان الامام البخاري يريد بهذا الباب ان ثواب الاعمال بالنية كما هو راي السادة الحنفية شكر الله سعيهم فانهم قالوا ان الثواب منوط بحسن النية ولا يثاب الرجل على عمل بدونه وهو الذي اراد الامام البخاري ههنا ولذا فسر النية بالحسبة ولله در الحنفية اذ فرقوا في الاعمال فقالوا الاعمال التي هي عبادة محضة لا تصح بدون النية لان الاجر هو المقصود منها والاعمال التي فيها معنى آخر غير التعبد تصح بدون النية كالوضوء وغيره الا ترى ان الوقف والعتق وغيرهما تصح من الكافر ولا نية له اصلا قال الحافظ المراد بالحسبة طلب الثواب وايد الامام البخاري مراده بالآية بقوله شاكلته نيته وبقوله صلى الله عليه وسلم نفقة الرجل على اهله يحتسبها صدقة ولذا ذكره في الترجمة تنبيها على مقصده ثم ذكره في الروايات حجة واثباتا للمرام والابين ان يراد في هذا الباب صحة الاعمال لحديث النفقة افترى من انفق على اهله رياء وفخرا فلا تسقط عنه النفقة الواجبة واما اختلاف العلماء في صحة الاعمال على النية فبمعزل عن هذا الباب يشير اليه الامام البخاري ... واضعها فان

الامام ذکر حدیث الاعمال بالنیات فی سبعة مواضع من صحیحه کما تقدم ذکرہا فیظهر من النظر علی ہذہ المواضع کلہا ان المصنف یستدل بہا تارة الحسبة واخری علی صحة الاعمال واراد ہہنا الحسبة اھ والیه اشار الشیخ وقال العینی المناسبة بین البابین من حیث ان المذکور فی الباب الاول ہو الاعمال التی یدخل بہا العبد الجنة ولا یکون العمل عملا الا بالنیة والاخلاص فلذا ذکر ہذا الباب عقیب الباب المذکور اھ والفروع التی اشار الیہا البخاری فی الترجمة خلافیة شہیرة بسطت فی محلہا وجملتہا ان قوله والوضوء اشار به الی خلاف من لم یشترط فیه النیة کما نقل عن الاوزاعی وابی حنیفة والحسن ابن صالح وخالفہم الجمہور والصلوٰة لاخلاف فی اشتراط النیة فیہا والزکوٰة قال النووی فی شرح المہذب لایصح اداء الزکوٰة الا بالنیة فی الجملة وہذا لاخلاف فیه عندنا وانما الخلاف فی صفة النیة وتفریعہا وبوجوبہا قال مالک وابو حنیفة والثوری واحمد وابو ثور وجماہیر العلماء وشذ عنہم الاوزاعی وقال لاتجب ویصح اداؤہا بلانیة اھ والحج لاخلاف فی اشتراط النیة فی الحج فی الجملة الا فیمن نوی عن غیرہ ولم یحج بنفسه یقع عنه لحدیث ابن عباس فی قصة رجل لبی عن شبرمة اخرجه اصحاب السنن قال ابن رجب اخذ بذلک الشافعی واحمد فی المشہور ان حجة الاسلام تسقط بنیة الحج مطلقا سواء نوی التطوع او غیرہ لایشترط للحج تعیین النیة اھ والصوم اشار به الی خلاف من زعم ان صیام رمضان لایحتاج الی نیة لانه متمیز بنفسه کما نقل عن زفر کذا فی الفتح والاحکام قال الحافظ ای المعاملات التی یدخل فیہا الاحتیاج ای المحاکمات فیشمل البیوع والانکحة والاقاریر وغیرہ وکل صورة لم تشترط فیہا النیة فذاک لدلیل خاص ثم ذکر عن ابن المنیر ضابطا لما یشترط فیه النیة مما لایشترط

ص۱۳ س۲۵ **باب قول النبی صلی الله علیه وسلم الدین النصیحة** الخ قال شیخ الہند نور الله مرقدہ نقل المؤلف رحمه الله فی ہذا الباب روایتین عن جریر بن عبدالله رضی الله عنه وورد فی الاولی منہما الدین النصیحة لله ولرسوله ولائمة المسلمین وعامتہم وفی الثانیة والنصح لکل مسلم فقط ولکن الروایة الاولی لما لم تکن علی شرط المؤلف جعلہا المؤلف حسب عادته ترجمة وذکر الروایة الثانیة مسندة وما نقص اکمله بالآیة وغالب الظن ان غرض المؤلف الاصلی فی ہذا المحل بیان والنصح لکل مسلم وہو مذکور فی الروایتین المرویتین فی الباب والمقصود ان النصح والاخلاص مع المسلمین داخل فی الدین والاسلام وترک النصح موجب للخلل والنقصان وظہر عنه مضرة الغش وخداع المسلمین ولذا ینبغی الاہتمام به ایضا مع جملة الامور الایمانیة فالنصح لله ولعبادہ المؤمنین وتصحیح المعاملة معہما من کمال الایمان والله الموفق وکتب الشیخ فی اللامع قوله الدین النصیحة وہی متفاضلة فیتفاضل الدین وہو الایمان اھ وفی ہامشه نبه الشیخ بذلک علی مناسبة الباب بکتاب الایمان وقال الکرمانی ہو حدیث عظیم الشان وعلیه مدار الاسلام وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع تحت حدیث جریر وفی تحفة القاری للاعز المحترم مولانا محمد ادریس الکاندہلوی ختم الکتاب بباب قول النبی صلی الله علیه وسلم الدین النصیحة واورد فیه حدیثا جامعا لحقوق الله تعالی وحقوق رسوله وحقوق المسلمین کافة وشاملا لجمیع امور الدین وشعب الایمان اجمالا فاشار البخاری الی ان النصیحة شعبة عظیمة من شعب الایمان الی آخر ما بسطه وتقدم شیء من ذلک فی اول الکتاب تحت حدیث ان الاعمال بالنیات وافاد العزیز مولوی محمد یونس سلمه فی وجه تاخیر ہذا الباب ان المصنف لعله لمح بتاخیر ہذا الباب عن الابواب الباقیة الی انه کانه یقول کل ما اوردت فی ہذا الکتاب من المسائل الایمانیة من انه مرکب من قول وعمل ویزید وینقص وغیر ذلک انما اردت به النصیحة لله ولرسوله وللمسلمین امتثالا لقول النبی صلی الله تعالی علیه وسلم ولم اقصد محض الرد علی احد بل کان مقصودی بذلک بذل المجہود فی النصح للمسلمین والله اعلم ص۱۴ **قوله حتی یاتیکم امیر** بدل امیرکم المتوفی المغیرة فانما یاتیکم الآن والمراد زیاد اذ ولاه معاویة رض بعد وفاة المغیرة الکوفة او المراد الآن حقیقة فیکون المراد جریرا لنفسه اذ ولاه المغیرة عند موته کذا فی القسطلانی وفی اللامع انما امرہم بالتقوی لان خلو البلد عن امیر ادعی لہم الی الفساد وارتکاب المعاصی لعدم من یقیم الحدود والتعازیر فاوصاہم بتقوی الله لذلک وفی ہامشه کان المغیرة والیا علی الکوفة فی خلافة معاویة وکانت وفاته سنة خمسین من الہجرة واستناب عند موته ابنه عروة وقیل استناب جریرا المذکور ولہذا خطب الخطبة المذکورة اھ وقوله الآن منصوب علی الظرفیة قال الکرمانی اما ان یراد به حقیقته فیکون المراد جریر نفسه او یرید بالمدة القریبة من الآن فیکون ذلک الامیر زیادا اذ ولاه معٰویة الکوفة اھ مختصرا وقال الکرمانی الوقار بفتح الواو الحلم والرزانة والسکینة السکون والدعة وباتقاء الله اشارة الی ما یتعلق بمصالح الدین والوقار والسکینة الی ما یتعلق بمصالح الدنیا وانما نصحہم بالحلم والسکون لان الغالب ان وفاة الامیر تودی الی الفتنة والاضطراب من الناس والہرج والمرج وذکر الاتقاء لانه ملاک الامر وراس کل خیر اھ وتقدم الکلام فی المقدمة علی براعة الاختتام فی آخر کل کتاب وہی ہہنا عند الحافظ فی قوله ثم استغفر ونزل فان النزول اشارة الی انقراض الخطبة وختمہا والاوجه عندی فی ذکر موت الامیر فان الموت یذکر الموت

ص۱۴ **کتاب العلم** قال الکرمانی انما قدم ہذا الکتاب علی سائر الکتب التی بعدہ لان مدار تلک الکتب کلہا علی العلم وانما لم یقدم علی الایمان لوجوبه اولا ولشرفه عن العلم اھ او لان العلم المعتبر ہو المرتب علی الایمان والا فہو اشد من الجہل ع "علمیکه راہ حق نه نماید جہالت است" واما تقدیم کتاب الوحی فلتوقف معرفة الایمان وجمیع ما یتعلق بالدین علیه او لانه اول خبر نزل من السماء الی ہذہ الامة اھ من ہامش اللامع بزیادة قال القاری فی المرقاة والعلم نور فی قلب المؤمن مقتبس من مشکوٰة النبوة من الاقوال والافعال والاحوال یہتدی به الی الله وصفاته وافعاله واحکامه فان حصل بواسطة البشر فہو کسبی والا فہو علم اللدنی المنقسم الی الوحی والالہام والفراسة فالوحی لغة اشارة بسرعة واصطلاحا کلام الہی منزل الی الرسول صلی الله علیه وسلم والالہام لغة الابلاغ وہو علم حق یقذفه الله من الغیب فی قلوب عبادہ قل ان ربی یقذف بالحق والفراسة ینکشف من الغیب بسبب تفرس آثار الصور اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنور الله فالفرق بین الالہام والفراسة انہا کشف الامور الغیبیة بواسطة تفرس آثار الصور والالہام کشفہا بلا واسطة والفرق بین الالہام والوحی انه تابع للوحی من غیر عکس اھ قوله بسم الله الرحمن الرحیم ہکذا فی روایة الاکثرین وفی روایة ابی ذر تقدیم البسملة وقدمنا وجہه فی کتاب الایمان یعنی ان الثانی ظاہر ووجه الاول ان الکتاب بمنزلة اسم السورة والاحادیث بمنزلة الآیات اھ من الفتح.

ص۱۴ **باب فضل العلم** قال القاضی ابو بکر بن العربی بدأ المصنف بالنظر فی فضل العلم قبل النظر فی حقیقته وذلک لاعتقادہ انه فی نہایة الوضوح فلا یحتاج الی تعریف او لان النظر فی حقائق الاشیاء لیس من فن الکتاب وکل من القدرین ظاہر لان البخاری رحمه الله لم یضع کتابه لحدود الحقائق وتصورہا بل ہو جار علی اسالیب العرب القدیمة فانہم یبدؤن بفضیلة المطلوب للتشویق الیه اذا کانت حقیقته مکشوفة کذا فی الفتح قال الشیخ قدس سرہ فی اللامع وفضله بالآیتین ظاہر حیث امر نبیه صلی الله علیه وسلم ان یسأل الزیادة منه وجعل العلم سببا لرفع درجات العلماء ثم ان ترکه الحدیث اما للاشارة الی استنباط المسائل بالآیات او لعدم خطورہ ببالہ حینئذ ولا یبعد ان یقال علی ما یخطر بالبال والله اعلم بحقیقة الحال ان الروایة المورودة فی الباب الثانی یثبت ما ہنالک وایراد الباب فیما بین ذلک اثبات لفائدة جدیدة کما ظہر من عادة المؤلف فی تراجم عدیدة والذی یثبت المدعی ہو قوله صلی الله علیه وسلم اذا وسد الامر الی غیر اہله فانتظر الساعة لانه موقوف علی تبیین مراتب الامور واہلیہا وتوقفه علی العلم ظاہر وکان حاصل المعنی ان بقاء العالم بحذافیرہ موقوف علی توسید الامور الی اہلہا وہو موقوف علی العلم فکان فضل العلم بقاء نظام العالم اھ وبسط فی ہامشه کلام الشراح فی وجوہ عدم ذکر الحدیث من عدم وجدان الحدیث علی شرطه او بیض له المؤلف لیلحق فیه ما یناسبه فلم یتیسر له وقیل ذکر فیه ہہنا حدیث ابن عمر الآتی بعد باب رفع العلم ویکون وضعه ہناک من تصرف الرواة قال الحافظ فیه نظر او اشار الی ما ورد فی تفسیر الآیتین من الاحادیث ولم تکن علی شرطه او الی ان الاثر الوارد فی ذلک یقوی به طریق المرفوع وان لم یصل فی القوة الی شرطه وتقدم الکلام علی الابواب الخالیة عن الحدیث فی الفائدة الرابعة من الفصل الثالث فی اصول التراجم وقال شیخ الہند نور الله مرقدہ فی تراجمه لم یذکر المؤلف رحمه الله فی ہذا الباب حدیثا مسندا بل اکتفی بذکر الآیتین ویکفی لاثبات الترجمة کل آیة منہما علحدة کما مر فی الاصول اھ قلت وہو الاصل التاسع من اصول شیخ الہند وہو الاصل الرابع والعشرون من الاصول المذکورة فی المقدمة ثم قال الشیخ ثم انه توجد فی کتاب العلم فی مواضع مختلفة الاحادیث المسندة الدالة علی فضل العلم وہی کلہا داخلة فی الباب المذکور اھ قلت ہذا ہو الاوجه عندی لان فضل العلم یثبت من الاحادیث الکثیرة الواردة فی الباب حدیثا واحدا او ہم تخصیصه بہذا الحدیث وہذا ہو الوجه عندی فی امثال ہذہ الابواب ان الامام البخاری لایذکر الحدیث قصدا تشحیذا للاذہان ثم لایذہب علیک ان الامام ترجم بہذہ الترجمة فی موضعین الاول ہہنا والثانی قریبا بعد باب رفع العلم وظہور الجہل وسیاتی الکلام علی تکرار الترجمة ہناک ثم اختلف العلماء فی افضل الاعمال بعد الفرائض فذہب مالک وابو حنیفة الی ان الاشتغال بالعلم افضل من النوافل بعکس ما قال الشافعی علی المشہور عنه وعن احمد روایتان احداہما فی فضل العلم والثانی فی فضل الجہاد وہو المعروف عنه کما بسط فی ہامش اللامع فی اول کتاب الجہاد وما ورد فی الروایات من الاختلاف فی افضل الاعمال محمول علی اختلاف الاحوال والاشخاص والاوقات کما بسطته فی رسالتی فی افضل الاعمال.

ص۱۴ س۵ **باب من سئل علما** الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع افاد بذلک ان جواب المستفتی لایجب علی فور مسئلته ما لم یخف فوات وقته اھ وفی ہامشه قال الحافظ محصله التنبیه علی ادب العالم والمتعلم اما العالم فلما تضمنه من ترک زجر السائل بل ادبه بالاعراض عنه اولا حتی استوفی ما کان فیه ثم رجع الی جوابه واما المتعلم فلما تضمنه من ادب السائل ان لایسأل العالم وہو مشتغل بغیرہ وبوب علیه ابن حبان اباحة اعیاء المسئول عن الاجابة علی الفور لکن سیاق القصة یدل علی انه لیس علی الاطلاق وفی تراجم شیخ المشائخ الشاہ ولی الله غرض الامام من عقد ہذا الباب علی ما استفدنا من شیخنا دام ظله ان تاخیر جواب السائل لاتمام الحدیث لیس من باب کتمان العلم بل الکتمان عدم الاجابة مطلقا او تاخیرہا بشرط فوات وقتہا اھ وکتب شیخ الہند ما تعریبه والمراد ان الجواب علی الفور لیس بلازم بل یمکن ان یجیب بعد الفراغ من الحاجة اللاحقة به ثم انه قد وردت الممانعة فی بعض الروایات عن قطع حدیث اہل المجلس کما فی البخاری عن ابن عباس رض فعرف من ہذا الباب ان الممانعة حیث یقع الحرج او یخشی السآمة علی اہل المجلس یجوز الکلام المختصر للحاجة وثبتت ہذہ الاجازة من تقریرہ صلی الله علیه وسلم والله اعلم

ص۱۴ س۹ **باب من رفع صوته** الخ سکت الشراح عن غرض المصنف والظاہر انه اراد التنبیه علی ادب المعلم ایضا بان یرفع صوته متی یحتاج لیسمع کلہم ولایدندن حتی لایفہم ویحتمل انه اراد اثبات ندبه لما ان وقع فی عدة روایات من مدح غض الصوت والنکیر علی الصخب وحکی الحافظ عن ابن المنیر انه قال فی ہذا التبویب رمز من المصنف الی انه یرید ان یبلغ الغایة فی تدوین ہذا الکتاب بان یستفرغ وسعه فی حسن ترتیبه وکذلک فعل رحمه الله تعالی اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع لما کان رفع الصوت واشادتہا یعد عیبا فی العرف وقد ورد عنه النہی فی الشرع قال الله تعالی حکایة عن لقمان واغضض من صوتک فکان فیه مظنة ان یتوہم عدم الجواز فعقد الباب لاثبات انه جائز معذورة اخبار البعداء وفی ہامشه وفی تراجم شیخ المشائخ مقصود المؤلف ان کونه صلی الله علیه وسلم لیس بصخاب المراد نفی کونه صخابا فی اللہو واللعب لا فی افادة العلم اھ وفی تراجم شیخ الہند ان الجہر المفرط لما لم یکن لائقا بشانه صلی الله علیه وسلم ولا بشان اہل العلم نبه بذلک علی انه لا باس به عند الحاجة الیه بل یندب بقدر الضرورة وانما المنکر منه ما کان علی جہة التجبر والتکبر او قلة المبالاة

ص۱۴ **باب قول المحدث اخبرنا** الخ تنبیه علی مسئلة اصولیة خلافیة معروفة والجمہور منہم الائمة الاربعة واکثر الحجازیین والکوفیین علی ان لا فرق بینہا والیه میل المصنف اذ ذکر قول ابن عیینة لاغیر ومنہم من فرق بینہا کما ہو مذہب الشافعی واکثر اہل المشرق من تخصیص التحدیث بلفظ الشیخ والاخبار بلفظ التلمیذ والانباء بالاجازة کما بسطه الحافظ فی الفتح وفی اللامع یعنی بذلک ان کل ہذہ الالفاظ تبین استعمالہا فی القدماء وانہم لایبالون ای ہذہ الالفاظ تلفظوا فکان اطلاق احد الالفاظ جائزا فی محل الاخر لتبوته فاما ما فیہا من الفرق الاصطلاحی فلعل احدا لاینکرہ فضلا عن المؤلف

وكان حاصل مقالته ههنا جواز ان يستعمل احدها في محل الاخر شرعا وان كان الاولى هو الفرق كما هو المصطلح عليه الى اخر ما فيه. وبسط في هامشه كلام الشراح في ذلك واسماء من لم يفرقوا بين هذه الصيغ ومنهم الائمة الاربعة حتى قال الطحاوي لم نجد بين الحديث والخبر فرقا في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وفيه ايضا عن الكرماني فان قلت هل يعلم من هذا الكتاب مختار البخاري في ذلك قلت حيث نقل مذهب الاتحاد من غير رد عليه وغير ذكر مذهب المخالف اشعر بان ميله الى عدم الفرق اه ص۱۴ قوله قال ابن مسعود الخ مراده من هذه التعاليق ان الصحابة قالوا تارة حدثنا وتارة اخبرنا فالظاهر انهم لم يفرقوا بينها وفيما يروبه عليه السلام عن ربه ان العنعنة حكمها الوصل عند ثبوت اللقي اه ملخصاً من الفتح. قوله عن ابن عمر في قصة الشجرة مناسبة للترجمة يظهر اذا اجتمعت طرقه فان لفظه ههنا حدثوني وفي التفسير في سورة ابراهيم اخبروني وفي رواية الاسماعيلي انبؤني وفي باب الحياء في العلم يا رسول الله اخبرنا بها (من الفتح)

ص۱۴/۱۹ **باب طرح الامام المسئلة الخ** لعله اراد ان ما رواه ابو داؤد من حديث معاوية مرفوعا من النهي عن الاغلوطات قال الاوزاعي احد رواته هي صعاب المسائل فان ذلك محمول على ما لا نفع فيه او ما خرج على سبيل تعجيز المسئول وفي تراجم شيخ الهند ما تعريبه علم من هذا الاعتناء بالعلم والاهتمام به ويظهر منه الترغيب والتحريض للعلم ثم قد روي النهي عن الاغلوطات فكان يتوهم منه الممانعة عن الاختبار فزال ذلك ايضا اه وفي تراجم شيخ المشائخ مقصوده ما استفدنا … نهيه عليه الصلوة والسلام من الاغلوطات اي الكلام الذي لا يفهم منه المقصود مخصوص بموضع لا يتعلق به غرض علمي اما اذا قصد العالم امتحان فهم المخاطبين حتى يتكلم مع كل واحد على قدر فهمه فلا باس به اه قال الحافظ دعوى الكرماني اه لمراعاة صنيع مشائخه في تراجم مصنفاته غير مقبولة ولم نجد احدا يقول ان البخاري كان يقلد في التراجم ولو كان كذلك لم يكن له مزية على غيره وقد تواردا النقل عن كثير من الائمة ان من جملة ما امتاز به كتاب البخاري دقة نظره في تصرفه في تراجم ابوابه اه ملخصا

ص **باب ما جاء في العلم** هكذا في هامش نسخة الفتح ولم يتعرض له في شرحه وليس هذا الباب في النسخ الهندية ولا في نسخة العيني ايضا وقال القسطلاني هذا ساقط في رواية ابن عساكر والاصيلي وابوي ذر والوقت والباب التالي له ساقط عند الاصيلي وابي ذر وابن عساكر اه ولم يذكروا في هذا الباب حديثا وفي تراجم شيخ الهند ان كان هذا الباب ثابتا فالظاهر ان الغرض منه اثبات الضرورة والاحتياج الى العلم بطلبه لان فضل العلم قد مر سابقا اه

ص۱۴/۲۲ **باب القراءة والعرض على المحدث** غاير بينهما بالعطف لما بينهما من العموم والخصوص لان الطالب اذا قرأ كان اعم من العرض وغيره ولا يقع العرض الا بالقراءة لانه عبارة عما يعارض به الطالب اصل شيخه معه او مع غيره بحضرته فهو اخص من القراءة وتوسع بعضهم فاطلقه على ما اذا احضر الاصل لشيخه ونظر فيه واذن له بالرواية والحق ان هذا عرض المناولة وقد كان بعض السلف لا يعتدون الا بما سمعوه من الفاظ المشائخ دون ما يقرأ عليهم فلهذا بوب البخاري على جوازه كذا في الفتح وبذلك جزم العيني الى آخر ما بسط في هامش اللامع ولا يبعد عندي ان القراءة على المحدث ظاهر والعرض على المحدث ان يقرأ رجل على شيخ بحضرة جماعة فهو لاء كلهم سوى القاري يعرضون على المحدث قوله يقرأ على القوم كتب الشيخ قدس سره في اللامع فانه لا يقرأه الا القاضي او احد اتباعه ومع ذلك فيقول الشهداء اشهدنا فلان وينسبون الاشهاد الى المدعى او الى القاضي مع ان اللفظ ليس للمدعى فيما اذا كان القاري احدهما غير عين او لنائبه عينا وقد نسبوه الى القاضي الى آخر ما فيه

ص۱۵/۹ قوله رواه موسى الخ وخولف في اسناده فرواه حماد بن سلمة عن ثابت مرسلا ورجحها الدارقطني كذا في الفتح

ص۱۵ **باب ما يذكر في المناولة** قال شيخ المشائخ في تراجمه ذكر في الترجمة امرين المناولة وكتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان واثبت بحديثي الباب الامر الثاني فثبوت الامر الاول بالطريق الاولى فافهم وقال شيخ الهند في تراجمه ما تعريبه غرض المؤلف اثبات المناولة الاصطلاحية بعد اثبات القراءة والعرض ولما كان اثبات ذلك من الاحاديث فيه بعض الضيق لذا عقد المؤلف ترجمة اخرى بغرض اظهار الوسعة والسهولة فيه بقوله وكتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان وذكر بذيله الاحاديث المسندة وهي تدل صراحة على الترجمة الثانية ولكن المقصود الاصلي من كل ذلك هو اثبات الترجمة الاولى وقد صنع المؤلف هكذا في عدة مواضع كما ذكرنا في الاصول اه قلت هذا الاصل الذي اشار اليه الشيخ قدس سره هو الاصل الثاني عشر من اصول التراجم وقد تقدم في المقدمة في ذيل الاصل الثامن والعشرين وفي هامش اللامع قال الكرماني المناولة من اقسام طرق التحمل وهي على نوعين احدهما المناولة المقرونة بالاجازة كما ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه مثلا ويقول هذا سماعي فاجزت لك روايته عني وهذه حالة محل السماع عند مالك وغيره فيجوز اطلاق حدثنا واخبرنا فيها والصحيح انه منحط عن درجته وعليه اكثر الائمة وثانيها المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله اصل سماعه ولا يقول له اجزت لك الرواية عني ولهذا لا تجوز الرواية بها على الصحيح وقال ابن امير حاج في التقرير انها بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدونها معتبرة ... ومراد البخاري من الباب القسم الاول وقوله الى البلدان على سبيل المثال الا فالحكم عام بالنسبة الى اهل القرى والصحاري وغيرهما ولفظ الكتاب يحتمل عطفه على المناولة وعلى ما يذكر والمكاتبة ايضا من اقسام طرق نقل الحديث وهي ان يكتب الشيخ الى الطالب شيئا من حديثه وهي ايضا نوعان المقرونة بالاجازة والمجردة عنها والاولى في الصحة والقوة كالمناولة المقرونة بالاجازة واما الثانية فالصحيح المشهور فيها انه تجوز الرواية بان يقول كتب الي فلان قال حدثنا فلان وقال بعضهم بجواز حدثنا واخبرنا فيها الى آخر ما بسط في هامش اللامع والمكاتبة من اقسام التحمل وسوى المصنف بينها وبين المناولة ورجح قوم المناولة لحصول المشافهة بها كذا في الفتح قلت وفي رسالتي في اصول الحديث عن نور الانوار اشتراط البينة في الكتابة وعن التلويح قائم مقام القراءة للضرورة اه وقال الحافظ لم يذكر البخاري من اقسام التحمل الاجازة المجردة عن المناولة او المكاتبة ولا الوجادة ولا الوصية ولا الاعلام المجردات عن الاجازة وكانه لا يرى بشئ منها اه قوله حيث كتب لامير السرية هو عبد الله بن جحش اخو زينب ام المؤمنين في السنة الثانية وقوله حتى تبلغ مكان كذا وكذا هكذا في حديث جندب على الابهام وفي حديث عروة اذا سرت يومين فافتح الكتاب قال ففتحه هناك فاذا فيه امض حتى تنزل نخلة فتاتينا من اخبار قريش ولا تستكرهن احدا الى آخر ما في هامش اللامع وفي اللامع قوله ان يدفعه الى عظيم البحرين ففيه دلالة على جواز المكاتبة ولو لم يكن مفيدا للعلم لما بعث به اليه وكذا المناولة اه وفي هامشه دلالة الحديث على الجزء الثاني من الترجمة ظاهرة واما الجزء الاول فدل عليه الكتاب الذي ناول امير السرية اه مختصرا

ص۱۵/۲۲ **باب من قعد حيث ينتهي به المجلس** وكتب الشيخ قدس سره في اللامع وضعه ليدفع به ما في الرجل من النخوة المانعة عن القعود في اواخر القوم بان من ادب العلم الجلوس حيث وجد مجلسا ولا يستحي من الجلوس هناك ولا يعرض عن مجالس الذكر لمثل ذلك اه وفي هامشه ايد كلام الشيخ بكلام الكرماني ثم قال الشيخ واما الاستحياء المذكور في الرواية فمعناه الاستحياء عن ان يزحم الناس ويزيل مقهم واستحيى الله منه اي اجزل ثوابه واو فر حظه وهذا اولى من ان يراد بالاستحياء الاستحياء عن الاعراض لان حمل المطلق من الروايات على مقيدها كذلك وحمل بعضها على بعض وان كان امرا كثر شيوعه فيما بين الفقهاء والمجتهدين الا انه نادر بين فرق المحدثين لاسيما البخاري فان هؤلاء على جعل المطلق حجة عليحدة من المقيد فلا يحمل بعضها على بعض ما دام التفصي عنه ممكنا اه وبسط الشيخ قدس سره الكلام على هذين المعنيين للاستحياء في الكوكب ولم يرجح احدهما على الاخر كما رجحه ههنا وايضا بسط الكلام على هذا الحديث في الجزء السادس من الاوجز وفي هامش اللامع عن الحافظ قوله فاستحيى اي ترك المزاحمة كما فعل رفيقه حياء من النبي صلى الله عليه وسلم وممن حضر قاله القاضي عياض وقد بين انس في رواية سبب استحياء هذا الثاني فلفظه عند الحاكم ومضى الثاني قليلا ثم جاء فجلس فالمعنى انه استحيى من الذهاب عن المجلس كما فعل رفيقه الثالث اه فكان الحافظ رجح الاستحياء عن الذهاب لرواية الحاكم واختار الشيخ رحمه الله مختار القاضي عياض وهو مختار الباجي في شرح الموطا كما في الاوجز واشار الشيخ بقوله لان حمل المطلق الخ الى الجواب عن رواية الحاكم المذكورة في كلام الحافظ اه ما في هامش اللامع مختصرا وكتب شيخ المشائخ في تراجمه كلا المعنيين ولم يرجح احدهما على الآخر فقال يحتمل وجهين اما مدحه بانه استحيى من التفوق على الناس وتخطي رقابهم فاستحيى الله منه وجازاه على ذلك بما يليق به او ذمه بانه استحيى عن اخذ العلم حق اخذه فجازاه الله على ذلك بحرمانه اه وكتب شيخ الهند في تراجمه ما تعريبه المقصود من هذا الباب بيان صور الجلوس في حلقة العلم والحاصل ان الجلوس في الحلقة افضل من الجلوس في خارجها وما ذكر في الحديث قوله واما الآخر فاستحيى ذكر الشراح له معنيين الاول انه لم يرد الجلوس ولكنه جلس حياء وبعض الروايات تؤيد هذا المعنى والثاني انه استحيى من اهل المجلس فلم يزاحمهم وجلس خلفهم فعلم ان الصورة الاولى اي الجلوس في داخل الحلقة افضل واحسن من هذين الصورتين اه قوله فرأى فرجة في الحلقة فيه فضل سد الخلل كما في الصفوف وجواز التخطي لسد الخلل (من الفتح)

ص۱۶/۵ **باب رب مبلغ اوعى له من سامع** وغرض المصنف عندي ترغيب اخذ العلم ولو من دونه وفي مقدمة الاوجز في رباعيات البخاري لا يكون الرجل محدثا كاملا الا بعد ان يكتب اربعا مع اربع الى ان قال يا خذ عمن هو فوقه وعمن هو مثله وعمن هو دونه وعن كتاب ابيه الى آخر ما فيه وايضا فيه تفسير لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم وتنبيه على رفع درجات العلماء وفي العيني قال القطب راد بها المصنف الاستدلال على جواز الحمل على من ليس بفقيه اذا ضبط ما يحدث اه وكتب الشيخ في اللامع دفع بذلك ما اشتهر ان التلميذ يكون اقل علما من شيخه اه وفي تراجم شيخ الهند ما تعريبه ان اوعى له معنيان احفظ وافهم ففي التبليغ فائدتان كما في عدمه مضرتان.

ص۱۶/۱ **باب العلم قبل القول والعمل** كتب الشيخ في اللامع دلالة الآيات على تقدم العلم على التكلم به وعظا والعمل بمقتضاه ظاهرة فانه لما كان افضل والمناط كان هو الاولى بالتقديم من غيره وكذلك في الروايات المروية والآثار وما يظهر بتامل فيها اه وفي هامشه اختلفوا في غرض المؤلف عن هذه الترجمة قال الكرماني يريد ان الشيئ يعلم اولا ثم يقال ويعمل به فالعلم مقدم عليهما بالذات وكذا مقدم عليهما بالشرف لانه عمل القلب وهو اشرف اعضاء البدن اه وقال السندي الظاهر ان مراده بيان تقدم العلم على القول والعمل شرفا ورتبة لا زمانا اه والاوجه عندي ان المصنف اراد التقدم الزماني واليه يشير كلام الشيخ من قوله تقدم العلم على التكلم به وعظا وهو المراد بالقول وعلى العمل بمقتضاه ودلالة ما اورد المصنف في هذا الباب على هذا المعنى ظاهرة لا اخفاء فيه فغرض المصنف عندي دفع ما يتوهم من الوعيدات على العلم بلا عمل ان المقصر في العمل لا ينبغي له تحصيل العلم فاثبت المصنف في هذا الباب ان العلم من حيث هو هو مقدم على العمل ذاتا واما ترك العمل به بعد ذلك فامر آخر موجب للخسارة والوعيدات المترتبة ... عليه وهو الظاهر من كلام اكثر الشراح قال الحافظ قال ابن المنير اراد به ان العلم شرط في صحة القول والعمل فلا يعتبران الا به فهو متقدم عليهما فنبه المصنف على ذلك حتى لا يسبق الى الذهن من قوله ان العلم لا ينفع الا بالعمل تهوين امر العلم والتساهل في طلبه اه الى آخر ما في هامش اللامع وفي تراجم شيخ الهند ما تعريبه لقد ذكر المؤلف في هذا الباب في الترجمة عدة آيات واحاديث واقوال الصحابة واكتفى بها ولم يذكر حديثا مسندا ويظهر منها تاكيد فضيلة العلم والتعليم والتبليغ وجاء بقوله انما العلم بالتعلم والمراد كما ان مدار القول والعمل على العلم هكذا العلم موقوف على التعلم فلذا يجب بذل الجد والجهد في تحصيله ثم المراد بالقبلية في الترجمة التقدم الزماني كما هو الظاهر او المراد تقدم الشرف والرتبة كما يترشح من النصوص والاقوال المذكورة والاوجه ان تجعل القبلية عامة بالمعنيين المذكورين فالحاصل ان التعلم اهم واقدم من التعليم والعمل كليهما والله اعلم اه ولو اريد في الترجمة بالقبلية التقدم الشرفي فلا يبعد عندي ان يكون اشارة الى خلافية شهيرة تقدمت في اول الكتاب من فضل العلم على العمل ثم لم يذكر المصنف في هذا الباب حديثا مسندا واقتصر على ما اورد من الآيات والآثار وغير ذلك فاما ان يكون بياضا او تعمد ذلك اكتفاء بما ذكر كما في الفتح والاوجه عندي انه اراد بذلك الاشارة الى الروايات الواردة في الباب كما ذكرته في اول كتاب العلم وقد تقدم الكلام مبسوطا في المقدمة في الفائدة الرابعة من الفصل الثالث على ابواب لم يذكر فيها حديث وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله يربي الناس بصغار العلم الخ يعلم اولا بالصرف ثم النحو ثم المعاني ثم الحديث ثم التفسير وهكذا يرتقي من صغار العلوم الى كبارها كما يؤاكل الطبيب اولا م يطعلها اولا اللبن ثم الخبز ثم اللحم اه وبسط الكلام على هذا القول في اللامع وهامشه اشد البسط وفيه عن الفتح والمراد بصغار العلم ما وضح من مسائله وبكباره ما دق منها وقيل يعلمهم جزئياته قبل كلياته او فروعه قبل اصوله او مقدماته قبل مقاصده اه

ص۱۶/۱۹ **باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم الخ** وفي تراجم شيخ المشائخ التخول التعهد يعني يعظهم ولا يديم موعظتهم وقوله كيلا ينفروا متعلق بالتخول باعتبار جزء مفهومه الاخير اه وقال الحافظ في الفتح والتخول لهم بالخاء المعجمة اي تعهدهم والموعظة النصح والتذكير وعطف العلم عليها من باب عطف العام على الخاص لان العلم

يشمل الموعظة وغيرها وانما عطفه لانها منصوصة في الحديث وذكر العلم استنباطا وقوله في الترجمة لئلا ينفروا استعمل في الترجمة معنى الحديثين الذين ساقهما وتضمن ذلك تفسير السآمة بالنفور وهما متقاربان ومناسبته لما قبله ظاهرة من جهة ماحكاه اخيرا من تفسير الرباني كمناسبة الذي قبله من تشديد ابي ذر في امر التبليغ لما قبله من الامر بالتبليغ وغالب ابواب هذه الكتاب لمن امعن النظر فيها والتامل لايخلو عن ذلك وقد ذكر شيخ الهند في اخر باب السابق ماتعريبه قد ذكر المؤلف بعد هذا بابين وترجم للاولى بقوله ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة الخ وترجم للثانية بقوله من جعل لاهل العلم اياما معلومة الخ والغرض منهما واحد ذكر في كليهما رواية ابن مسعود كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولنا بالموعظة والظاهر بعد ملاحظتهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يذكر الصحابة ويعلمهم مع مراعاة نشاطهم ومللهم وحوائجهم وكذا كان عبد الله بن مسعود ايضا بعده صلى الله عليه وسلم يذكر اصحابه كل يوم خميس وكان يحترز عن الموعظة كل يوم مع اصرارهم لكيلا يمل السامعون فيتكاسلوا وبالجملة يستنبط من كل هذا اهمية التعليم والتذكير وانتظامه والمداومة عليه فان احب الدين ما دام عليه صاحبه

ص١٦ **باب من جعل لاهل العلم الخ** قال الحافظ اخذه من فعل ابن مسعود او من استنباط ابن مسعود ذلك من الحديث الذي اورده اھ قلت والاوجه الثاني فان في الاول يكون استدلال الامام البخاري بالموقوف لا بالمرفوع وكتب الشيخ في اللامع لما كان من المسلم ان التعيين الزماني والمكاني فيما لم يثبت شرعا مما يعد بدعة وكراهة دفعه بان التعيين فيه جائز اذ لولا ذلك لادى الى الحرج لهم مع ان العلم واجب التحصيل لايمكن تركه فلا مصير الا الى التعيين يوم له فيتهيئه الناس ويحضرونه فلا يؤدي ذلك الى حرج لهم في امر معاشهم ويحصل المقصود والله سبحانه وتعالى اعلم اھ وفي هامشه ما افاده الشيخ واضح فان البدعة هو التعيين الذي يعد فيه ثواب واجر خاص بهذا المعين واما التعيين لساعات الدروس مثلا فلا يعد اعداجرا وثوابا اھ قلت ويمكن عند هذا العبد الضعيف في غرض الترجمة ايضا ان مثل هذا التاخير لايعد من التقصير في التبليغ

ص١٦ **باب من يرد الله به خيرا** وكتب شيخ الهند في تراجمه هذا الباب والآتي متصلا وكتب بعد وينبغي ان يحمل الترجمة الاولى على الفقه في الدين والثانية على الفهم في العلم ومفهومهما متقارب ويظهر من الترجمة الاولى وهي بعينها لفظ الحديث المذكور في الباب امران الاول ان الفقه في الدين خير عظيم والثاني ان حصول الفقه في الدين هو بمحض عطاء الله عز وجل حتى ان النبي صلى الله عليه وسلم نبه على ذلك واعتذر عن نفسه بقوله انما انا قاسم فيظهر منه عظمة الفقه وفضيلته وذكر في الترجمة الثانية وهي الفهم في العلم حديث ابن عمر رض ان من الشجر شجرة الخ وقد مر قبل عدة ابواب ايضا والظاهر ان المؤلف رحمه الله يريد بذلك بيان فضل الفهم وقد اعترض على هذا بعض اهل التحقيق وقالوا لايوجد ههنا لفظ يدل على الفضل ولكن هذا الاعتراض ليس بصحيح لان المؤلف قد ذكر حديث ابن عمر رض هذا في عدة ابواب فيما مضى وفيما ياتي واللفظ الدال على فضل الفهم موجود في عدة روايات منها ما سياتي في آخر كتاب العلم وجاء فيه قول عمر لان تكون قلتها احب الي من ان يكون لي كذا وكذا ودلالته على الفضل واضحة وقد صنع المؤلف هكذا كثيرا في كتابه بانه لايذكر اللفظ الدال على الترجمة في الحديث فيكتفي على ما قد ذكر ذلك اللفظ في نفس الحديث في موضع آخر كما مر في الاصول اھ قلت ذكره شيخ الهند في الاصل السادس من اصول تراجمه وقد مر في [illegible] الثالث والعشرين من الاصول السبعين المتقدمة في الجزء الاول ثم قال شيخ الهند وعلى هذا لم تبق الحاجة الى ترك المعنى المعروف من لفظ الفهم في العلم والتوجه الى المعنى الغير الظاهر وقد علم من فهم اصغر القوم هو ابن عمر والخفاء على الكبار تائيد قوله صلى الله عليه وسلم والله يعطي المذكور في الباب الاول اھ وما افاده شيخ الهند قدس سره بقوله بعض اهل التحقيق اشارة الى العلامة السندي اذ قال قوله باب الفهم في العلم اي بيان انه مختلف حتى ان ابن عمر مع صغر سنه فهم ما خفي على الكبار وليس المراد بيان فضل الفهم اذ لا دلالة للحديث عليه اھ وقال الحافظ ومفهوم الحديث ان من لم يتفقه في الدين اي يتعلم قواعد الاسلام وما يتصل بها من الفروع فقد حرم الخير وقد اخرج ابو يعلى من وجه آخر ضعيف وزاد في آخره ومن لم يتفقه في الدين لم يبال الله به والمعنى صحيح الى آخر ما فيه ص١٦ قوله حتى ياتي امر الله الخ قال القسطلاني حتى غاية لقوله لن تزال واستشكل بان ما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ يلزم منه ان لاتكون هذه الامة يوم القيامة على الحق واجيب بان المراد من قوله امر الله التكاليف وهي معدومة فيها او المراد بالغاية ههنا تاكيد التابيد على حد قوله تعالى ما دامت السموات والارض او هي غاية لقوله لايضرهم لانه اقرب ويكون المعنى حتى ياتي بلاء الله فيضرهم حينئذ فيكون ما بعدها مخالفا لما قبلها اھ والاوجه ما افاده مولانا الحاج محمد حسن المكي في تقريره عن شيخه الگنگوهي اذ قال قوله امر الله وهو الريح الطيب يقبض ارواح من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان فيبقى شرار الناس اھ وجزم به الحافظ ايضا

ص١٦ **باب الفهم في العلم** كتب الشيخ في اللامع اراد بذلك ان الفقه اعلى مراتب العلماء فان فاته ذلك فلا اقل من ان يسعى في تحصيل فهم المطالب وهو ممدوح ايضا كما وقع لابن عمر رضي الله عنهما حيث ادى ذهنه الى النخلة فقال له لو ذكرت ذلك فعلم بذلك غاية مدح ومنقبة للفهم وهو ليس بفقه لان الفقه استنباط المسائل والوقوف على دقائق الشريعة وعلل الاحكام ويمكن ان يكون هذا الباب بيانا لان الفقه والفهم ليسا شيئين متغايرين وانما هما واحد اھ قلت واليه مال شيخ الهند اذ جعل البابين واحدا كما تقدم وفي هامش اللامع نبه الشيخ بذلك على جودة الامام البخاري بانه رضي الله عنه بوب اولا باب يفقهه في الدين ثم ثنى بذلك الباب كانه اشار الى مرتبتين مرتبة التفقه وهو اعلى ثم مرتبة الفكر والمطالعة قال الحافظ مناسبة الحديث بالترجمة ان ابن عمر لما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم المسئلة عند احضار الجمار اليه فهم ان المسئول عنه النخلة فالفهم فطنة يفهم بها صاحبها من الكلام ما يقترن به من قول او فعل اھ والغرض عندي الترغيب في التدبر والمطالعة او التنبيه على طريقها من النظر الى المقترنات اھ ما في هامش اللامع وتقدم كلام شيخ الهند على ذلك في الباب السابق والجملة [illegible] في غرض الترجمة على خمسة اقوال الاول ان الغرض اثبات فضل الفهم في العلم اي العلوم وهو الذي جزم به الحافظ واختاره شيخ الهند وهو ظاهر من حديث الباب من جهة ان ابن عمر استخرج من فهمه ما اراده النبي صلى الله عليه وسلم والاولى انه شيء ذو فضيلة لما كان في استخبار النبي صلى الله عليه وسلم فائدة فاستخباره صلى الله عليه دليل على كونه ذا فضل والله اعلم والثاني غرضه بيان ان الفهم يكون مختلفا حتى ان ابن عمر مع صغر سنه فهم ما خفي على الكبار قاله السندي وقال وليس المراد بيان فضل الفهم اذ لا دلالة للحديث عليه قلت قد بينا وجه الدلالة فلله الحمد وقد تقدم في الباب السابق جواب شيخ الهند والثالث غرضه بيان انه ان فاته الفقه الذي هو اعلى فلا يقصر في الطلب حتى يبلغ الادنى وهو فهم المراد والمطلب وجنح اليه العارف الگنگوهي رحمه الله تعالى والرابع الترغيب في التدبر والمطالعة والخامس التنبيه على طريق المطالعة بالنظر الى المقترنات والقياس على النظائر وهو من مخترعاتي والله اعلم

ص١٧ **باب الاغتباط في العلم والحكمة** قال الحافظ في الفتح فيه نظير ما ذكرنا في قوله بالموعظة والعلم لكن هذا عكس ذلك او من العطف التفسيري ان قلنا انهما مترادفان والمقصود ان الحسد في الحديث بمعنى الغبطة لما ليا في فضائل القرآن من زيادة قوله ليتني اوتيت مثل ما اوتي فلان الحديث اھ ملخص من الفتح وفي تراجم شيخ الهند ان المقصود التحريض على طلب العلم ولذا عقبه قول عمر بالامر اھ وفي اللامع اشار بذلك الى ان لفظ الحسد الوارد في الرواية محمول عليه اھ وفي هامشه الغبطة لغة ان يتمنى مثل حال المغبوط من غير ان يريد زوالها عنه والحسد ان تتمنى زوال نعمة المحسود الى اخر ما بسط فيه من اختلاف تفسيرهما وفيه قال القسطلاني عطف الحكمة من باب العطف التفسيري او من باب عطف الخاص على العام وكتب الشيخ في اللامع ومعنى قول عمر تفقهوا قبل ان تسودوا ان السيادة لما كانت مانعة عن الاشتغال بالفقه لما فيها من اشغال وعلائق مانعة عنه فاولى ان تفقهوا فيها قبل ان تفقهوا فيها ولم يرد ان لاتفقهوا بعدها وانما اراد انه اتيسر قبلها فقول المؤلف وبعدها تنبيه على مراد عمر لئلا يظن احد انه نهى عن التعلم بعدها اھ وبسط في هامشه الكلام في شرح كلام الشيخ قدس سره ومناسبة اثر عمر رضي الله عنه بالترجمة فليرجع اليه قوله على غير ما حدثناه الزهري قال القسطلاني اي على غير اللفظ الذي حدثناه الزهري المسوق رواية عند المؤلف في التوحيد والحاصل ان ابن عيينة روى الحديث عن اسماعيل بن خالد وساق لفظه ههنا وعن الزهري وساق لفظه في التوحيد اھ قلت وبينهما اختلاف يسير في اللفظ.

ص١٧ **باب ما ذكر في ذهاب موسى الخ** وفي هامش اللامع قال الحافظ هذا الباب معقود للترغيب في احتمال المشقة في طلب العلم لان ما يغتبط به تحتمل المشقة فيه ولان موسى عليه السلام لم يمنعه بلوغه من السيادة المحل الاعلى من طلب العلم وركوب البر والبحر لاجله فظهر بهذا مناسبة هذا الباب لما قبله وكتب شيخ الهند ماتعريبه لم يذكر المؤلف مقصوده بالترجمة نصا وجعل قصة موسى والخضر عليهما السلام ترجمة ولكن لايخفى انه لابد ان يكون غرضه من ذكر القصة المذكورة اثبات امر ما يتعلق بكتاب العلم ولا يقال لنفس القصة انها المقصودة في هذا الموضع فظاهر النظر يؤدي الى انه اراد به اثبات السفر لطلب العلم ولكن قد عقد بعد بابين باب الخروج في طلب العلم وذكر فيه هذا الحديث ايضا فليس لنا الا ان نقول ان غرض المؤلف من هذا الباب اثبات الخروج في البحر وفي الباب الآتي اثبات الخروج مطلقا ولكن الاحسن ان يكون المقصود من ذهاب موسى عليه السلام التعلم بعد السيادة وفي الباب الآتي الخروج في طلب العلم هو المقصود صراحة فلا حاجة الى التكلف مطلقا وقد صنع هذا في مواضع اخر ايضا بان جعل تكميل الامر وتحقيقه المتعلق بالباب الاول في الباب الثاني فلانه قد ذكر في الباب السابق قوله قد تعلم اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كبر سنهم بذيل الترجمة مجملا وههنا اكمل ذلك استقلالا بان موسى عليه السلام مع كونه سيد سادات العالم كم جد واجتهد برغبة وشوقه لتعلم العلم مع كون العلم ايضا زائدا على العلم الضروري ومفضولا عن علم كليم الله عليه السلام ونظرا الى هذه الامور لابد ان قد يظن انه يمكن ان ذهاب موسى عليه السلام لم يكن لغرض التعلم بل رغبة وشوقا في لقاء الخضر عليه السلام ومشاهدة علومه فان الرسول صلى الله عليه وسلم اشار الى هذا الشوق ايضا بقوله وددنا ان موسى عليه السلام كان صبر حتى يقص الله علينا من خبرهما دفعا لهذا الظن ذكر المؤلف في الترجمة قول الله عز وجل هل اتبعك على ان تعلمني الاية وفي تراجم شيخ المشائخ مسند الهند مقصود الباب اثبات الرحلة لاجل تحصيل العلم لانها ما كانت معهودة في زمان الصحابة والتابعين وتبعهم بل كانوا ياخذون العلم من علماء بلدانهم فلما دونت الكتب وانتشرت تلك في البلدان ارتحلوا من بلد الى بلد وصارت تلك عادة فيما بينهم فاثبت المؤلف اصلا صحيحا قويا اھ وفي هامش اللامع هكذا افاد شيخ المشائخ ويشكل عليه ما سياتي قريبا من باب الخروج في طلب العلم فان المقصد الذي افاده شيخ المشائخ يناسب هذا الباب الثاني والاوجه عندي في غرض هذا الباب الاول جواز ركوب البحر للتعلم لدفع ما يتوهم عدم الجواز من حديث اخرجه ابو داؤد عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه مرفوعا لايركب البحر الا حاج او معتمر او غاز في سبيل الله فقد يتوهم من الحصر في الثلاث عدم الجواز لغيرها ولذا يترجم المصنف في كتاب البيوع باب التجارة في البحر اھ ثم يستشكل قوله في الترجمة في البحر الى الخضر قال شيخ الهند ماتعريبه ان ذهاب موسى في البحر الى الخضر خلاف للمشهور والمنقول فان موسى عليه السلام لقي الخضر بعد السفر في البر لا في البحر وقد اول الشراح المحققون ذلك بعدة تاويلات فحملوا حرف الى في قوله الى الخضر بمعنى مع او المراد بالبحر ناحية البحر وطرف البحر ولكن الاسهل ان ترك الى والبحر على ظاهرهما ويقال انه لم يذكر واو العطف قبل قوله الى الخضر فانه لايذكر احيانا واو العطف اعتمادا على فهم السامع والله اعلم وفي اللامع استشكل عليهم هذه الكلمة فان ذهاب موسى في البحر لم يكن الى الخضر والجواب ان كلمة الى بمعنى مع وهي كثيرة او يقال لما امر موسى بالذهاب الى الخضر كان عليه ان يصل اليه كيف ما كان في البر او البحر فلفظ البحر مفهوم من اطلاق امره بالذهاب اليه والاول اولى اھ وفي هامشه قال الحافظ ظاهر التبويب ان موسى ركب البحر لما توجه في طلب الخضر وفيه نظر لان الذي ثبت عند المصنف وغيره انه خرج في البر وانما ركب البحر في السفينة هو والخضر بعد ان التقيا فيحمل قوله الى الخضر على ان فيه حذفا اي الى مقصد الخضر لان موسى لم يركب البحر لحاجة نفسه وانما ركبه تبعا للخضر ويحتمل ان يكون التقدير ذهاب موسى في ساحل البحر فيكون فيه حذف ويمكن ان يقال مقصود الذهاب انما حصل بتمام القصة الى آخر ما بسط فيه وما في اللامع من قوله ان كلمة الى بمعنى مع الخ اقتصر عليه في التقرير المكي اذ قال الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم قلت واختاره ابن المنير ايضا. قوله تمارى هو والحر بن قيس لايذهب عليك ان في القصة تماريين احدهما هذا مع الحر في الخضر من هو والثاني الآتي في باب ما يستحب للعالم الخ في موسى من هو مع نوف البكالي والصواب ان التماري الثاني كان بين سعيد بن جبير وبين البكالي قال العيني في هذه القصة تماريان تمار بينه وبين الحر بن قيس وهو الخضر ام غيره وتمار بينه وبين نوف البكالي في موسى اهو موسى بن عمران

الذی انزلت علیہ التوراۃ ام موسیٰ بن میشا بکسر المیم وسکون الیاء ہکذا قالہ الکرمانی فی التماری الثانی ولیس کذلک فان ہذا التماری کان بین سعید بن جبیر و بین البکالی علی مایجیٔ فی التفسیر قولہ فارتدا علی آثارہما قصصاً ای تلاش کرتے ہوئے۔ کذا فی تقریر المکی.

ص۱۵ **باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہم علمہ الکتاب** قال الحافظ استعمل لفظ الحدیث ترجمۃ تمسکا بان ذلک لایختص جوازہ بابن عباس والضمیر علی ہذا لغیر مذکور ویحتمل ان یکون لابن عباس نفسہ لتقدم ذکرہ فی الحدیث السابق اشارۃ الی ان الذی وقع لابن عباس من غلبتہ للحر بن قیس انما کان بدعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہ اھ ویحتمل عندی ان المصنف اشار بذلک الی سبب الدعاء وہو خدمتہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ وضع لہ وضوءً لما دخل الخلاء کما سیاتی فی باب وضع الماء عند الخلاء اوادبہ معہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الحافظ فقد اخرج احمد عن ابن عباس فی قیامہ خلفہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوۃ اللیل فقال ما بالک اجعلہا حذائی فتخلفنی فقلت اوینبغی لاحد ان یصلی حذائک فدعا لی ان یزید نی اللہ فہما وعلماً اھ وفی تراجم شیخ الہند ماتعریبہ وتظہر عن ہذہ القصۃ عظمۃ العلم وفضیلتہ وفضل ابن عباس معا بداہۃ ولذا ذکر المؤلف رحمہ اللہ ہذہ الروایۃ فی کتاب العلم وفی مناقب ابن عباس ایضا ویعلم منہ ایضا ان العلم من عطاء اللہ الخاص کما مر فی باب من یرد اللہ بہ خیراً الخ فان المرء مہما کان ذکیا وفہیما ومہما اجتہد وبذل الوسع لتعلم العلم لایعتمد علیہ بل لابد من التوجہ والالتجاء الی اللہ سبحانہ وتعالی فلاتتیسر ہذہ النعمۃ الا بارادتہ عزوجل یعنی ان الدعاء والالتجاء الی اللہ من لوازم التعلم ایضا فیحتاج الیہ اشد الحاجۃ مع الفہم والسعی فی العلم اھ وفی اللامع باب قول اللہم علمہ الکتاب فیہ اشارۃ الی ان من کان عندہ علم من الکتاب کان مستفیداً من صدر نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم وکانہ منضم صدرہ الی صدرہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ وفی ہامشہ یعنی فی ضم صدرہ الی صدرہ صلی اللہ علیہ وسلم اشارۃ لطیفۃ الی ذلک قلت وہو شبیہ بالتقدم فی مبدأ الوحی من غط جبرئیل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویحتمل ان یکون المصنف اشار بالترجمۃ الی ادب العالم والاستاذ بانہ ینبغی لہ الدعاء لطلبۃ العلم کما دعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم لابن عباس وقد یکون المصنف اطلق الترجمۃ لتکثیر الفائدۃ فیدخل فیہ الترغیب فی دعاء العالم وفی دعاء الطالب لنفسہ واللہ اعلم

ص۱۶ **باب متی یصح سماع الصغیر** لیس ہذا الباب فی اللامع لکن فی ہامشہ عن تقریر المکی الحاصل ان تحمل الصبی صحیح وان کان صغیراً بشرط ان یکون عاقلا ممیزا لکن لایصح تحمیلہ الا بعد البلوغ اھ قال الحافظ مقصود الباب ان البلوغ لیس شرط التحمل واشار بذلک الی اختلاف وقع بین احمد بن حنبل ویحیی بن معین رواہ الخطیب فی الکفایۃ ان ابن معین قال اقل سن التحمل خمسۃ عشر سنۃ لکون ابن عمر رد یوم احد اذ لم یبلغہا فبلغ ذلک احمد بن حنبل فقال بل اذا عقل ما یسمع وانما قصۃ ابن عمر فی القتال ثم اورد الخطیب اشیاء مما حفظہا جمع من الصحابۃ ومن بعدہم فی الصغر وحدثوا بہا بعد ذلک وقبلت عنہم وہذا ہو المعتمد وقد نقل ابن عبد البر الاتفاق علی قبول ہذا اھ قال عیاض ان محموداً کان اذ ذاک ابن اربع سنین ومن ثم صحح الاکثر سماع من بلغ اربعا لکن بالنسبۃ الی ابن العربی واما ابن العجمی فاذا بلغ سبعاً اھ کذا فی القسطلانی وقال شیخ الہند فی تراجمہ ماتعریبہ وہذا ظاہر ان المراد بالسماع ہنا التحمل وذکر المؤلف قصتین ولم یذکر حدیثا یدل علی التحدید فمن یظہر بالجمع بین الروایتین ان مقصود المؤلف ان صحۃ التحمل والسماع لیس لہ حد معین بل مطلق سن التمییز والتعقل یکفی لصحۃ السماع ہکذا قال العلامۃ السندھی وغیرہ اھ قولہ انا ابن خمس سنین الخ وکان عند وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم ابن خمس سنین فالقصۃ فی آخر سنۃ من حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الحافظ واعترض المہلب علی البخاری لکونہ لم یذکر ہہنا حدیث ابن الزبیر فی رویتہ اباہ یوم بنی قریظۃ وکان سنہ اذ ذاک ثلث سنین او اربعا فہو اصغر من محمود واجاب ابن المنیر بان البخاری اراد نقل السنن النبویۃ لا الاحوال الوجودیۃ ومحمود نقل سنۃ مقصودۃ فی کون النبی صلی اللہ علیہ وسلم مج مجۃ فی وجہہ بل فی مجرد رویتہ اباہ فائدۃ شرعیۃ تثبت کونہ صحابیا واما قصۃ ابن الزبیر فلیس فیہا نقل سنۃ من السنن النبویۃ حتی تدخل فی ہذا الباب وقد غفل البدر الزرکشی فقال یحتاج المہلب الی ثبوت ان قصۃ ابن الزبیر علی شرط البخاری لان البخاری اخرج القصۃ فی مناقب الزبیر اھ مختصراً والاوجہ عندی فی الجواب ان فی قصۃ ابن الزبیر کان رویتہ لابیہ فہو بمنزلۃ الموقوف فتامل ویمکن ایضا ان یقال ان المحدثین ذکروا اقل مدۃ لسماع خمس سنین فلعل الامام البخاری اشار بذلک الی ترجیح قولہم وبسط الکلام علی سن التحمل والتحدیث فی مقدمۃ الاوجز

ص۱۷ **باب الخروج فی طلب العلم** وکتب الشیخ فی اللامع لما ورد فی شان السفر ما ورد وقد ورد ایضا لاتشد الرحال وان کان المراد بہ خاصاً دفع کل ذلک بوضع باب بجوازہ للعلم اھ وفی ہامشہ وقد تقدم قریبا فی باب ما ذکر فی ذہاب موسیٰ الخ من کلام شیخ المشائخ ما یناسب ہذا الباب وبسط الحافظ فی رحلۃ الصحابۃ فی طلب الحدیث ولو لحدیث واحد قال الحافظ لم یخرج المصنف فیہ شیئا مرفوعا صریحاً وقد اخرج مسلم حدیث ابی ہریرۃ رفعہ من سلک طریقا یلتمس فیہ علماً سہل اللہ لہ بہ طریقا الی الجنۃ ولم یخرجہ المصنف لاختلاف فیہ اھ قلت والاوجہ ان المصنف اکتفی بذکر قصۃ موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام لما فیہا من خروج نبیٍ لطلب علم فیستنبط منہا خروج آحاد الامۃ بالاولویۃ ثم قال العینی کان ذکر ہذا الباب عقیب باب ما ذکر فی ذہاب موسیٰ الی الخضر انسب والیق قلت ویمکن ان یجاب عن الامام البخاری انہ من دقائق نظرہ فانہ الحق ترجمۃ الدعاء بما سبق لما فیہا اشارۃ الی سبب غلبۃ ابن عباس رض علی الحر بن قیس کما تقدم ولما کان ابن عباس من الاصاغر وکانت المسئلۃ مختلفۃ فیما بینہم نبہ علیہ بباب متی یصح سماع الصغیر فکان البابین المتوسطین کانا من لواحق الباب الاول ای باب الخروج الی البحر فذکر ہما معہ وعلی ہذا لم یبق بینہ وبین ہذا الباب فصل باجنبی اھ ما فی الہامش قولہ ورحل جابر مسیرۃ شہر لحدیث واحد وہو ما اخرجہ المصنف فی الادب المفرد واحمد یحشر الناس یوم القیمۃ عراۃ الحدیث وسیاتی عند المصنف فی التوحید فی باب قولہ ولاتنفع الشفاعۃ الآیۃ معلقا مختصراً ویورد علی ما ہو المشہور ان المصنف حیث یعلق بالجزم یکون صحیحاً وبالتمریض یکون ضعیفا لانہ علقہ ہہنا بالجزم وفی التوحید بالتمریض وردہ الحافظ فقال نظر البخاری ادق من ان یعترض

فانا اذا ذکر الارتحال فقط جزم لان الاسناد حسن وحیث ذکر طرفاً من المتن لم یجزم لان نسبۃ الصوت الی اللہ تعالی لایکفی فیہ مجیٔ الحدیث من طریق مختلف فیہا اھ

ص۱۸ **باب فضل من علم وعلم** قال الحافظ الاولی بکسر اللام الخفیفۃ ای صار عالماً والثانیۃ بفتحہا وتشدیدہا وفی تراجم شیخ الہند ما معربہ سبق ان المصنف عقد عدۃ ابواب فی التعلم ویذکر الآن عدۃ ابواب فی التعلیم ومفہوم الترجمۃ فضیلۃ الامرین بمجموعہما لا فضیلۃ کل علیحدۃ فلیس المراد فضل من علم وفضل من علم مستقلا کما یظہر من روایۃ الباب اھ قولہ ونفعہ بما بعثنی اللہ کتب الشیخ فی اللامع لعلہ من وضع المظہر موضع المضمر او من باب تنازع الفعلین وہذا یشمل اقساماً ثلاثۃ والقسمان من المشبہ مندمجان فی قولہ فعلم وعلم لان منفعتہ اما متعدیۃ الی الغیر فقط کاہل الحدیث الذین لم یستنبطوا المسائل لنفسہ ولغیرہ کاہل الفقہ اھ وبسط فی ہامشہ الکلام علی شرح کلام الشیخ قدس سرہ قولہ قبلت الماء بالتحتیۃ بدل الموحدۃ قال الاصیلی ہو تحریف وقال غیرہ بل صواب ومعناہ شربت والقیل شرب نصف النہار وتعقبہ القرطبی لان المقصود لایختص بشرب القائلۃ واجیب بان ہذا اصلہ ولایمنع اطلاقہ تجوزاً کذا فی الفتح قولہ قاع یعلوہ الماء وان قیعان جمع قاع وذکر الصفصف جریا علی عادتہ من تفسیر الفاظ القرآن ففی سورۃ طہ ویسئلونک عن الجبال فقل ینسفہا ربی نسفا فیذرہا قاعا صفصفا.

ص۱۸ **باب رفع العلم الخ** قال الحافظ مقصود الباب الحث علی التعلم فان العلم لایرفع الا بقبض العلماء اھ وقال العینی ای ہذا باب فی بیان رفع العلم وظہور الجہل وانما قال وظہور الجہل مع ان رفع العلم یستلزم ظہور الجہل لزیادۃ الایضاح ووجہ المناسبۃ بین البابین من حیث ان المذکور فی الباب الاول فضل العالم والمتعلم وفیہ الترغیب فی تحصیل العلم والاشارۃ الی فضیلۃ العلم وہذا الباب فیہ ضد ذلک لان فیہ رفع العلم المستلزم لظہور الجہل وفیہ التحذیر وذم الجہل وبالضد یتبین الاشیاء اھ وکتب شیخ الہند غرض المؤلف ان رفع العلم وظہور الجہل من علامات القیمۃ کما ذکر مصرحا فی الحدیثین المذکورین فی الباب والاحتراز عن اشراط الساعۃ وسد بابہا ضروری فالاحتراز عن رفع العلم وظہور الجہل وسد بابہ انما یکون بالسعی فی اشاعۃ العلم وتبلیغہ لان ظہور الجہل یکون بذہاب اہل العلم فیبقی الجہال کما ورد فی الحدیث ولایمکن تدارک ذلک الا باشاعۃ العلم والحاصل ان غرض المؤلف من الترجمۃ التعلیم والتبلیغ وقد اوضحہ بذکر قول ربیعۃ اھ وقولہ من اشراط الساعۃ ان یرفع العلم الخ ویؤید ذلک ما افادہ الشیخ قدس سرہ فی الکوکب الدری قولہ ہذا اوان یختلس فیہ العلم اری النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت وفاتہ او وقت انتزاع العلم رأسا کما یکون فی آخر الزمان والمراد علی الاول انما ہو انتزاع ترقیہ وفیضانہ من اللہ سبحانہ کما کان فی وقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم واختلاس الفیضان وقت وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم ظاہر ثم لما علم انقطاع فیضانہ علم انقطاعہ رأسا فی وقت ما لان علم الصحابۃ اقل بکثیر عن علمہ صلی اللہ علیہ وسلم کما ان علم التابعین من علم الصحابۃ رضی اللہ عنہم اجمعین وہلم جرا الی ان یاتی الزمان الذی بینہ فی ہذا الحدیث وایا ما کان فالمقصود ان العلم یاخذ فی التقلیل الی ان ینتفی رأساً اھ وفی فیض الباری وعند البخاری ان رفع العلم انما یکون برفع العلماء ولاینتزع انتزاعا وعند ابن ماجۃ باسناد صحیح عن زیاد بن ابی حبیب انہ ینزع من الصدور فی لیلۃ والتوفیق بینہما ان اول امر الرفع یکون کما فی البخاری وہو برفع العلماء ثم ابان الساعۃ یکون کما عند ابن ماجۃ ای ینتزع عن الصدور نزعا فلا تعارض لاختلاف الزمانین اھ وما حکی فی الفیض عن البخاری ہو یاتی فی باب کیف یقبض العلم ولم اجد الروایۃ فی ابن ماجۃ لکن ما سیاتی فی الباب المذکور عن الاشاعۃ یؤید ما ذکرہ الشیخ الانور عن روایۃ ابن ماجۃ وایضاً اخرج ابن ماجۃ فی باب ذہاب القرآن والعلم عن حذیفۃ بن الیمان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدرس الاسلام کما یدرس وشی الثوب الحدیث وفیہ ولیسری علی کتاب اللہ عزوجل فی لیلۃ فلایبقی فی الارض منہ آیۃ الحدیث وقال ربیعۃ لاینبغی الخ وقال شیخ المشائخ مسند الہند فی تراجمہ اثبت بقول ربیعۃ لاینبغی لاحد الخ ان لایترک روایۃ الحدیث بالاعتزال عن الناس ونحو ذلک وکون رفع العلم وظہور الجہل مصیبۃ لان قول ربیعۃ لاینبغی الخ یشعر بانہ یورث ظہور الجہل وہو مذموم وفی تراجم شیخ الہند ماتعریبہ ان المراد باضاعۃ النفس ہو کتمان العلم وعدم التبلیغ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ ان یضیع نفسہ بالامساک عن العمل وتعلیم الامۃ اھ وفی ہامشہ وما افادہ الشیخ احد المعانی التی قیلت فی تفسیر قول ربیعۃ شیخ مالک المشہور بربیعۃ الرأی قال الحافظ مراد ربیعۃ ان من کان فیہ فہم وقابلیۃ للعلم لاینبغی لہ ان یہمل نفسہ فیترک الاشتغال لئلا یؤدی ذلک الی رفع العلم او مرادہ الحث علی نشر العلم فی اہلہ لئلا یموت العالم قبل ذلک فیؤدی الی رفع العلم او مرادہ ان یشہر العالم نفسہ ویتصدی للاخذ عنہ لئلا یضیع علمہ وقیل مرادہ تعظیم العلم وتوقیرہ فلا یہین نفسہ بان یجعلہ عرضا للدنیا وہذا معنی حسن ولکن اللائق بتبویب المصنف ما تقدم اھ وما ذکرہ الحافظ بلفظ او اقوال للعلماء کما فی الکرمانی والعینی اھ قولہ لایحدثکم احد بعدی کتب الشیخ فی اللامع ای من غیر وسط بینہ وبین النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعدم احد من الصحابۃ ہناک اھ وفی ہامشہ ویؤید توجیہ الشیخ لفظ ابی عوانۃ الآتی قریبا واشار الشیخ بقولہ ہناک ان الخطاب لاہل البصرۃ خاصۃ فان انساً آخر من مات بہا من الصحابۃ واما آخر الصحابۃ موتا علی الاطلاق فہو ابو الطفیل عامر بن واثلۃ توفی بمکۃ قال صاحب التقریب توفی سنۃ ۱۱۰ علی الصحیح وانس توفی سنۃ ۹۳ وجزم غیر واحد بانہ آخر من مات بالبصرۃ من الصحابۃ الی آخر ما بسط فی الہامش وفیہ ولابی عوانۃ لایحدثکم احد سمعہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعدی وعرف انس انہ لم یبق احد ممن سمعہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیرہ

ص۱۸ **باب فضل العلم** تقدم فی اول کتاب العلم ان الامام ترجم بہذہ الترجمۃ فی موضعین اولہما فی اول الکتاب والثانیۃ ہہنا وتقدم ایضا ان الراجح عند العلامۃ العینی حذف ہذہ الترجمۃ من اول الکتاب فلا تکرار عندہ والمراد بہا ہہنا فضیلۃ العلم قال العینی ولئن سلمنا وجودہ فالمراد ہناک التنبیہ علی فضیلۃ العلماء وہہنا التنبیہ علی فضیلۃ العلم اھ وتقدم ہناک ایضاً ان الکرمانی حمل ہذا الفضل الذی فی الباب الثانی بمعنی الفضلۃ وتعقب علیہ العینی والاوجہ عندی ما قالہ الکرمانی وبہ جزم غیر واحد من شراح الحدیث والمشائخ قال الحافظ الفضل ہہنا بمعنی الزیادۃ ای ما فضل عنہ والذی تقدم فی اول کتاب العلم بمعنی الفضیلۃ فلا تکرار اھ وعلیہ حملہ السندی کما فی

بامش اللامع ثم قال فان قلت هل لفضل العلم تحقق فی ہذا العالم حتی یستقیم ما ذکرت والا فتحققہ فی عالم المثال والرویا لا یفید قلت یمکن تحققہ فی الکتب فان زادت الکتب عند رجل علی قدر حاجتہ یوثر بہ بعض اصحابہ وکذا فی الانتفاع بالشیخ فاذا بلغ الرجل مبلغ الشیخ او قضی حاجتہ منہ یترکہ حتی ینتفع بہ غیرہ ولا یشغلہ عن انتفاع الغیر بہ مثلا اھ وعلیہ حملہ شیخ الہند فی تراجمہ اذ قال ما تعریبہ قد سبقت ہذہ الترجمۃ بعینہا فی بدایۃ کتاب العلم ولذا قال الشراح ان الفضل لہ معنیان الاول الفضیلۃ والثانی الفاضل عن الحاجۃ والمراد فی الباب الاول المعنی الاول وفی الثانی المعنی الثانی وقد زال بذلک توہم التکرار ولکن اختلف کلام العلماء فی التطبیق بین مقصود الترجمۃ والحدیث والراجح عندنا ان غرض المؤلف من الترجمۃ ہو بیان حکم العلم الزائد عن الحاجۃ فمثلا المفلس المعذور الضعیف الذی لا یستطیع علی الزکوۃ والحج والجہاد من العبادات وعلی المزارعۃ والمساقات والرہن ونحوہ من المعاملات فلا یظن انہ یمکن فی المستقبل الوقوع فیہا فمثل ہذا الشخص ما حکم تعلمہ بہذہ العلوم وہل صرف الاوقات فی تعلم ذلک والسفر لاجلہ داخل فی العبادۃ ام فیما لا یعنی فظہر من الروایۃ انہ داخل فی النوع الاول غایۃ ما فی الباب انہ لا یعمل علیہا بنفسہ بل یعطیہا لغیرہ بالتعلیم والتبلیغ کما اعطی النبی صلی اللہ علیہ وسلم العلم الزائد عن حاجتہ لعمر رض اھ قلت ویؤید ذلک ما فی ابن ماجۃ من حدیث ابی ذر مرفوعاً لان تغدو فتعلم باباً من العلم عمل بہ اولم یعمل خیر من ان تصلی الف رکعۃ ویحتمل عندی ایضا ان یکون الغرض من الترجمۃ الترغیب فی زیادۃ العلم لا الاکتفاء علی قدر الحاجۃ فانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یشرب اللبن بقدر الحاجۃ بل شرب حتی خرج من اظفارہ وکان المصنف اید بالترجمۃ حدیث المشکوۃ بروایۃ البیہقی عن انس مرفوعاً منہومان لا یشبعان منہوم فی العلم لا یشبع منہ الحدیث وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی اراد بہذا الباب الفضل الجزئی وما مر کان المراد بہ الفضل الکلی فلا تکرار اھ ما فی ہامش اللامع قولہ یخرج فی اظفاری الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع فیہ کنایۃ ومبالغۃ عن سریان العلم فی دواخل بدنہ حتی کاد ان یقطر وفی الحدیث دلالۃ علی ان اخذ العلم اخذ لفضلۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہذا ہو الفضل الظاہر للعلم فطابقت الروایۃ الترجمۃ اھ وبذلک جزم ابن المنیر کما فی ہامش اللامع وفیہ تأملت وعلی ہذا فیمکن الجواب عن التکرار بان الفضیلۃ فی اول کتاب العلم کانت باعتبار رفع الدرجات وہہنا باعتبار کونہ فضلۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وناہیک بہ لذۃ وقدراً وسروراً اھ

ص١٥ **باب الفتیا وہو واقف علی** الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع انما افتقر الی وضع باب لہذا المرام لما علم من ترک الوقوف علی الدابۃ فی قضاء حوائج نفسہ کما ورد فی الروایات قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایای ان تتخذوا ظہورہا لکم منابر وایضا ففیہ نوع اعنات للدابۃ فدفعہ بان ذلک جائز لضرورۃ اشاعۃ العلم اذ لولا وقوفہ علی الدابۃ لما سمع الخطبۃ غیر الادنین اھ وفی ہامشہ عن العینی اشار بہذا الی جواز سوال العالم وان کان مشتغلاً راکباً وماشیاً وواقفاً علی کل احوالہ ولو کان فی طاعۃ اھ وفی تراجم شیخ المشائخ ای الفتیا وہو واقف علی ظہر الدابۃ او غیرہا جائز ثابت الاصل وان کان الاحوط فی ہذا الزمان جلوس المفتی للافتاء فی مکان مع الاطمینان والمشاورۃ مع الاصحاب اھ وبہ جزم شیخ الہند رحمہ اللہ فی تراجمہ اذ قال ان السکون والطمانینۃ لما کان من مقتضیات الافتاء کما حکی عن الامام مالک وغیرہ من الائمۃ وہو موہم الکراہۃ فی غیر تلک الحالۃ دفعہا الامام البخاری بہذہ الترجمۃ اھ معربا الی آخر ما فی ہامش اللامع وقولہ وقف فی حجۃ الوداع وکتب الشیخ فی اللامع وکان وقوفہ اذ ذاک علی نا... ما ہو معلوم فصحت المطابقۃ اھ وفی ہامشہ وبہ جزم شیخ المشائخ فی تراجمہ اذ قال ولم یثبت الوقوف علی الدابۃ بحدیث الباب لکنہ اعتمد فی ذلک علی ثبوت وقوفہ علیہ السلام علی الدابۃ بمنی فی حجۃ الوداع بطریق آخر اھ وبہذا جزم الحافظ وذکر الروایات المصرحۃ فی ذکر الناقۃ وتعقب العینی کلام الحافظ وقال ان الترجمۃ بالدابۃ او غیرہا ولفظ الحدیث وقف عام من ان یکون الوقوف علی الدابۃ او غیرہا اھ ما فی ہامش اللامع۔

ص١٨ **باب من اجاب الفتیا باشارۃ الید والراس** قال الحافظ الاشارۃ بالید مستفادۃ من الحدیثین المذکورین فی الباب وبالرأس مستفاد من حدیث اسماء فقط وہو من فعل عائشۃ لکنہ مرفوع حکما لانہا کانت تصلی خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکان فی الصلوۃ یری من خلفہ فیدخل فی التقریر اھ وفی تراجم شیخ المشائخ الغرض انہ جائز وان کان الاحوط فی ہذا الزمان خلاف ذلک اھ وفی تراجم شیخ الہند لما کان الثابت المعروف من دابہ صلی اللہ علیہ وسلم شدۃ الاعتناء بالتعلیم والتفہیم حتی ان الصحابۃ ربما قالوا لیتہ صلی اللہ علیہ وسلم سکت وکان مقتضاہ عدم الجواز بالاشارۃ نبہ المصنف بالترجمۃ علی الجواز فانہ لکل مقال مقام کذا فی ہامش اللامع وفی الدر المختار یکتفی بالاشارۃ منہ ای من المفتی لا من القاضی اھ قولہ فحرفہا جعل الید کحرف السیف للاشارۃ الی ہیأۃ امضاء السیف حین القتل اھ وفی ہامشہ قال الحافظ قولہ فحرفہا کان الراوی بین ان الایماء کان محرفا وکانہ فہم من تحریف الید وحرکتہا کالضارب انہ یرید القتل اھ ص١٥ قولہ حتی الجنۃ والنار قال السندی غایۃ لمحذوف ای ورأیت الامور العظام فی ہذا المقام حتی الجنۃ والنار اذ الجنۃ والنار مما رآہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل ذلک لیلۃ المعراج کما ثبت فی الاحادیث فلا یصح جعل حتی الجنۃ غایۃ للرویۃ مالم یرہ قبل الا ان یجعل غایۃ لہ بتاویل ای مالم اکن اریتہ فی العالم السفلی ویمکن ان یقال لعلہ رآہما فی ذلک الوقت علی صفۃ او علی وجہ ما سبقت الرویۃ قبل ذلک علی تلک الصفۃ الی آخر ما فیہ ص١٨ قولہ بہذا الرجل اختلفوا فی ذلک علی اقوال عدیدۃ الاول ان لفظ الرجل من قول الراوی بدل محمد کما یظہر مما فی الاوجز قال عیاض یحتمل انہ مثل للمیت فی قبرہ والاظہر انہ سمی لہ اھ الثانی انہ صلی اللہ علیہ وسلم مثل لہ کما تقدم فی کلام عیاض وقریب منہ ما قیل ان تصویرہ صلی اللہ علیہ وسلم (فوٹو) یکون فی ید الملک وبہ بدأ الشیخ فی الکوکب وہذا ہو الثالث والفرق بینہ وبین ما قبلہ ان المراد من الثانی ان صورتہ صلی اللہ علیہ وسلم تمثل فی القبر کالمرآۃ الرابع ما قال الطیبی عبرہ بلفظ ہذا الرجل الذی فیہ تعظیم امتحانا کذا فی الاوجز وفی ہامش الکوکب قال ابو الطیب وانما ابہما ولم یقولا ہذا الرسول لئلا یلقن باکرامہ وتعظیمہ ان المراد بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لان المقام مقام الامتحان اھ الخامس یکشف الحجابات بینہ صلی اللہ علیہ وسلم وبین المیت وہا فی قبر بہما السادس قال الطیبی وشراح المصابیح اللام للعہد الذہنی وفی الاشارۃ ایماء الی تنزیل الحاضر المعنوی منزلۃ الصوری مبالغۃ اھ من الاوجز وفی الکوکب قیل یمتحنان بہذا القول لانہ لا یخطر بالبال حینئذ الا اللہ ورسولہ ولا یصح

اطلاق الرجل علیہ سبحانہ وتعالی فلم یبق مصداقہ الا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ السابع ما قیل انہ صلی اللہ علیہ وسلم یشرف بعد دمہ الشریف ولعل المشار الیہ فی الشعر الآتی ہذہ الحالۃ ؎

کشتے کہ عشق دارد نگذاردت بدیں ساں ٭ بجنازہ گر نیائی بمزار خواہی آمد

ص١٩ **باب تحریض النبی صلی اللہ علیہ وسلم** وفی تراجم شیخ الہند ما معربہ ولا یخفی ان المقصود من ہذہ الترجمۃ ایضاً ہو بیان تاکید التبلیغ والتعلیم وہما موقوفان علی الحفظ ولذا بین تاکید الحفظ ایضا وعلم ان اہل العلم علیہم ان لا یقصروا فی التاکید للمتعلم بالحفظ والتبلیغ اھ وما قیل ان غرض الترجمۃ تعمیم العلم وعدم تخصیص التبلیغ بالآیۃ فلیس بوجیہ لانہ سیاتی قریبا باب لیبلغ العلم الشاہد الغائب وفیہ تعمیم العلم والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان غرض الامام البخاری بہذہ الترجمۃ ان التبلیغ لا یختص بالعالم ولا یتوقف علی کون المبلغ عالماً کاملاً بل ینبغی التبلیغ للمعلوم مطلقا ولو باشیاء معدودۃ فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہم باربع ونہاہم عن اربع وقال احفظوہ واخبروہ من ورائکم فالنبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہم بتبلیغ ہذہ الثمانیۃ وکانوا حدیثی عہد بالاسلام وقدموا النبی صلی اللہ علیہ وسلم سنۃ ثمان قبل الفتح ولہم قدمتان احدہما ہذہ والثانیۃ سنۃ تسع کما بسطتہ فی ہامش اللامع ففیہ رد لما اوردوا علی مبلغی زماننا انہ لا یجوز لہم التبلیغ لکونہم غیر عالمین فان سادات التبلیغ لا یامرونہم الا بتبلیغ ستۃ اصول التی یعلمونہم بہا فما الفرق بین ہؤلاء المبلغین وبین وفد عبد القیس اذ امرہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بتبلیغ ثمانیۃ امور قولہ وقال مالک بن الحویرث الحدیث سیاتی مفصلاً فی باب الاذان للمسافر الخ وغیر ذلک من الابواب الآتیۃ بالفاظ مختلفۃ والغرض من ذلک ایضا ظاہر ان الحکم لا یختص بوفد عبد القیس وان التبلیغ لا یختص بعالم فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علم مالک بن الحویرث واصحابہ اشیاء وقال ارجعوا الی اہلیکم وعلموہم قولہ وربما قال ای ابو جمرۃ کذا فی العینی النقیر یعنی وربما لم یذکرہ بل اقتصر علی الثلاث وکان جازما بالثلاث متردداً فی الرابع ای النقیر وقولہ وربما قال المزفت ای بدل المقیر وہذا غایۃ التوجیہ ولا یلتفت الی غیرہ لیس المعنی انہ یتردد فی النقیر والمزفت فحینئذ یلزم التکرار بالمقیر وتقدم الحدیث فی باب اداء الخمس من الایمان لم یتردد فیہ الا فی المزفت والمقیر فقط وجزم بالنقیر وہو یؤید ما قلتہ کذا فی الفتح

ص١٩ **باب الرحلۃ فی المسئلۃ النازلۃ** وفی تراجم شیخ الہند ما تعریبہ المقصود التحریض علی تعلم حکم الحادثۃ لا ان یسکت علیہا وثبت بہذا ایضا تاکید التعلم والتعلیم اھ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی ان السفر کما جاز لکلیات العلم واصولہ فکذلک جائز لجزئی وحادثۃ تجمت اھ وفی ہامشہ قال الکرمانی الرحلۃ بکسر الراء الارتحال واما بضم الراء فہو المرحول الیہ فان قلت ما الفرق بین ہذا الباب والذی تقدم من باب الخروج فی طلب العلم قلت الفرق بانہ لطلب العلم فی مسئلۃ خاصۃ وقعت للشخص ونزلت بہ ذلک لیس کذلک اھ قال الحافظ وفی نسخۃ زیادۃ وتعلیم اہلہ والصواب حذفہا انہا تاتی فی باب آخر اھ قلت وما حکی الحافظ عن نسخۃ ہی النسخۃ المصریۃ وعلیہ بنیت تراجم شیخ الہند قلت وحدیث شہادۃ المرضعۃ المذکورۃ فی الباب سیاتی فی باب شہادۃ المرضعۃ وفی کتاب النکاح والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ وبظاہر الحدیث قال احمد واسحق وعند الحنفیۃ رجل وامرأتان وعند الشافعی امرأتان وعند مالک اربع نسوۃ والبسط فی ہامش اللامع فی کتاب النکاح

ص٢٠ **باب التناوب فی العلم** وفی تراجم شیخ الہند ما تعریبہ غرض الترجمۃ ان من لا یفرغ عن حوائجہ لتحصیل العلم فی جمیع اوقاتہ فینبغی لہ التعلم علی سبیل التناوب وان لم یستطع حضور مجلس العلم بنفسہ فینبغی ان یرسل الیہ معتمداً یاتی الیہ بالعلم اھ قلت ویمکن عندی ان المقصود ان فرضیۃ تعلم العلم لا یوجب ان لا یشتغل اذ ذاک بغیرہ من الحوائج ...... وقال الحافظ فی الحدیث ان الطالب لا یغفل عن النظر فی امر معاشہ لیستعین علی اخذ العلم وغیرہ مع اخذہ بالحزم فی السوال عما یفوتہ یوم غیبتہ الی آخر ما فی ہامش اللامع قلت وحدیث عمر ہذا مختصر وسیاتی فی المظالم والنکاح مفصلاً

ص١٩ **باب الغضب فی الموعظۃ** الظاہر ان المصنف نبہ بذلک علی جوازہ بل علی استحسانہ للواعظ والمعلم قال الحافظ قصر المصنف علی الموعظۃ والتعلیم دون الحکم لان الحاکم مامور لان لا یقضی وبہ غضبان والفرق ان الواعظ من شانہ ان یکون فی صورۃ الغضبان لان مقامہ یقتضی تکلف الانزعاج لانہ فی صورۃ المنذر وکذا المعلم اذا انکر علی المتعلم سوء فہم ونحوہ لانہ قد یکون ادعی للقبول منہ ولیس ذلک لازماً فی حق کل احد بل یختلف باختلاف احوال المتعلمین واما الحاکم فہو بخلاف ذلک کما یاتی فی بابہ الی آخر ما فی ہامش اللامع وفیہ فی تراجم شیخ الہند ان الرفق والیسر لما کانا معروفین من دأبہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی قال فی امر من بال فی المسجد انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین نبہ المصنف بہذہ الترجمۃ انہ قد یستحسن خلاف ذلک ایضا اھ قلت وکان من دأبہ الشریف التیسیر کما افادہ شیخ الہند وقد ورد فی تشمیت العاطس لابی داؤد واللہ ما کہرنی ولا ضربنی ومع ذلک کلہ قد ثبت غضبہ صلی اللہ علیہ وسلم بمواضع عند الحاجۃ کما ذکر فی ہامش اللامع قولہ سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن اشیاء قال الحافظ یاتی بیانہا فی تفسیر المائدۃ اھ قلت بل یاتی بیانہا فی کتاب الاعتصام فی باب ما یکرہ من کثرۃ السوال الخ

ص٢٠ **باب من برک علی رکبتیہ** قال العینی وجہ المناسبۃ بین البابین من حیث ان المذکور فی الباب الاول غضب العالم علی السائل لعدم جریہ علی موجب الادب وہذا الباب یذکر ادب المتعلم عند العالم فتناسبا من ہذہ الحیثیۃ اھ وکتب الشیخ فی اللامع الظاہر ان المراد بالبروک ہو انتصاب النصف الاعلی منہ علی رکبتیہ کما یفعلہ المشرف الی الشیء المشرئب لہ حین ہو جالس ولما کان ہیئۃ تخالف الادب وتنافیہ اوردہ لاثبات جوازہ عند الفزع وغیرہ لاجل الضرورۃ کما فعلہ عمر رضی اللہ تعالی عنہ حین دہمہ ما دہم من غضب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وموجدتہ علیہم واما ان کان المراد بالبروک ہو الجلوس علی التشہد فالامر اظہر من ان الجلوس ینبغی ان یکون کذلک عند الامام لکنہ یرد علیہ ان عمر رض کیف لم یعمل بہذا الادب منذ قعد فان برکہ ہذا لم یکن الا عند مقالتہ تلک الا ان یجاب بان لحالۃ الخطاب فضل اہتمام علی غیرہا فمن الواجب فی طریقۃ الاداب ان یکون جلوسہ عند الخطاب علی تلک الہیئۃ کما جلس جبرئیل علیہ السلام عند سوالہ عن الایمان والاسلام واما فی غیر حالۃ الخطاب فہو ادب وندب اھ قلت ویحتمل عندی فی غرض الترجمۃ ان الحدیث المذکور فی ہذا الباب کان بمعنی الحدیث المذکور فی آخر الباب السابق وکانت فیہ فائدۃ وہی ادب التعلم

نبه عليه بهذه الترجمة كما ثبت فى الاصول ويكون هذا من قبيل الباب فى الباب وهو الاصل السادس. قوله خرج فقام قال الحافظ فيه حذف يظهر من الرواية الاخرى والتقدير خرج فسئل فاكثروا عليه فغضب فقال سلونى فقام عبد الله اهـ

ص۲۰ **باب من اعاد الحديث ثلاثا ليفهم** قال الحافظ بضم الياء وفتح الهاء وفى روايتنا ايضا بكسر الهاء لكن فى رواية الاصيلى ليفهم عنه وهو بفتح الهاء لاغير اهـ وكتب الشيخ فى اللامع زيادة هذا التعليل مشعرة بان التثليث حيث ما ورد فى الرواية فالمراد به تثليث ما قصد افهامه لمزيد اعتناء واهتمام او لخوف عدم سماعه لمزية ازدحام وعلى هذا فالمناسب فى تاويل قوله سلم ثلاثا ان يقال هذا اذا لم يسمعه المسلم عليه وكان الحكم فى مثله المراجعة عن الباب كما ورد فى حديث ابى ذر واما تثليث التسليمات بحمل احدها على الاستيذان والثانية على الدخول والثالثة على الرجوع فلا يناسب الترجمة وان كان صحيحا فى معنى الرواية فى نفسها اهـ وفى هامشه ما افاده الشيخ من غرض الترجمة اوجه مما قالته الشراح قال الحافظ قال ابن المنير نبه البخارى بهذه الترجمة على الرد على من كره اعادة الحديث وانكر على الطالب الاستعادة وعده من البلادة الى آخر ما قاله وانت خبير بان هذا الغرض الذى حكاه الحافظ عن ابن المنير يناسب الترجمة الآتية من باب من سمع شيئا فلم يفهمه وحكى الحافظ عن ابن التين ان الثلاث غاية ما يقع به الاعتذار والبيان اهـ ولو كان هذا غرض المصنف كان حق هذا الباب ان يذكره بعد الباب المذكور اى باب من سمع شيئا وتبع شيخ الهند فى تراجمه القطب الگنگوهى اذ قال الغرض انه صلى الله عليه وسلم كان يعيد الكلمة ثلاثا عند الحاجة والا فقد يكتفى فى الجواب على الاشارة ايضا كما تقدم قريبا ويؤيد الشيخين ما فى هامش اللامع من كلام الخطابى وقال السندى الظاهر انه محمول على المواضع المحتاجة الى الاعادة لا على العادة والا لما كان لذكر عدد الثلاث فى بعض المواضع كثير فائدة مع انهم يذكرون فى الامور المهمة انه صلى الله عليه وسلم قالها ثلاثا اهـ قلت والاستدلال جيد فانه لو كان التثليث عادة مستمرة ما قالت الصحابة فى الاحاديث الكثيرة قاله ثلاثا كذا فى هامش اللامع قوله سلم عليهم ثلثا قال الحافظ قال الاسمعيلى يشبه ان يكون فى سلام الاستيذان واما اذا مر على قوم فالمعروف عدم التكرار قال الحافظ وقد فهم المصنف هذا بعينه فاورده مقرونا بحديث قصة عمر مع ابى موسى كما سياتى فى الاستيذان ويحتمل ان يكون هذا ايضا يقع منه اذا خشى انه لا يسمع اهـ قلت وحمل العينى تثليث السلام على الاستيذان والتحية والوداع قلت وفيه انه لا يناسب اذا الباب وفى تقرير المكى قوله فسلم عليهم اى للاستيذان ثلثا ثم يرجع فيذهب ان لم يجب عليه وهذا المعنى انسب بترجمة الباب اهـ وفى حاشية البخارى الهندية عن المجمع قوله اذا اتى على قوم الخ فسلم اى الاول عطف على الشرط وسلم الثانى جزاؤه اهـ قوله ويل للاعقاب من النار مرتين او ثلثا قال الحافظ هو شك من الراوى وهو يدل على ان الثلاث ليست شرطا بل المراد التفهيم فاذا حصل بدونها اجزأ.

ص۲۰ **باب تعليم الرجل امته** الخ كتب الشيخ فى اللامع يعنى انه لا ينبغى له الاستنكاف عن تعليم امته ولا تقدر ذلك فى المرأة والامة حرجا فى خدمة نفسه لانه حق عليه لهما كما ان الخدمة حق له عليهما اهـ وفى هامشه الاوجه عندى فى غرض الترجمة ان الرجل مامور بتعليم اهله لقوله صلى الله عليه وسلم كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته وما كان فى الحديث تعليم الامة فقط زاد فى الترجمة لفظ الاهل تنبيها على ان الحكم لا يختص بالاماء بل الحرائر داخلة فيه بالاولى كما تقدم فى الاصل التاسع عشر من اصول التراجم وقال الحافظ مطابقة الحديث بالترجمة فى الامة بالنص وفى الاهل بالقياس اذ الاعتناء بالاهل الحرائر فى تعليم الفرائض والسنن آكد من الاعتناء بالاماء اهـ ما فى هامشه وقد اجمل الكلام شيخ الهند فى تراجمه على الابواب الثلاثة فى محل واحد وقد تقدم فى الباب السابق كلامه المتعلق بالباب السابق مختصرا وجملة كلامه باب من اعاد الحديث ثلاثا ليفهم عنه والمراد انه يعيد الكلام حيث تكون الحاجة الى الاعادة والا فانه قد ثبت التعليم بالاشارة فقط احيانا كما مر سابقا وهذا فيه اشارة الى الاهتمام بالتعليم والتبليغ فينبغى للعلم ان يعيد المواضع المهمة مرتين وثلاثا حتى يثبت فى اذهان السامعين ثم عقد باب تعليم الرجل امته واهله ثم باب عظة الامام النساء وتعليمهن على التوالى ولا اشكال ولا ابهام فيها بل الغرض منها هو الغرض السابق اى اثبات شدة الاحتياج الى التعليم وتعميمه ولذا اضاف فى الترجمة الاولى لفظ واهله مع ان الحديث لم يرد فيه لفظ اهله اهـ ص۲۰ قوله قال عامر اعطيناكها الخ قال الحافظ ظاهره ان الخطاب لصالح الراوى عنه كما جزم به الكرمانى وليس كذلك بل انما خاطب بذلك لرجل من خراسان كما سنذكر ذلك فى ترجمة عيسى عليه السلام اهـ مختصرا قلت والحديث الذى اشار اليه الحافظ اخرجه البخارى فى كتاب الانبياء بسنده الى صالح بن حى ان رجلا من اهل خراسان قال للشعبى فقال الشعبى اخبرنى ابو بردة فذكر الحديث والحديث لم يتعرض الحافظ لقوله خذها وليس هذا اللفظ فى ترجمة عيسى لكن الحديث نص فى ان السائل كان رجلا من خراسان وخاطبه الشعبى بذلك صالح بن حى هو صالح بن حيان منسوب الى جده ففى هامش البخارى الهندى صالح بن حى هو صالح بن صالح بن مسلم بن حيان ولقب حيان حى وقد ينسب الى جد ابيه كذا فى التقريب اهـ

ص۲۰ **باب عظة الامام** الخ وتقدم ما افاده شيخ الهند فى الباب السابق وكتب الشيخ فى اللامع لما كانت الخلوة بهن والاجتماع معهن تشعر بالمنع عن ذلك دفعه بان حرمة ذلك للفتنة فاذا امن الفتنة عليه وعليها فلا بأس بالنصيحة لهن اهـ وفى هامشه قال الحافظ نبه بهذه الترجمة على ان ما سبق من الندب الى تعليم الاهل ليس مختصا باهلهن بل ذلك مندوب للامام الاعظم ومن ينوب عنه واستفيد الوعظ بالتصريح من قوله فى الحديث فوعظهن وكانت الموعظة بقوله انى رأيتكن اكثر اهل النار لانكن تكثرن اللعن وتكفرن العشير واستفيد التعليم من قوله وامرهن بالصدقة كانه اعلمهن ان فى الصدقة تكفيرا لخطاياهن اهـ الى آخر ما فيه ص۲۰ قوله او قال عطاء قال الحافظ معناه ان الراوى تردد هل لفظ اشهد من قول ابن عباس او من قول عطاء وقد رواه بالشك ايضا حماد بن زيد عن ايوب اخرجه ابو نعيم فى المستخرج واخرجه احمد بن حنبل عن غندر عن شعبة جازما بلفظ اشهد عن كل منهما اهـ قوله قال اسمعيل عن ايوب الخ قال الحافظ هو المعروف بابن علية واراد بهذا التعليق انه جزم عن ايوب بان لفظ اشهد من كلام ابن عباس فقط وكذا جزم به ابو داود الطيالسى فى مسنده عن شعبة وكذا قال وهيب عن ايوب ذكره الاسمعيلى واغرب الكرمانى فقال يحتمل ان يكون قوله قال اسمعيل عطفا على حدثنا شعبة فيكون المراد به حدثنا سليمان بن حرب عن اسمعيل فلا يكون تعليقا وهو مردود بان سليمان بن حرب لا رواية له عن اسمعيل اصلا الى آخر ما بسطه

ص۲۰ **باب الحرص على الحديث** وفى تراجم شيخ الهند ما تعريبه مقصود الترجمة بيان فضيلة الحرص على الحديث وقد ذكر فى الابواب السابقة والاحاديث الماضية العلم مطلقا والمقصود ههنا تخصيص الحديث فهو تخصيص بعد تعميم اهـ ص۲۰ قوله قال قيل قال الحافظ كذا لابى ذر وكريمة وسقطت قيل للباقين وهو الصواب ولعلها كانت قلت فتصحفت فقد اخرجه المصنف فى الرقاق كذلك ولابى نعيم ان اباهريرة قال يارسول الله صلى الله عليه وسلم اهـ قلت والحديث الذى اشار اليه الحافظ اخرجه البخارى فى باب صفة الجنة والنار ولفظه قال قلت يارسول الله الحديث قلت ويمكن ان يوجه لفظ قيل بانه عبر نفسه غائبا وهذا غاية تصحيح الكلام

ص۲۰ **باب كيف يقبض العلم** وهذا باب ثان بلفظ كيف من الابواب الثلاثين والكيفية ظاهرة ههنا الامر فيه اى يقبض بقبض العلماء وفى تراجم شيخ الهند ما تعريبه مقصود المؤلف ان يبين كيفية قبض العلم وقد ورد فى الحديث صراحة لا يقبض انتزاعا ولكن يقبض بقبض العلماء فعلم بذلك بالبداهة ان ذهاب العلم يكون بذهاب العلماء وذلك لعدم الاشاعة وعدم التبليغ فلو استمر التعليم والاشاعة مسلسلا ما حدث ذلك كما مر فى باب رفع العلم وبالجملة فان غرض المؤلف رحمه الله بل ومنشأ الحديث المرفوع ايضا هو تاكيد اشاعة العلم وتعميمه وظهر مقصود الترجمة من قول عمر بن عبد العزيز واضحا وشرحت الترجمة السابقة ايضا وتكميل الباب الاول فى الباب الثانى من عادة المؤلف كما مر مرارا وظهر من القول المذكور ايضا انه يجب لاشاعة العلم ان يعقد العلماء المجالس العلمية علانية وفى هذا تسهيل للمتعلمين وسعة فى الترغيب والتحريض وتقييد التعليم بالقيود والتخصيصات فيه ضياع العلم الحذر الحذر اهـ قال الحافظ قال ابن المنير محو العلم من الصدور جائز فى القدرة الا ان هذا الحديث دل على عدم وقوعه اهـ قلت وفى الاشاعة روى الديلمى عن حذيفة وابى هريرة معا قالا يسرى على كتاب الله ليلا فيصبح الناس وليس منه آية ولا حرف فى جوف الا نسخت وروى عن ابن عمر رض لا تقوم الساعة حتى يرجع القرآن من حيث جاء الى آخر ما فيه وفى الفتح وعند الطبرانى عن عبد الله ابن مسعود قال ولينزعن القرآن بين اظهركم يسرى عليه ليلا فيذهب من اجواف الرجال فلا يبقى فى الارض منه شئ وسنده صحيح ولكنه موقوف اهـ قلت وهذا نص فى محو القرآن عن الصدور وتقدم شئ من ذلك فى باب رفع العلم قوله حتى يكون العلم سرا وفى تقرير مولانا حسين على اللاهورى اى يسر ون العلماء الدقائق والمسائل حتى لا يكون احد مثلهم اهـ كذا فى هامش اللامع قال القسطلانى قوله سرا اى خفية كاتخاذه فى الدار المهجورة التى لا يأتى فيها منشر العلم بخلاف المساجد والجوامع والمدارس ونحوها اهـ قال الفربرى حدثنا عباس الخ ذكر فى تقرير مولانا محمد حسن المكى اعلم ان للبخارى نسخا كثيرة وهذه النسخة الموجودة عندنا نسخة الفربرى وما وقع فيها من روايات غيره من تلاميذ البخارى فهو اندراج من الغير ليس فى نسخة الفربرى ودابه انه اذا علم بالحديث عن غير البخارى كالقياس وغيره يرديه فى الكتاب اهـ فليفتش قلت وهذا وجه ظاهر لكنه لا يمشى ههنا لان هذا اللفظ زاده الفربرى بنفسه دون غيره فتامل وفيه يحتمل ان يكون هذا القول من كلام تلميذ الفربرى.

ص۲۰ **باب هل يجعل للنساء يوما** الخ وفى تراجم شيخ الهند ما تعريبه المراد انه ينبغى الاهتمام بالتعليم والتبليغ للاشخاص المعذورين عن حضور المجالس العامة العلمية كالنساء فينبغى ان يخصص لهم اوقاتا مناسبة لتبليغهم العلم ولما ان تعميم التعليم امر ضرورى فينبغى ان يجعل للعام والخاص والعالم والجاهل والرجال والنساء لكل واحد منهم وقتا خاصا ليحصل كل منهم نصيبه والله اعلم اهـ قلت يشكل على الامام البخارى ... انه ترجم بجعل اليوم خاصا للنساء وهو موجود فى الرواية نصا فلم زاد لفظ هل فى الترجمة ويمكن الجواب عنه ان المصنف زاده لانه واقعة خاصة وقعت على سؤالهن مرة واحدة فهل يكون هذا مطردا ام لا وقد تقدم الكلام فى الاصل الثانى والثلثين من الاصول المتقدمة على الباب المترجم بلفظ هل مفصلا فارجع اليه لو شئت التفصيل والعجب ان احدا من المشائخ والشراح لم يتعرضوا عن لفظ هل فى هذه الترجمة ص۲۰ قوله حدثنا محمد بن بشار الخ قال الحافظ افاد بهذا الاسناد فائدتين احداهما تسمية ابن الاصبهانى المبهم فى الرواية الاولى والثانية زيادة التقييد بعدم بلوغ الحنث اهـ مختصرا قوله وعن عبد الرحمن عطف على عبد الرحمن السابق فشعبة يرويه عن عبد الرحمن بسندين ووهم من ظنه تعليقا اهـ كذا فى الفتح.

ص۲۰ **باب من سمع شيئا** الخ وفى تراجم شيخ الهند ما تعريبه المقصود بيان فضل المراجعة عند عدم الفهم او التنبيه على ان فى المراجعة ليس سوء ادب بالعالم ولا فيه تحقير للمتعلم فلا ينبغى للعالم الملال والتضجر عنه ولا للمتعلم الاستحياء من المراجعة اهـ قال الحافظ فيحمل ما ورد من ذم من سأل عن المشكلات على من سأل تعنتا كما قال تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه الآية وفى حديث عائشة رض فاذا رأيتم الذين يسألون عن ذلك فهم الذين سمى الله فاحذروهم اهـ مختصرا والاوجه عندى فى غرض الترجمة ما تقدم قريبا عن كلام ابن المنير فى باب من اعاد الحديث ثلاثا وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع باب من سمع الخ وعلم بالرواية المورودة فيه جواز ذلك على استحبابه لدوام عائشة رض وتقرير النبى صلى الله عليه وسلم لها عليها وكان سؤالها عن قوله من حوسب هلك مبنيا على ما هو اصل الحنفية ان العام يجرى على عمومه الا اذا قامت قرينة واما ما استثناه العقل فخارج عن البحث لخروجه عقلا والكلام فى الشرعيات ولو كان كل عام مخصوص البعض كما هو عند الشافعية لما افتقرت الى السؤال وحملت الآية على هذا البعض الخارج عن عموم قوله صلى الله عليه وسلم من حوسب هلك وحاصل جوابه صلى الله عليه وسلم عن مسئلتها ان الحساب فى الآية مجاز عن العرض سماه حسابا بالصورة المحاسبة فيه وليس حسابا حقيقة فان الحساب هو استيفاء الدخل باستيفاء الخرج ولا يكون فى العرض مطالبة الحقوق الواجبة باسرها ولا المعاتبة على الكبائر والصغائر بتمامها بل يقتصر على عرض اعماله من الخير والشر فحسب اهـ وفى هامشه قوله على ما هو اصل الحنفية هذه مسئلة اصولية مختلفة بين الائمة قال صاحب المنار ان العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا قال الشارح قوله قطعا رد على الشافعى حيث ذهب الى ان العام ظنى لانه ما من عام الا وقد خص عنه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعى فيكون مساويا للخاص اهـ وقوله وحاصل جوابه صلى الله عليه وسلم

قال الكرمانی وجه المعارضة ان الحدیث عام فی تعذیب کل من حوسب والآیة تدل علی عدم تعذیب بعضهم وهم اصحاب الیمین والجواب ان المراد من الحساب العرض وعن عائشة هو ان یعرف ذنوبه ثم یتجاوز عنه وقوله نوقش ومن المناقشة وهی الاستقصاء فی الحساب اھ وفی تراجم شیخ المشائخ انه صلی اللہ علیه وسلم اشار الی ان الحساب علی نوعین احدهما اللغوی وهو الذی وصف فی القرآن بکونه یسیرا وثانیهما العرفی وهو المناقشة وهو المراد فی الحدیث الی آخر ما فی هامش اللامع۔

ص۲۱ باب لیبلغ العلم الشاهد الخ الظاهر عندی فی غرض الترجمة التنبیه علی تعمیم ما ورد بلغوا عنی ولو آیة فانه یوهم بظاهره تبلیغ القرآن لا غیر وفی تراجم شیخ المشائخ تعلق هذا الباب بالکتاب من حیث ان مطلوب الشارع افادة العلم واشاعته اھ وفی تراجم شیخ الهند فیه تاکید تبلیغ العلم وتعمیمه صراحة وعلی من حضر مجالس العلم ان یبلغ الاحکام التی سمعها للغائبین واما اهل العلم فیجب علیهم التبلیغ استقلالاً فلا یحتاج فیه الی سوال سائل او حاجة احد او هو مسؤل عن تبلیغ ما یعلمه من قلیل او کثیر اھ قوله لا تعیذ عاصیاً الخ المسئلة خلافیة شهیرة بسطت فی الاوجز فی جامع الحج وبسط الکلام علی هذا الحدیث الشیخ فی الکوکب وحاصل اختلاف الائمة فی ذلک ان من جنی فی الحرم یقتص فیه بلا خلاف سواء کان فی النفس او فیما دونه وکذلک من جنی خارجه یقتص فیه فیما دون النفس واما فی النفس فالمسئلة خلافیة بین الائمة فیقتص منه فی الحرم عند مالک والشافعی ولا یقتص عند ابی حنیفة واحمد بل یضطر الی الخروج قوله الا هل بلغت قال الحافظ هذا من قول النبی صلی اللہ علیه وسلم وهو تکملة الحدیث واعترض قوله وکان محمد الی قوله کان ذلک فی اثناء الحدیث هذا هو المعتمد فلا یلتفت الی ما عداه اھ وما قال ابن سیرین صدق رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم الخ اختلفوا فی المشار الیه بقوله کان ذلک فقیل ای اخباره علیه الصلوة والسلام بانه سیقع التبلیغ فیما بعد فیکون الامر فی قوله لیبلغ بمعنی الخبر وقیل اشارة الی تتمة الحدیث وهو ان الشاهد عسی ان یبلغ من هو اوعی منه یعنی وقع تبلیغ الشاهد وقیل غلاه الی ما بعده وهو التبلیغ الذی فی ضمن الا هل قد بلغت کذا فی القسطلانی وفی تراجم شیخ المشائخ قوله صدق ای وقع ما امر به وقد جاء هذا ایضاً فی استعمالاتهم والظاهر عندی ان هذا اشارة الی تتمة الحدیث وهو قوله رب مبلغ اوعی له من سامع فافهم اھ وهذا الاخیر هو المتعین عندی لما یاتی فی باب قول النبی صلی اللہ علیه وسلم لا ترجعوا بعدی کفاراً من کتاب الفتن بلفظ رب مبلغ یبلغه من هو اوعی له وکان کذلک قال القسطلانی قوله وکان کذلک ای وقع التبلیغ کثیرا من الحافظ الی الاحفظ اھ ویؤیده ایضاً ما فی حجة الوداع بلفظ لعل بعض من یبلغه ان یکون اوعی له من بعض من سمعه فکان محمد اذا ذکره یقول صدق محمد صلی اللہ علیه وسلم وبهذا اللفظ اخرجه فی کتاب الاضاحی وکتب الشیخ فی اللامع قوله صدق رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ای فیما کان یخاف علی امته من وقعة السیوف فیهم فکان کما اخبر الی آخر ما بسط فیه وفی هامشه

ص باب اثم من کذب علی النبی صلی اللہ علیه وسلم الخ لم یتعرض الشیخ قدس سره عن هذه الترجمة فی اللامع وزیدت فی هامشه وفیه زدتها تنبیها علی انها عندی من تکملة الترجمة السابقة کان المصنف قیدها بهذه الترجمة بان الاهتمام مما لا بد منه لکن مع شدة الاهتمام فی التوقی عن الکذب علیه صلی اللہ علیه وسلم ثم رأیت اشار الی ذلک شیخ الهند فی تراجمه اذ قال وعلم من الابواب السابقة المتعددة اهمیة التبلیغ والتعلیم والتعمیم والتکثیر وفیه خطر الکذب غالبا بارادة کان او بدون ارادة ولذا نبه بذکر هذه الترجمة ان التبلیغ والتعلیم لا بد فیه من الاحتیاط والاهتمام ویحترز عن التخمین والمجازفة اھ معربا وفی هامش اللامع قال الحافظ رتب المصنف احادیث الباب ترتیبا حسنا لانه بدأ بحدیث علی وفیه مقصود الباب وثنی بحدیث الزبیر الدال علی توقی الصحابة وتحرزهم عن الکذب علیه وثلث بحدیث انس الدال علی ان امتناعهم انما کان من الاکثار المفضی الی الخطاء لا عن اصل التحدیث لانهم مامورون بالتبلیغ وختم بحدیث ابی هریرة الذی فیه الاشارة الی استواء تحریم الکذب علیه سواء کانت دعوی السماع منه فی الیقظة او فی المنام اھ وفی تراجم شیخ المشائخ اعلم ان الکذب علی النبی صلی اللہ علیه وسلم وان لم یمکن من الصحابی لکن فی اکثار الروایة مظنة ان یقع شیء من ذلک ما یجب ان یحترز عن مظنته ایضا والمکثرون من الصحابة کانوا اهل الیقین بالحفظ والضبط مامونین عن وقوع الکذب ومع ذلک قصدوا نشر العلم واشاعته فهم مجزیون بنیاتهم الحسنة احسن الجزاء والمقلون ایضا مجزیون بنیاتهم الحسنة احسن الجزاء ولکل وجهة هو مولیها ع وللناس فیما یعشقون مذاهب اھ ثم لا یذهب علیک ان فی الباب حدیث مکی بن ابراهیم قال الحافظ هذا الحدیث اول ثلاثی وقع فی البخاری وقد افردت فبلغت اکثر من عشرین اھ قلت هی اثنان وعشرون حدیثا آخرها حدیث خلاد بن یحیی فی باب قوله تعالی وکان عرشه علی الماء ومکی بن ابراهیم هذا من تلامذة الامام ابی حنیفة کما فی تهذیب الحافظ قال ولیس فی البخاری اعلی من الثلاثیات اھ کذا فی هامش اللامع وقد بسطت الکلام علی ثلاثیات البخاری فی مقدمة اللامع تحت خصائص البخاری وفیه ان فی البخاری من اثنین وعشرین حدیثا من الثلاثیات وهم یعدونها بتلک الشدة من الاهتمام ویکتبون علی هامش کل واحد منها الاول من الثلاثیات والثانی من الثلاثیات بقلم جلی ویفردون الکلام علیها وهی اثنان وعشرون حدیثا العشرون منها من تلامذة الامام الهمام ابی حنیفة النعمان او تلامذة تلامذته وقد افردت الکلام علی ذلک فی مقدمة اللامع فی خصائص البخاری ولذا قیل ان فقه الامام ابی حنیفة اکثره ثلاثی فافهم

ص۲۱ باب کتابة العلم وایراد هذا الباب السابق فی غایة الحسن فانه لما حذر فی الباب السابق عن الکذب علی النبی صلی اللہ علیه وسلم فلعل بعضهم یتقاصر عن نقل الاحادیث واشاعتها مخافة الوقوع فی الکذب فیفوت به المقصود الاعظم وهو التبلیغ والتعلیم وقد نبه المصنف فی الکذب فی کثیر من ابوابه علی الاهتمام بالتعلیم والتبلیغ والاعتناء لهما فاورد المصنف هذه الترجمة بعده لیبین بها طریقة یسلم بها الرجل عن الوقوع فی الکذب مع تحصیل المقصود بان یکتب ما یسمع من الاحادیث والعلم ثم یتعلمه واللہ اعلم کتب الشیخ قدس سره فی اللامع دفع بذلک ما یتوهم من

روایات النهی عن الکتابة منعها بانه کان فی اول الامر ثم رخص فیها اھ وفی هامشه قال الحافظ طریقة البخاری فی الاحکام التی یقع فیها الاختلاف ان لا یجزم فیها بشیء بل یوردها علی الاحتمال وهذه الترجمة من ذلک لان السلف اختلفوا فی ذلک ترکاً وعملاً وان کان الامر قد استقر والاجماع انعقد علی جواز کتابة العلم بل علی استحبابه بل لا یبعد وجوبه علی من خشی النسیان ممن یتعین علیه تبلیغ العلم اھ قلت وهذا الاصل الذی ذکره الحافظ اصل مطرد من اصول الامام کما تقدم فی اصل الخامس والثلثین لکن الاوجه عندی ههنا ان المصنف اشار بذکر الروایات الواردة الی استحبابها کما اختاره شیخ الهند فی تراجمه اذ قال لما کانت الکتابة مما لا بد منها لبقاء العلم وحفظه واشاعته نبه المصنف بالترجمة الی استحبابها بل رغب العلماء الی الکتابة اشارة اھ وقال شیخ المشائخ فی تراجمه غرض المصنف ان کتابة الحدیث وان کانت ممنوعة فی عهده صلی اللہ علیه وسلم کیلا یختلط بالقرآن غیره او لئلا یتکل الناس علی الکتابة من الحفظ ثم شاع التدوین والتالیف فله اصل فی الحدیث وقصص الصحابة کعبد اللہ بن عمرو بن العاص ادلة علیه وشاهدات اھ قلت وبسطت المسئلة فی مقدمة الاوجز اشد البسط وکانت المسئلة خلافیة شهیرة فی السلف وکانت فیها ثلث مذاهب المنع والاباحة والمحو بعد الکتابة کما بسطت اقوالهم واسماء قائلیها فی مقدمة الاوجز ثم استقر الامر علی جواز الکتابة وقد تقدم فی کلام الحافظ الاجماع علی ذلک وفی توضیح مقدمة القسطلانی لعبد الهادی بعد نقل الاختلاف فی ذلک ثم اجمعوا بعد ذلک وزال الاختلاف اھ وکذا حکی الاجماع علی ذلک السیوطی کما فی مقدمة الاوجز ص۲۱ قوله هل عندکم کتاب قال الحافظ الخطاب لعلی رض والجمع اما لارادته مع بقیة اهل البیت او للتعظیم وقوله کتاب ای مکتوب اخذتموه عن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم مما اوحی الیه ویدل علی ذلک روایة المصنف فی الجهاد هل عندکم شیء من الوحی الا ما فی کتاب اللہ وله فی الدیات هل عندکم شیء مما لیس فی القرآن اھ وکتب الشیخ فی اللامع فی کتاب الاعتصام قوله ما عندنا من کتاب الحدیث رد بذلک علی الرافضة القائلین بانه صلی اللہ علیه وسلم خص علیا بصحف ورسائل لیست عند غیره ولا یضر ذلک استثناء الصحیفة فان مسائلها واحکامها کانت مشتهرة فیما بینهم معلومة لهم عامة وان لم تکن مکتوبة منه صلی اللہ علیه وسلم الا عنده خاصة اھ وبسط الکلام علی شرح کلام الشیخ فی هامشه ص۲۲ قوله قال محمد ای البخاری اجعلوه الخ یعنی لفظا او للشک للتنویع والشک من شیخ ابی نعیم وغیره یقول الفیل بالفاء والیاء المثناة التحتیة کذا فی الفتح ملخصاً وقوله الا انها ای مکة فی ساعتی هذه وهی بعد من الفتح فانه صلی اللہ علیه وسلم خطب یوم الغد من الفتح کما تقدم قریبا فی باب لیبلغ العلم الشاهد الغائب ص۲۲ قوله الا ما کان من عبد اللہ بن عمرو ویشکل علیه ان الموجود من روایات ابی هریرة اکثر من روایات عبد اللہ بن عمرو فان روایات ابی هریرة خمسة آلاف حدیث وثلث مائة واربعة وسبعون حدیثا وروایات عبد اللہ بن عمرو سبعمائة وقیل روی من المتون سوی الطرق نیفا وخمسمائة واجیب عن هذه الاشکال باجوبة عدیدة فی هامش الکوکب واللامع فانه اقام بمصر او الطائف ولم تکن الرحلة الیهما کالرحلة الی المدینة زادها اللہ شرافة وکرامة ومنها ان عبد اللہ بن عمرو قد یروی عن الکتب السابقة ایضا فتجنب الناس عن روایته لذلک ومنها اشتغال عبد اللہ بن عمرو بالعبادة اکثر من التعلیم بخلاف ابی هریرة فانه کان متصدیا للفتوی والتحدیث وتکثیر الروایات الی ان مات رضی اللہ عنه واما قول ابی هریرة ولا اکتب فیعارضه ما اخرجه ابن وهب من طریق الحسن بن عمرو قال تحدث عند ابی هریرة بحدیث فاخذ بیدی الی بیته فارانا کتبا من حدیث النبی صلی اللہ علیه وسلم وقال هذا هو مکتوب عندی قال ابن عبد البر حدیث همام اصح ویمکن الجمع بانه کتب بعده علیه الصلوة والسلام او لم یکن مکتوبا بیده بل بخط غیره قوله ائتونی بکتاب الخ وکان ذلک فی یوم الخمیس کما هو معروف وکان وصاله صلی اللہ علیه وسلم یوم الاثنین یعنی فی الیوم الخامس من قوله صلی اللہ علیه وسلم وقد اوصی بعد ذلک بوصایا کثیرة من اجازة الوفود والصلوة وما ملکت ایمانهم ومن تجهیز جیش اسامة واخراج المشرکین من جزیرة العرب وایضا قال لا تتخذوا قبری وثنا یعبد وایضا قال لعن اللہ الیهود والنصاری اتخذوا قبور انبیائهم مساجد وفی البخاری فی مرض النبی صلی اللہ علیه وسلم ثم خرج الی الناس فصلی بهم وخطب قال الحافظ تقدم فی فضل ابی بکر من حدیث ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیه وسلم خطب فی مرضه فذکر الحدیث وقال فیه لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابا بکر الحدیث وفیه انه آخر مجلس جلسه اھ وقد اخرج البخاری فی مناقب ابی بکر رض عن ابی سعید الخدری رض قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم الناس وقال ان اللہ خیر عبدا بین الدنیا وبین ما عنده فاختار ذلک العبد ما عند اللہ الحدیث وفیه ان من امن الناس علی فی صحبته وماله ابو بکر ولو کنت متخذا خلیلا غیر ربی لاتخذت ابا بکر خلیلا لکن اخوة الاسلام الی آخر الحدیث وغیر ذلک من الروایات الواردة فی افاداته صلی اللہ علیه وسلم فی هذه الایام فای مانع کان له صلی اللہ علیه وسلم عن نص الامارة ان کان ضروریا فالظاهر انه علیه الصلوة والسلام لم یعده مهما او رای المصلحة فی الابهام ثم ان کان صلی اللہ علیه وسلم یکتب فالظاهر انه علیه السلام یکتب لابی بکر رضی اللہ تعالی عنه کما سیاتی فی باب الاستخلاف من کتاب الاحکام عن عائشة رضی اللہ عنها قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لقد هممت او اردت ان ارسل الی ابی بکر وابنه فاعهد ان یقول القائلون او یتمنی المتمنون ثم قلت یابی اللہ ویدفع المؤمنون او یدفع اللہ ویابی المؤمنون وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع تحت قوله فخرج ابن عباس الخ یعنی ان ابن عباس اراد بذلک انه لما تبین من اختلاف الصحابة ما ادی الی المقاتلة بین علی ومعاویة رضی اللہ عنهما تاسف علی ما فعلوا من الاکتفاء بکتاب اللہ فانه صلی اللہ علیه وسلم لو نص علی خلافة الخلفاء بترتیبها لما کان لاحد مخالفة فیها فلم تصل النوبة الی مقاتلة بین الصحابة وانما حسن ذلک من عمر لما علم انه یکتب الخلافة لابی بکر ونحن متفقون علیه فلا حاجة الی تسجیله واستحسنه النبی صلی اللہ علیه وسلم منه فلو کانت الکتابة واجبة من اللہ تعالی لما ترکها بقول احد ودلالة الروایة علی الترجمة ظاهرة فانه لو کتب لکتب ما لیس فی القرآن من امور یوصی بها فعلم جواز کتابة العلم اھ وبسط

فی ہامشہ الکلام علی شرح قول الشیخ قدس سرہ ونقل العلامۃ السندی فی ہامش البخاری انہ قیل انما کان ہذا الامر من النبی صلی اللہ علیہ وسلم اختبارًا لاصحابہ فہدی اللہ عمر لمرادہ ومنع من احضار الکتاب وخفی ذلک علی ابن عباس وعلی ہذا ینبغی عد ہذا فی جملۃ موافقۃ عمر ربہ الی آخر ما بسطہ اشد البسط فی الایرادات والاجوبۃ عنہا. قولہ فخرج ابن عباس الخ ظاہرہ من ذلک المکان ولیس کذلک بل من مکان التحدیث بعد ذلک بزمان طویل عند وقعۃ الحروب بین الصحابۃ کما تقدم فی کلام الشیخ ویشکل علی حدیث ابن عباس ایضا ان الوقعۃ کانت بمحضر من جماہیر الصحابۃ بسبب اشتداد مرضہ صلی اللہ علیہ وسلم ولیس فی الروایۃ راو غیر ابن عباس رضی اللہ عنہ وہو من اصاغر الصحابۃ وکان فی الجماعۃ علی کثیر من بنی ہاشم رضوان اللہ علیہم اجمعین ہذا وقد تکلم الشارح علی رواتہ ایضا کما بسط فی المطولات

ص۲۲ س۱۲ **باب العلم والعظۃ باللیل** کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان السمر المنہی عنہ انما ہو سمرہ فی امور الدنیا لامطلقا وان السمر لایتحقق الا بعد العشاء قبل النوم فما بعد النوم فلا یعد سمرا ووضع لکل من المرامین بابا اھ وفی ہامشہ ہذا الباب والآتی بعد ذلک متقاربان فی المعنی وفرق بینہما الشیخ بحملہما علی المرامین وحاصل ما افادہ الشیخ ان الغرض من الترجمۃ الاولی التنبیہ علی ان الحدیث بعد النوم لایعد سمرًا ولذا لم یترجم المصنف ہہنا بلفظ السمر وحاصل الترجمۃ الآتیۃ ان السمر فی العلم لیس بمنہی عنہ ولذا اورد المصنف فی الباب الاول الروایۃ الدالۃ علی الحدیث بعد النوم بخلاف الباب الثانی قال الحافظ اراد المصنف التنبیہ علی ان النہی من الحدیث بعد العشاء مخصوص بما لایکون فی الخیر اھ قال العینی وفی بعض النسخ الیقظۃ باللیل وہذا انسب للترجمۃ اھ یعنی اوفق بالحدیث وفی تراجم شیخ الہند ان المحصول من الروایات الکثیرۃ کحدیث ابن مسعود کان یتخولنا بالموعظۃ الخ وحدیث یسروا ولاتعسروا وقول ابن عباس رضی اللہ عنہ لاتمل الناس ہذا القرآن وغیر ذلک من الروایات والآثار انہ لابد فی التذکیر والتعلیم من مراعاۃ نشاط السامعین ومعلوم ان اللیل وقت نوم وراحۃ فکان لمتوہم ان یتوہم بکراہۃ التعلیم والتذکیر فی اللیل فدفعہ المصنف بہذہ الترجمۃ واورد فیہا روایۃ تدل علی انہ یجوز ایقاظ النائمین ایضا لضرورۃ التذکیر فضلا عما قبل النوم اھ وذکر العلم یعم التعلم والتعلیم وہما غیر العظۃ فانہ التذکیر للغیر اھ ما فی ہامش اللامع قولہ وعمرو بالکسر عطف علی معمر وبالرفع استیناف ای قال ابن عیینۃ حدثنا معمر کذا فی الفتح

ص۲۲ س۱۵ **باب السمر بالعلم** فی تراجم شیخ الہند انہ ذکر الممانعۃ من السمر بعد العشاء فی الروایات ولکن عند الحاجۃ وفی الاوقات المناسبۃ تثبت السمر فی العلم وہو مسلم وخارج عن الممانعۃ اھ وکتب الشیخ فی اللامع وجہ الجواز فیہ ان النہی عنہ لادائہ الی فوت صلوۃ الفجر او جماعتہا ولایجر السمر فی العلم عادۃ مع ان حالۃ الوعظ بحیث یؤدی الی ملل القوم ممنوعۃ ایضا فلایکون الا قلیلا بخلاف السمر فی امور الدنیا والقصص فان النفس تمیل الیہا فینجر فیؤدی الی قضاء الصلوۃ وفواتہا مع ان السمر بالعلم والعظۃ یعین علی الخیر فینجبر ما کان من تاخیر الوقت فی النوم بتوفیق الخیر فلایضر والسمر باللہو یعین علی التبلد ولایعوق عن الشر لما فیہ من اثر ذلک فیزداد البلاء علی البلاء اھ وفی ہامشہ قال الحافظ السمر بفتح المہملۃ والمیم وقیل الصواب اسکان المیم لانہ اسم للفعل ومعناہ الحدیث باللیل قبل النوم وبہذا یظہر الفرق بین ہذہ الترجمۃ وبین ما قبلہا اھ وانت خبیر بان الفرق بینہما علی ما تقدم فی الترجمۃ السابقۃ من کلام الحافظ غیر ظاہر نعم علی ما تقدم من کلام الشیخ ظاہر قولہ نام الغلیم کتب الشیخ فی اللامع لعل کان ذلک استفہاما لیشتغل ببعض ما یفعلہ الرجل باہلہ من الملاعبۃ وغیرہا اھ وفی ہامشہ الغلیم تصغیر الغلام وہذا تصغیر الشفقۃ نحو یا بنی وقال الحافظ قیل الترجمۃ فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم نام الغلیم وقیل فی ارتقاب ابن عباس احوالہ صلی اللہ علیہ وسلم ولافرق بین التعلیم بالقول والفعل وقیل ما یفہم من جعلہ ایاہ علی یمینہ کانہ قال قف عن یمینی اولان الغالب ان الاقارب اذا اجتمعوا لابد ان یجری بینہم حدیث للموانسۃ وحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلہ علم وکل ذلک معترض والاولی من ہذا کلہ ان المناسبۃ للترجمۃ مستفادۃ من لفظ آخر فی ہذا الحدیث بعینہ من طریق اخری وہو ما اخرجہ فی التفسیر فی تفسیر قولہ تعالی ان فی خلق السموات والارض وفی کتاب الرد علی الجہمیۃ فی باب تخلیق السموات والارض وفیہا فتحدث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع اہلہ ساعۃ وہو نص وہذا یصنعہ المصنف کثیرًا یرید بہ تنبیہ الناظر فی کتابہ علی الاعتناء بتتبع طرق الحدیث والنظر فی مواقع الفاظ الروایۃ اھ ملخصا من کلام الحافظ مع زیادۃ وکتب شیخ الہند ان ہذا الحدیث لایظہر لہ المناسبۃ بالترجمۃ وقد ذکر الشراح فیہ عدۃ تاویلات ولکن الحافظ ابن حجر استخرج بعد الخوض والفحص روایۃ تتعلق بہذا نصا فی کتاب التفسیر قد ورد فیہا صراحۃ فتحدث مع اہلہ ساعۃ فلاحاجۃ الی التاویلات مطلقا کما ذکرنا فی الاصول اھ قلت ذکرہ شیخ الہند فی الاصل السادس من اصول تراجمہ وقد مر فی الاصل الحادی عشر من الاصول المتقدمۃ فی الجزء الاول

ص۲۲ س۲۱ **باب حفظ العلم** فی تراجم شیخ الہند نبہ المصنف علی انہ ینبغی السعی فی بقاء الحفظ بعد التعلم فعلم بالحدیث الاول ان من اسباب الحفظ الاشتغال بالعلم وبالثانی ان قوۃ الحفظ ایضا مطلوبۃ وہی وان کانت خلقیۃ لکن لہا اسباب مؤیدات ومضرات فیستحسن مراعاتہا ؎ شکوت الی وکیع سوء حفظی ٭ فاوصانی الی ترک المعاصی اھ والاوجہ عندی ان بالحدیث الثانی اشار الامام البخاری انہ لابد لزیادۃ الحفظ الدعاء والتضرع الی اللہ تعالی والی اولیائہ ومطابقۃ الحدیث الثالث بالترجمۃ ان من اسباب الحفظ بث العلم ونشرہ ثم من اللطائف ان البخاری ذکر فی الباب ثلاثۃ احادیث کلہا من ابی ہریرۃ وذلک لکونہ من احفظ الصحابۃ قولہ لشبع بطنہ قال شیخ المشائخ فی تراجمہ ہذا یحتمل وجہین احدہما لشبع بطنہ ای یحصل ما یشبع بطنہ من القوت لانہ رضی اللہ تعالی عنہ ما کان لہ مال یتجر بہ ولا زرع یشتغل بہ ویاکل منہ فکان یلازم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیتحصل قوتہ وثانیہما یشبع بطنہ ای کان یلازمہ مایریدہ من المدۃ ولایقوم من مجلسہ حتی یستوفی حظہ منہ کقولہم فلان یحدث شبع بطنہ وریا فرسبع بطنہ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ لشبع بطنہ ای مقتنعا بہ ومکتفیا عن السعی فی تحصیل الاموال لعدم احد ممن یکون لہ حق علیہ وہذا بیان لشانہ وشانہم یبین بہ سبب کثرۃ الروایات لہ ولیس المقصود الازدراء بشانہم

او تخییرہم حاشاہ من ذلک اھ وفی ہامشہ ان اباہریرۃ کان اذ ذاک مسکینًا من اصحاب الصفۃ اسلمت امہ بعد اسلامہ بزمان بدعوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وتزوج فی زمان مروان ص۲۲ قولہ فما نسیت شیئًا بعد وسیاتی فی اول کتاب البیوع بلفظ فما نسیت من مقالۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تلک من شیء وجمع بینہما بحملہما علی تعدد الفعل فافاد مرۃ حفظ مقالۃ مخصوصۃ واخری حفظ سائر ما سمعہ بعدہ اھ وحمل لفظۃ من فی حدیث کتاب البیوع علی انہ اجلیۃ ای بسبب مقالتہ صلی اللہ علیہ وسلم او یقال ان لفظۃ من ابتدائیۃ لابتداء الغایۃ فی الزمان والمقالۃ مصدر حینئذ کما بسط فی ہامش اللامع فی کتاب البیوع قولہ واما الآخر کتب الشیخ فی اللامع حملہ اہل الحقیقۃ علی مدعاہم ولیس ببعید اھ وبسط فی ہامشہ الاقوال فی ذلک بالبسط منہا ان المراد بہ اسامی امراء السوء واحوالہم ومنہا علوم الباطن والاسرار المصون عن الاغیار المختص بالعلماء باللہ من اہل العرفان والیہ اشار الشیخ قدس سرہ ویؤیدہ ما فی المسلسلات للشاہ ولی اللہ الدہلوی عن ابی ہریرۃ مرفوعًا ان من العلم کہیئۃ المکنون لایعلمہ الا العلماء باللہ فاذا نطقوا لاینکرہ الا اہل الغرۃ باللہ ومنہا ان المراد بہا احادیث اشراط الساعۃ وما عرف بہ صلی اللہ علیہ وسلم من فساد الدین وتغیر الاحوال ومنہا ما فی تقریر الشیخ المکی وہو ما ذکر فیہ دقائق العلوم کمسئلۃ القدر ونحوہا مما لایفہمہ کل احد فیضلون فیہ بآرائہم ویہلکون ومنہا ما قال شیخ المشائخ المراد بہ علی الصحیح علم الفتن والواقعات التی وقعت بعد وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم من شہادۃ عثمان وشہادۃ الحسین وکان یخاف فی افشائہا وتعیین اسمائہا من غلمان بنی امیۃ الی آخر ما فی ہامش اللامع

ص۲۳ **باب الانصات للعلماء** اختلفوا فی غرض الامام بالترجمۃ علی اقوال منہا ما قال ابن بطال الانصات لازم للمتعلمین لانہم ورثۃ الانبیاء ومنہا ما قال العینی ذکر فی الباب السابق حفظ العلم وبین ہہنا ان العلم یحفظ عن العلماء فلا بد من الانصات لہم حتی لایشذ عنہ شیء ومنہا ما قال شیخ الہند ان قول ابن عباس رضی اللہ عنہ لاالفینک تاتی القوم وہم فی حدیث من حدیثہم فتقص علیہم فتقطع علیہم حدیثہم فتملہم ونحو ذلک من الاقوال لما کانت دالۃ علی عدم جواز قطع حدیثہم نبہ المصنف بذلک علی انہ یجوز عند الضرورۃ ملخصا من ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع فیہ دلالۃ علی جواز الامر بالانصات للعلم ولو عن الذکر فان الناس کانوا فی التلبیۃ وہی ذکر ولذلک احتیج الی عقد باب فان الظاہر یابی عن الانصات من الذکر وتلاوۃ القرآن وغیرہما من الطاعات فاثبت بالروایۃ ان ذلک جائز لاجل العلم والوعظ اھ ص۲۳ قولہ قال لہ ادعی بعضہم ان لفظ لہ وہم لان جریرًا اسلم قبل وصالہ علیہ الصلوۃ والسلام والعشرین یوما لکن قال ابن حبان وغیرہ انہ اسلم فی رمضان سنۃ عشر ویقویہ ما للمصنف فی باب حجۃ الوداع التصریح بانہ علیہ الصلوۃ والسلام قال لجریر کذا فی الفتح

ص۲۳ س۴ **باب ما یستحب للعالم الخ** قال السندی قیل الظرف یعنی اذا سئل متعلق بما بعدہ ولیس ببعید اذ یلزم ان الباب موضوع لبیان ما یستحب للعالم مطلقا ولیس کذلک کیف ولو کان کذلک لکان اللازم ان جمیع ما یستحب للعالم ہو ان یکل العلم الی اللہ اذا سئل ای الناس اعلم وہذا فاسد وانما ہو موضوع لبیان ما یستحب لہ حین السوال فالوجہ ان الظرف متعلق بیستحب واما قولہ فیکل جزاء شرط محذوف حذف صونا للکلام عن صورۃ التکرار مع ظہور القرینۃ وہذا شائع کثیر ومثل ہذہ الفاء تسمی فاء فصیحۃ والتقدیر اذا سئل ای الناس اعلم فیکل العلم الی اللہ بمعنی فلیکل من وضع الخبر موضع الانشاء والجملۃ الشرطیۃ لبیان ما یستحب لہ حین السوال اھ وفی تراجم شیخ الہند یعنی انہ لایستحب للعالم ان یقول انا اعلم اذا سئل ای الناس اعلم ولو تحقق کونہ اعلم الناس بل یستحب ان یجیب بقولہ اللہ اعلم وہذا الامر واضح من حدیث الباب ویظہر من ہذا ان غرض المؤلف رحمہ اللہ ان ینبغی للعلماء ان یتحلوا بالتواضع دائما خصوصا من جہۃ العلم فیلاحظوا نقصان انفسہم وکمال الرب عز وجل ولما ان اسباب الکبر والعجب تکثر فیہم فینبغی لہم الاحتیاط الشدید اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ باب ما یستحب الخ وان کان یجوز لہ الحکم بناء علی الظاہر الا انہ استبعد من موسی علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام لکونہ ارفع شانا من ان یظن بنفسہ شیئا من الکمال وکان فیہ فتح باب الکبر والاعجاب سیما بنی اسرائیل فانہم فرسان ہذا المیدان وحملۃ الویۃ الزہو والطغیان وانما بدر موسی الی مقالتہ لما علم ان الرسول ہو صفوۃ اللہ من عبادہ ولذلک اختیر للارسال الی بلادہ وکان مصیبا فی ذلک الا ان ذلک لایستلزم الا الاعلمیۃ فی علم الاحکام والشرائع مع ان للکریم تبارک وتعالی فی خلیقتہ صنائع وبدائع وکان الظاہر من قولہ انا اعلم ہو الاطلاق وکونہ کذلک فی کل نوع من العلوم فعوتب علی ذلک فلعل احدا اعلم منہ باعتبار بعض العلوم وان کان لہ الفضل فیما ہو اعلی اقسام العلوم ای علم الشریعۃ ثم ان اتباع موسی لہ لم یکن الا بامر منہ تبارک وتعالی فکان الخضر علی حق فیما یصنعہ قطعا ومع ذلک فلم یکن لموسی صبر علی ما کان یصنعہ فلاحجۃ لمتصوفۃ زماننا فی ترک الاعتراض علیہم فیما یاتوننا من الامور المنکرۃ شرعا وذلک لان خضرا کان نبیا ولو سلم عدمہ لکان فی امرہ تعالی باتباعہ کفایۃ فعلم انہ مصیب یقینا وانتفی الیقین فیما نحن فیہ فلایجوز لاحد من اہل العلم السکوت علی منکر یاتون بہ ولایجوز لہم ان یرتکبوہ ایضا الا ان یکون احد یخرج عن حیطۃ الاختیار علی نفسہ فیرتفع عنہ التکلیف الشرعی التحاقا بالمجانین اھ قلت ومما ینبغی ان یفتش الفرق بین ہذہ والترجمۃ الآتیۃ باب قولہ تعالی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا اذ قال شیخ الہند فی غرضہا ایضا التواضع قولہ ان نوفا البکالی وکتب الشیخ فی اللامع ولعل وجہ توہم نوف المغایرۃ بین المسمین بموسی استبعاد ان یکون موسی وہو من اولی العزم من الرسل وہو کلیم اللہ ایضا یتلمذ علی خضر ویتعلم منہ او یؤمر بذلک منہ تبارک وتعالی اھ وبسط فی ہامشہ فی ترجمۃ نوف البکالی وموسی کلیم اللہ ص۲۳ قولہ کذب عدو اللہ قال ابن التین لم یرد اخراج نوف عن ولایۃ اللہ بل قلوب العلماء تنفر اذا سمعت خلاف الحق قال الحافظ وجوزانہ اتہمہ فی صحۃ اسلامہ ولذا لم یقل فی حق الحر بن قیس ہذہ المقالۃ اھ کذا فی الفتح قلت ولعل سبب غضب ابن عباس علیہ انہ زعم ان نوفا اخذہ من التوراۃ فان نوفا علی ما فی الکرمانی ابن امرأۃ کعب الاحبار وقیل ابن اخیہ ومعلوم انہ صلی اللہ علیہ وسلم

عضب على عمر حين استاذنه صلى الله عليه وسلم ان يكتب شيئا من التوراة فقال امتهوكون الحديث وقال القسطلانى قول ابن عباس خرج مخرج الزجر والتحذير لا القدح فى نوف لانه قال ذلك فى الغضب والفاظ الغضب تقع على غير الحقيقة غالبا اه قلت واطلاق الكذب على الخطا شائع فى كلام العرب كما تقدم الكلام على ذلك فى الاوجز والبذل وغيرهما تحت قول عبادة بن الصامت كذب ابو محمد اى فى قوله الوتر واجب۔ قوله ان عبدا من عبادى هو اعلم منك استدل بذلك على نبوة خضر عليه السلام لان غير نبى لايكون اعلم وقيل لذلك ان موسى هذا ليس بموسى النبى وتوهم به بعضهم ان الولى افضل من النبى ويمكن ان يجاب ان المراد به العلم الخاص كما سياتى فى كلام خضر ملخصا من الفتح وكلام خضر قوله انت على علم من علم الله الخ وكتب عليه الشيخ فى اللامع فيه دلالة على ما ذكرنا من ان اعلمية خضر كانت مخصوصة اه قوله ما نقص علمى الخ لفظ النقص ليس على ظاهره لان علم الله لايدخله النقص فقيل معناه لم ياخذ وهذا توجيه حسن ويكون التشبيه واقعا على الآخذ لا على الماخوذ منه واحسن منه ان المراد بالعلم المعلوم اه ملخصا من الفتح

ص۲۳/۲۴ **باب من سأل وهو قائم** الخ كتب الشيخ فى اللامع هذا الباب والذى بعده رد لما عسى ان يتوهم عدم جواز المسئلة فى تينك الحالتين لما فيهما من سوء ادب ووجه الدفع ان الضرورات تبيح المحظورات فلو انتظر السائل عن المناسك قعوده صلى الله عليه وسلم وانفراغه عن شغله لفات الوقت وايضا ففيه دلالة على ان للسائل ان يسأل عن المسئلة حين اشتغال المفتى بشئ من الطاعات التى لاينافيها الكلام واما ماينافيه الكلام كالصلوة فلا اه وفى هامشه ما افاده الشيخ واضح وقال الحافظ المراد ان العالم الجالس اذا سأله شخص قائم لايعد من باب من احب ان يتمثل له الرجال قياما بل هو جائز بشرط الامن من الاعجاب اه وفى تراجم شيخ الهند ان الغرض بيان جواز ذلك تنبيها على ان ما تقدم من باب برك على ركبتيه الخ ليس على الوجوب اه

ص۲۳/۲۴ **باب السوال والفتيا** الخ تقدم ما كتب الشيخ فى اللامع فى الباب السابق وقال الحافظ يعنى ان اشتغال العالم بالطاعات لايمنع من سواله عن العلم ما لم يكن مستغرقا فيه وان الكلام فى الرمى وغيره من المناسك جائز اه قلت هذا الثانى يناسب ما سياتى فى كتاب الحج باب الفتيا على الدابة عند الجمرة لان المسئلة على هذا التوجيه صارت من مسائل المناسك فصارت انسب بكتاب الحج قال الحافظ وفيه دفع توهم ايضا ان فى السوال والجواب عند الجمرة تضييقا على الرامين لكن يستثنى من المنع ما اذا كان السوال متعلقا بحكم تلك العبادة اه وفى تراجم شيخ الهند لايخفى ان ذلك لوقت وقت الاشتغال بمناسك الحج فعلم ان عند الضرورة لاباس فى السوال والجواب فى هذه المشاغل ايضا وعلم ايضا انه لاحرج فى السوال والجواب قائما اه قوله عند رمى الجمار ليس فى الحديث الا عند الجمرة الا انه اعم من ان يكون حال الرمى وغيره كذا فى العينى قال الحافظ والمصنف يستدل غالبا بالعموم اه

ص۲۴/۲ **باب قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا** قال العينى اراد بهذا الباب التنبيه على ان من العلم اشياء لم يطلع الله عليها نبيا ولا غيره وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قال لهم ذلك قالوا انحن مختصون بهذا الخطاب ام انت معنا فيه فقال بل نحن وانتم لم نوت من العلم الا قليلا الحديث وعلى هذا فمقصود الترجمة نفى علم الغيب الكلى عن غيره تعالى وهو واضح وفى تراجم شيخ الهند الغرض التنبيه على ان الرجل وان كان من اكابر العلماء ينبغى له ان يعد علمه قليلا ناقصا لان جميع علوم الناس كلهم لما كانت قليلة فما ظنك بعلم كل واحد واحد من الناس وثمرة ذلك غاية التواضع والتحرز عن الحجاب بنفسه اه ما فى هامش اللامع **ومما يجب التنبيه عليه الفرق** بين هذه الترجمة وبين ما تقدم من باب ما يستحب للعالم اذا سئل الخ اذ افاد شيخ الهند فى تراجمه فى غرض الترجمتين معا التواضع للعلماء وما يظهر من روايات الترجمتين ان غرض الترجمة الاولى هو التواضع للعلماء وانه لاينبغى لعالم ان يظن بنفسه انه اعلم الناس ولو كان واقعا فى نفسه كذلك كالرسل فى مقابلة اممهم وهو التواضع بداهة واما غرض هذه الترجمة هو قلة علم المخلوقات حتى الانبياء والرسل ايضا بمقابلة علم الله تعالى وهو قطعى فالفرق بين الترجمتين واضح قوله قل الروح الخ بسط الحافظ فى باب قوله تعالى انما امرنا لشئ الآية فى المراد بالروح المسئول عنه ورجح انه لم يقع فى القرآن تسميتها روحا بل سماها نفسا وذكر الآيات فى ذلك وقال صاحب الفيض وادعى الحافظ ابن القيم ان المراد فى الآية المعنى الاول يعنى غير الروح الانسانى ومال صاحب الفيض الى ان المراد فى الآية هو المعنى الثانى اى المدبر للبدن الى آخر ما بسطه وسياتى البحث عن عالم الامر وعالم الخلق فى آخر الكتاب فى باب قوله تعالى انما امرنا لشئ الآية وذكر هناك فى هامش اللامع بينهما اكثر من اثنى عشر فرقا

ص۲۴/۲ **باب من ترك بعض الاختيار** كتب الشيخ فى اللامع عمم الحكم مع ان الرواية الآتية مصرحة بترك الفعل دون القول اشارة منه الى انه لافرق بينهما فى ذلك فله ان يترك بعض المستحبات والسنن اذا خاف فتنة فكيف بالمباحات وفيه دلالة على ترك التقليد الغير الشخصى فى وقتنا هذا مع جوازه فى الاصل اه وفى هامشه قوله عمم الحكم يعنى عمم الامام البخارى الترجمة عن القول والفعل ولذا فسرها جميع الشراح بالعموم اذ قالوا اراد بالاختيار المختار والمعنى من ترك فعل الشئ او الاعلام به اه الا انهم رجحوا كون هذه الترجمة فى الافعال حين الفرق بالترجمة الآتية فقالوا فيها ان الترجمتين متقاربان غير ان الاولى فى الافعال وهذه فى الاقوال كذا فى العينى قال الحافظ وتبعه القسطلانى هذه قريبة من الترجمة التى قبلها لكن هذه فى الاقوال وتلك فى الافعال او فيهما اه وفرق بينهما صاحب فيض البارى بوجه آخر فقال فكان الباب الاول فى الفرق بين الفطن الذكى والبليد الغبى وهذا الباب فى الفرق بين الشريف والوضيع اه قلت ويشكل عليه ان الشراح صرحوا بان دون ليس بمعنى الادون بل بمعنى سوى كما فى الفتح وغيره والاوجه عندى ان الفرق بين الترجمتين واضح وهو ان الغرض من الاولى ترك بعض الاقوال او الافعال المختارة لقصور فهم بعض الرجال عنه وغير الغرض من الثانية وهو جواز تخصيص بعض الطلبة الاذكياء فى الدرس وانه غير داخل فى كتمان العلم ولا فى كون العلم سرا ولا فى منع العلم وكتب شيخ الهند فى الترجمة الاولى يعنى لو خيف ابتلاء قاصر الفهم

باظهار الامر المختار فى مضرة هى اضر من ترك الامر المختار فينبغى للعلماء ان يتركوا ذلك الامر المختار وكتب فى الترجمة الثانية ان غرض الترجمة ظاهر وهو ان مراعاة المخاطبين فى التعليم والتبليغ لازم للعلماء فلا ينبغى ان يذكر عندهم ما لايفهمه المخاطب وقول المرتضى كرم الله وجهه دليل صريح على ذلك اه والاوجه عندى ان قول المرتضى رضى الله عنه ايضا يؤيد ما قلته من انه لاينبغى عند الاغبياء كلام لايدركه افهامهم فلا باس على هذا ان يمنعهم عن الحضور فى الدرس قوله كانت تسر اليك فى تقرير المكى كانت عائشة تخص الاسود ببعض العلم لزيادة فهمه على فهم ابن الزبير مع انه كان ابن اختها والاسود كان تلميذا محضا اه ص۲۴ قوله بكفر اى بادر ابن الزبير بهذا اللفظ فقط او اكمل الحديث بتمامه قولان عن الشراح۔

ص۲۴/۱ **باب من خص بالعلم قوما** الخ تقدم الكلام عليه فى الباب السابق

ص۲۴/۸ **باب الحياء فى العلم** كتب الشيخ فى اللامع الترجمة فى قوله لان تكون قلتها احب الى حيث انكر عليه عمر رض استحياءه ولم يرض به منه اه وفى هامشه اختلفوا فى مقصود المصنف بهذا الباب وظاهر كلام الشيخ ان الغرض ترك الحياء فى العلم وعليه حمله عامة الشراح قال السندى اى لاينبغى ومثله لايسمى حياء شرعا بل ضعفا فلا ينافى الحياء من الايمان واليه ميل الحافظ واليه مال شيخ المشائخ فى تراجمه اذ قال ثبت بحديث الباب عدم الحياء فى العلم وحسنه ايضا ثابت بما تقرر فى بعض طرق الحديث ان امهات المؤمنين عبن ام سليم لاجل هذا السوال فمنعهن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك اه ومال العينى وتبعه صاحب فيض البارى ان المقصود من الترجمة التفصيل وهو ان الحياء مطلوب فى موضع وتركه مطلوب فى موضع فالاول اشار اليه بحديث ام سلمة وحديث ابن عمر والثانى اشار اليه بالاثر المروى عن مجاهد وعائشة وسلك شيخ الهند فى تراجمه مسلكا ثالثا فقال اطلق الامام الترجمة ولم يحكم عليها بحكم وظاهرها عدم الاستحباب كما صرح به الاعلام ويؤيده قول مجاهد وعائشة لكن النظر الدقيق يؤدى الى ان عند المصنف فيه تفصيلا ولذا لم يعين الحكم بل اشار اليه باشارات لطيفة وهى ان المصنف ينبه على ان قوله ان الله لايستحيى من الحق حق لامراء فيه لكن معناه انه لاينبغى ان يترك له التفقه وليس الغرض ان لايستحيى فى العلم بل ينبغى له اهتمام الحياء فى التعلم وهذا هو الغرض الاصلى من الترجمة ويدل عليه حديث ام سليم فان فيه تنبيهات من غط الوجه وغيره ويشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم تربت يداك ولذا عقد بعد ذلك باب من استحيى فامر غيره الخ تنبيها على انه لاباس فى ترك السوال لاجل الحياء اما حديث ابن عمر رض فدلالته على الترجمة خفية والحق انه ايضا يدل على ما قلنا فان سكوته للحياء كان مستحسنا وقول عمر رض ليس بنكير عليه بل هو اظهار لمسرته اه ملخصا من هامش اللامع

ص۲۴/۲ **باب من استحيى فامر غيره** الخ تقدم ما قال شيخ الهند فى تراجمه وقال شيخ المشائخ فى تراجمه قوله باب من استحيى الخ اى هو جائز لحصول اصل الغرض من السوال اه وكتب الشيخ فى اللامع يعنى ان الذى ذكر اولا من كراهة الحياء فى المسئلة حيث خاف لفوت فى الاستحياء فالا اذا حصل المقصود مع ملازمة الحياء فلا كراهة فان الحياء خير كله اه وفى هامشه مقصود الترجمة واضح كما افاد الشيخ ولايذهب عليك ما فى حديث الباب من قوله فامرت المقداد الحديث الروايات فى ذلك مختلفة ففى بعضها نسبة السوال الى نفسه اذ قال فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى بعضها الى المقداد كما فى حديث الباب وفى اخرى الى عمار كما فى حديث النسائى وغيره ولم يتعرض عنه الشيخ ولا عن اكثر امثال هذه المباحث الحديثية والفقهية لانه درس اولا سنن الترمذى وثنى بسنن ابى داؤد وثلث بجامع البخارى فاكثر المباحث المتعلقة بالحديث والفقه تقدمت فى تقرير الترمذى المطبوع باسم الكوكب الدرى وكذلك فى تقرير ابى داؤد ولم يطبع بعد وسميته بالدر المنضود على سنن ابى داؤد وفق الله احدا لطبعه وذكر فيها الكلام على ان السائل على بنفسه او عمار او مقداد وبسط الكلام على ذلك فى الاوجز

ص۲۵/۲ **باب ذكر العلم** الخ كتب الشيخ فى اللامع ذكره دفعا لما يتوهم ان رفع الصوت فى المسجد لما كان منهيا عنه حتى ان العلماء كرهوا الجهر بالذكر اذا كان فيه ضرر بالمصلين فاولى ان لايجوز الفتيا فيه اذ لايخلو عن رفع الصوت عادة فدفعه بان كراهة رفع الصوت جاوز الحد المعتاد وان رفع الصوت بالعلم جائز حيث ذكر النبى صلى الله عليه وسلم فى المسجد مواقيت الاحرام ولولا انه رفع بها صوته لما سمعه ابن عمر لايقال انه كان قريبا منه اذ لو كان كذلك لما ابهم عليه لفظ يلملم اه وفى هامشه قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى الرد على من توقف فيه لما يقع فى المباحثة من رفع الاصوات فنبه على الجواز اه وفى تراجم شيخ الهند ان الافتاء والقضاء والتعليم فى المساجد كان مظنة الكراهة كما يشير اليها كلام بعض المشائخ وعند المصنف توسع فى ذلك كله فاشار الى التوسع فى كتاب العلم والقضاء اه ولايذهب عليك ان رسالة تراجم شيخ الهند قدس سره انتهت الى هذا الباب والاسف على انه رحمه الله لم يتمكن من تكميلها لامراض واشتغال حدثت له فى اخر عمره الشريف نور الله مرقده وبرد مضجعه كذا فى هامش اللامع ولم يكن اللامع عندى فى المدينة المنورة عند بدء استماع هذه التراجم فامرت عزيزى الحاج المولوى عبد الحفيظ المكى بتعريب هذه التراجم والمبيت فى آخر تعريبه قد وقع الفراغ من تعريبه واستماعه لهذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات المحتاج الى رحمة ربه العليا المدعو بزكريا بن يحيى بتعريب الاعز المحترم الحاج المولوى عبد الحفيظ المكى اذاقه الله من شراب حبه بعد العصر يوم الثلثاء السادس عشر من الشهر المبارك اول الربيعين تحت اقدام النبى صلى الله عليه وسلم بالمسجد النبوى فى البلدة المباركة المدينة المنورة زادها الله شرفا وكرامة وبهجة وصلى الله تبارك وتعالى على خير خلقه سيدنا ونبينا ومولانا محمد النبى الامى نبى الرحمة وعلى آله واصحابه واتباعه الى يوم القيامة۔

ص۲۵ **باب من اجاب السائل الخ** كتب الشيخ فى اللامع لما كان الامتناع عن الفضول والاقبال عمن لايقبل على حديثك قد اكد فى الروايات توهم بذلك ان الزيادة فى الجواب داخلة فيه فدفعه انه مندوب لما امرنا باشاعة العلم ودلالة الرواية على ما فى الترجمة ظاهرة فان السائل انما سأله عما يلبسه فاجيب بما يلبسه وبما يتركه وعن النعلين والخفين اذا لم يجد النعلين اه وفى هامشه قال ابن المنير موقع هذه الترجمة التنبيه على ان مطابقة الجواب للسوال غير لازم بل اذا كان السبب خاصا والجواب عاما جاز وحمل الحكم على عموم اللفظ لا خصوص السبب لانه جواب وزيادة فائدة واما ما وقع فى كلام كثير من الاصوليين ان الجواب يجب ان يكون مطابقاً للسوال فليس المراد بالمطابقة عدم الزيادة بل المراد ان يكون الجواب مفيداً للحكم المسئول عنه قاله ابن دقيق العيد قال ابن رشيد ختم البخارى كتاب العلم بباب من اجاب السائل باكثر مما سأل عنه اشارة الى انه بلغ الغاية فى الجواب عملا بالنصيحة واعتماداً على النية الصحيحة كذا فى الفتح **ولا يذهب عليك** ما تقدم فى المقدمة فى جملة خصائص البخارى ما افاده الحافظ ابن حجر من ان الامام يشير فى آخر كل كتاب الى ختمة الكتاب وذكرت هناك ان الظاهر عند هذا الفقير انه رضى الله تعالى عنه يشير الى خاتمة الانسان فيذكره موته وتقدمت الاشارة الى هذا الاختلاف بين هذا المبتلى بالسيئات وبين الامام الحافظ ابن حجر فى آخر كتاب الوحى ايضا فبراعة الاختتام ههنا عند الحافظ فى قوله وليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين كما صرح بذلك فى آخر الفتح والبراعة عندى فى لباس المحرم فانه يذكر ويشبه اكفان الموتى اه من هامش اللامع

كتاب الوضوء

وفى نسخة الطهارة وهو الاولى قاله العينى والمراد ذكر احكامه وشرائطه ومقدماته كذا فى الفتح

ص۲۵ **باب فى الوضوء وما جاء الخ** وفى نسخة باب الوضوء وما جاء الخ قال الحافظ الوضوء بالضم الفعل وبالفتح الماء الذى يتوضأ به على المشهور فيهما وحكى فى كل منهما الامران اه واشار الامام البخارى بقوله ما جاء الى اختلاف السلف فى معنى الآية فقال الاكثرون التقدير اذا قمتم الى الصلوة محدثين وقال الآخرون الامر على عمومه الا انه فى حق المحدث وجوب وفى غيره ندب وقال بعضهم كان الايجاب ولا ثم نسخ لحديث احمد وابى داؤد وانه عليه الصلوة والسلام امر بالوضوء لكل صلوة فلما شق عليه امر بالسواك كذا من الفتح قلت ويحتمل انه اشارة الى موجب الوضوء واختلفوا فيه قيل الحدث موسعا وقيل هو مع القيام الى الصلوة ورجحه جماعة من الشافعية وقيل القيام الى الصلوة وغير ذلك من الاقوال ولا يشكل عليه انه سياتى قريبا فى باب من لم ير الوضوء الامر المخرجين لانه اختلاف آخر كما سياتى ويحتمل انه اشارة الى اختلاف مبدأ الوضوء فقيل فرض بالمدينة لان آية الوضوء مدنية وقيل فرض بمكة ولا ينكر وجود الوضوء قبل الهجرة ومن انكر الوجوب حمله على الندب قوله قال ابو عبد الله وبين عليه السلام الخ كما سياتى فى ابواب مستقلا والغرض ان قوله تعالى فاغسلوا الآية مطلق عن العدد وبين عليه الصلوة والسلام ان اقله واحد واكثره ثلاث كذا فى العينى وكتب الشيخ فى اللامع هذا مع انه لو لم يبين لكان الامر ايضا كذلك لان الامر لايقتضى التكرار فليس غرضه ان شرعية الافراد على سبيل الفرض انما علمت بالسنة بل غرضه ان الافراد ثابت بالسنة ايضا كما كان ثابتا بالكتاب اه وفى النور السارى والمصنف جعل الآية ترجمة الباب ولم يجئ بالحديث المسند ههنا لما ان جميع ما فى الوضوء ليس بخارج من هذه الآية بل كله داخل فيها فهذا الباب كانه راس الابواب اه وقال العينى فان قلت المذكور فى هذا الباب كله ترجمة فاين الحديث؟ قلت لانسلم ذلك لان قوله وبين النبى عليه الصلوة والسلام الخ حديث لان المراد من الحديث اعم من اقوال الرسول صلى الله عليه وسلم غاية ما فى الباب انه ذكره على سبيل التعليق وكذا قوله وتوضأ ايضا مرتين مرتين حديث لما ذكرنا ولاشك ان كلا منهما بيان للسنة وهو المقصود من الباب وهذا الذى ذكرناه على ما وجد فى بعض النسخ من ذكر لفظ الباب ههنا واما على بعض النسخ التى ليس فيها ذكر لفظ الباب فلا يحتاج الى هذا التكلف اه

ص۲۵ **باب لاتقبل صلوة بغير طهور** الظاهر ان الغرض من الترجمة بيان فرضية الوضوء او كونه شرطا وفى هامش اللامع قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث رواه مسلم وغيره وله طرق كثيرة لكن ليس فيها شئ على شرط البخارى فلذا اقتصر على ذكره فى الترجمة واورد فى الباب ما يقوم مقامه اه قلت وهذا اصل مطرد من اصول التراجم المذكورة فى المقدمة وهو الاصل الاول منها ثم لم يتكلم الشيخ فى اللامع على بحث القبول بشئ لانه اطنب الكلام عليه فى اول الترمذى كما تقدم فى الكوكب الدرى قوله ما الحدث لما كان لفظ الحدث مشتركا بين الحدث المقابل للطهارة وبينه بمعنى احداث امر التبس الامر عليه فسأله لتعيين احد محتمليه فبين المعنى الاول ببيان بعض افراده ولم يستوف الاقسام لحصول المطلوب بدونه كذا فى اللامع وفى هامشه لله در الشيخ ما اجاد فى لفظ واحد فانه دفع فى ذلك ايراداً مشهوراً وارداً على ابى هريرة فى انه كيف اقتصر على بعض الاحداث دون بعض وحاصل ما افاده الشيخ ان ابا هريرة لم يرد اذ ذاك بيان الاحداث حتى يرد عليه ما اورده بل اراد تعيين احد محتملات اللفظ فقد حصل الى آخر ما بسط فى هامش اللامع من كلام الحافظ والخطابى والعينى وغيرهم وفى تراجم شيخ المشائخ قوله فساء او ضراط الخ حصر ابو هريرة الحديث بهذين حصراً اضافياً بالنسبة الى ما زعم السائل ادخاله فى الحدث من توهم خروج الشئ وكون غير الفساء والضراط مما خرج من السبيلين حدثا ناقضا للوضوء كان معلوما للسائل ظاهراً عنده ثابتا بنص القرآن فافهم اه

ص۲۵ **باب فضل الوضوء والغر المحجلون** كذا فى اكثر الروايات بالرفع وهو على سبيل الحكاية او الواو استينافية والغر المحجلون مبتدأ والخبر محذوف اى لهم فضل او الخبر قوله من آثار الوضوء اى منشأهم آثار الوضوء وفى رواية الغر المحجلين بالجر وهو ظاهر اه من الفتح بزيادة من العينى وكتب الشيخ فى اللامع الظاهر ان الاختصاص كرامة من الله منة على هذه الامة وان كان الوضوء فيهم ايضا وفى هامشه يعنى ان الخصيصة كونهم غراً محجلين، وليس المعنى ان للوضوء خصيصة لهم كما توهم الحليمى لانه ثبت عند المصنف فى قصة سارة مع الملك انه لما هم بها قامت تتوضأ الحديث وفى قصة جريج الراهب ايضا انه توضأ وصلى وقد صرح بذلك فى رواية مسلم عن ابى هريرة مرفوعا قال سيما ليست لاحد غيركم اه مختصراً

ص۲۵ **باب لايتوضأ من الشك** قال السندى اى لايلزمه الوضوء لا انه لاينبغى له ان يتوضأ نعم اذا كان فى الصلوة فلا ينبغى له افساد الصلوة كما هو مقتضى الحديث اه قلت وغرض الترجمة ظاهر ويمكن ان يكون اشارة الى رد قول المالكية اذ خصوا الحكم بداخل الصلوة وقالوا لايدخل فى الصلوة بوضوء مشكوك والمسئلة خلافية ففى هامش على البذل قال الموفق من تيقن فى الطهارة ثم شك فى الحدث او العكس فهو على ما تيقن منهما قال سائر اهل العلم فيما علمنا الا الحسن قال ان كان قبل الدخول فى الصلوة لايدخل فيها مع الشك وان فى الصلوة مضى فيها وقال مالك ان كان يستنكحه كثيرا فهو على وضوئه والا فلا يدخل فى الصلوة مع الشك قال ابن رسلان المشهور عن مالك النقض مطلقا وروى عنه النقض خارج الصلوة وروى عنه مثل الجمهور انه لاوضوء عليه مطلقا اه قلت فهذه اربع روايات عن مالك وذكر ابن العربى خمسة اقوال وبسطه اشد البسط

قوله ابن رشيد كذا فى النسخ الموجودة عندنا ... والظاهر ابن رشيد ١٢

ص۲۵ **باب التخفيف فى الوضوء** قال القسطلانى تبعا للحافظ والعينى اى جوازه اه والاوجه عندى انه اشار الى ان الاسباغ ليس بواجب او الدلك ليس بواجب او يقال ان للوضوء مرتبتين اقلها واكملها فاشار الى الاول بهذا الباب والى الثانى بالباب الآتى كما سياتى قوله يخففه عمرو ويقلله والفرق بينهما ان التخفيف يقابله التثقيل وهو من باب الكيف والتقليل يقابله التكثير وهو من باب الكم وقال ابن بطال يريد بالتخفيف تمام غسل الاعضاء دون التكثير من امرار اليد وقال ابن المنير يخففه اى لايكثر الدلك ويقلله اى لايزيد على مرة مرة اه من العينى قوله رويا الانبياء وحى فهو دليل على ما تقدم من انه لاينام قلبه واستدل لاثباته بالآية بانه ان لم يكن وحيا كيف يجوز ذبحه بالرويا۔

ص۲۵ **باب اسباغ الوضوء** وهو ابلاغه مواضعه وايفاء كل عضو حقه وفى تراجم شيخ المشائخ الاسباغ الاكمال وهو فى الوضوء على اقسام الاستيعاب وهو فرض والتثليث واطالة الغرة والتحجيل والانقاء اى ازالة الدرن بالدلك وهذه سنن مستحبات وآداب اه وكتب الشيخ فى اللامع دفع به ما يتوهم من الباب السابق ان التخفيف هو الاولى ومعنى قوله الاسباغ هو الانقاء ان الاكمال ههنا ليس فى الكم على المحدود شرعاً او المرات وانما المراد اكمال كيفية حتى يحصل الانقاء اه وفى هامشه ولايبعد ان يقال ان المصنف نبه بهذين البابين على طرفى الوضوء فادناه التخفيف واعلاه الاسباغ اه

ص۲۶ **باب غسل الوجه باليدين الخ** كتب الشيخ فى اللامع قوله ثم اخذ غرفة من ماء الخ يعنى ان الماء لايأخذ الا مقدار غرفة واحدة بيد واحدة ولكنه يغسل باليدين معاً لئلا يضيع الماء ولانه باليدين اقدر منه على الغسل بيد واحدة اه وفى هامشه قال الحافظ مراد المصنف بالترجمة التنبيه على عدم اشتراط الاغتراف باليدين جميعاً والاشارة الى تضعيف الحديث الذى فيه انه صلى الله عليه وسلم كان يغسل وجهه بيمينه وجمع الحليمى بينهما بان هذا حيث كان يتوضأ من اناء يصب منه بيساره على يمينه والآخر حيث كان يغترف لكن سياق الحديث يأباه لان فيه انه بعد ان تناول الماء باحدى يديه اضافه الى الاخرى وغسل بهما اه وانت ترى ان ما افاده الشيخ لايرد عليه ما اورده الحافظ على الحليمى ولايبقى التعارض بين الروايتين ايضا لانه صلى الله عليه وسلم اذا اخذ الماء فى اليمين وغسل به وجهه فكانه غسله بيمينه واليسار كان معينا لليمين لحفظ الماء والاسباغ على الوجه اه قلت وسياتى قريبا ان ابواب الوضوء كلها متناسبة بعضها ببعض الا ان المناسبة بينها دقيقة يحتاج الى التدبر والفهم الثاقب وهذا الباب عندى تكملة للباب السابق فان الرجل يحتاج فى الاسباغ والاكمال الى الاستعانة باليدين ويؤيده ما قال الحافظ فى فوائد الحديث وفيه غسل الوجه باليدين جميعا اذا كان بغرفة واحدة لان اليد الواحدة قد لايستوعبه اه

ص۲۶ **باب التسمية على كل حال الخ** عطف الجماع عليه من عطف الخاص على العام للاهتمام به وليس العموم ظاهرا من الحديث الذى اورده لكن يستفاد من باب الاولى لانه اذا شرع فى حالة الجماع وهى مما امر فيه بالصمت فغيره اولى وفيه اشارة الى تضعيف ما ورد من كراهة ذكر الله فى حالين الخلاء والوقاع لكن على تقدير صحته لاينافى حديث الباب لانه يحمل على حال ارادة الجماع اه ويشكل ذكر التسمية ههنا وقد اجيب عنه وعن مثل الواعه فى هامش اللامع مفصلا لابد من ذكره ههنا لانه كله مما يتعلق بالتراجم ونفظه اعلم ان الشراح قاطبة اختلفوا فى شان الامام البخارى فى ذكر هذه التراجم المختلفة فمن ناقد عليه ومن مثبت له بدقة النظر وانا ايضا فى الثانى كما سترى ان شاء الله تعالى فى التراجم الآتية قال الكرمانى فى هذا الباب فان قلت ما وجه الترتيب الذى لهذه الابواب اذا التسمية انما هى قبل غسل الوجه لا بعده ثم ان توسط امر الخلاء بين ابواب الوضوء لايناسب ما عليه الوجود قلت البخارى لايراعى حسن الترتيب وجملة قصده انما هو فى نقل الحديث وما يتعلق بتصحيحه لاغير ونعم المقصد اه وقال الحافظ فى باب ما يقول عند الخلاء اشكل ادخال هذا الباب والابواب التى بعده الى باب الوضوء مرة مرة لانه شرع فى ابواب الوضوء فذكر منها فرضه وشرطه وفضيلته وجواز تخفيفه واستحباب اسباغه ثم غسل الوجه ثم التسمية ولا اثر لتاخيرها عن غسل الوجه لان محلها مقارنة اول جزء منه فتقديمها فى الذكر عنه وتاخيرها سواء لكن ذكر بعدها القول عند الخلاء واستمر فى ذكر ما يتعلق بالاستنجاء ثم رجع فذكر الوضوء مرة مرة وقد خفى وجه المناسبة على الكرمانى فذكر قول الكرمانى المذكور ثم قال وقد ابطل هذا الجواب فى التفسير فقال لما ناقش البخارى فى اشياء ذكرها من تفسير بعض الالفاظ بما معناه لو ترك البخارى هذا لكان

اولى لانه ليس من موضوع كتابه وكذلك قال فى مواضع اخر اذ لم يظهر له توجيه كلام البخارى مع ان البخارى فى جميع مايورده من تفسير الغريب انما ينقله عن اهل ذلك الفن كابى عبيدة والنضر بن شميل وغيرهما واما المباحث الفقهية فغالبها مستمدله من الشافعى وابى عبيد وامثالهما والعجب من دعوى الكرمانى انه لايقصد تحسين الترتيب بين الابواب مع انه لايعرف لاحد من المصنفين على الابواب من اعتنى بذلك غيره حتى قال جمع من الائمة فقه البخارى فى تراجمه وقد ابديت فى هذا الشرح من محاسنه وتدقيقه فى ذلك مالاخفاء به وقد امعنت النظر فى هذا الموضع فوجدته فى بادى الرأى يظن الناظر فيه انه لم يعتن بترتيبه كما قاله الكرمانى لكنه اعتنى بترتيب كتاب الصلوة اعتناءً تاما كما ساذكره هناك وقد يتلمح انه ذكر اولا فرض الوضوء وانه شرط لصحة الصلوة ثم فضله وانه لايجب الا مع التيقن وان الزيادة فيه على ايصال الماء ليس بشرط وانما زاد على ذلك من الاسباغ فضل ومن ذلك الاكتفاء فى غسل بعض الاعضاء بغرفة واحدة وان التسمية مع اوله مشروعة كما يشرع الذكر عند دخول الخلاء فاستطرد من ههنا لاداب الاستنجاء وشرائطه ثم رجع ليبين ان الواجب الوضوء المرة الواحدة وان الثنتين والثلث سنة ثم ذكر سنة الاستنثار اشارة الى ان الابتداء بتنظيف البواطن قبل الظواهر وورد الامر بالاستجمار وترا فى حديث الاستنثار فترجم به لانه من جملة التنظيف ثم رجع الى حكم التخفيف فترجم لغسل القدمين لا لغسل الخفين اشارة الى ان التخفيف لايكفى فيه المسح دون مسمى الغسل ثم رجع الى المضمضة لانها اخت الاستنشاق ثم استدرك لغسل العقبين لئلا يظن انهما لايدخلان فى مسمى القدم وذكر غسل الرجلين فى النعلين ردا على من قصر فى سياق الحديث المذكور فاقتصر على النعلين ثم ذكر فضل الابتداء باليمين ومتى يجب طلب الماء للوضوء ثم ذكر حكم الماء المستعمل ومايوجب الوضوء ثم ذكر الاستعانة فى الوضوء ثم مايمتنع على من كان على غير وضوء واستمر على ذلك اذ ذكر شيئا من اعضاء الوضوء استطرد منه الى ماله تعلق لمن يمعن التامل الى ان اكمل كتاب الوضوء على ذلك وسلك فى ترتيب الصلوة اسهل من هذا المسلك فاوردها ابوابها ظاهرة التناسب فى الترتيب فكانه تفنن فى ذلك اه وقال العينى فى باب غسل الوجه باليدين ان قلت ما وجه المناسبة بين البابين قلت المناسبة بين البابين المذكورين وبين اكثر ابواب كتاب الوضوء غير ظاهرة ولذلك قال الكرمانى فذكر قوله ثم قال لانسلم ان جملة قصده نقل الحديث وما يتعلق بتصحيحه فقط بل معظم قصده ذلك مع سرده فى ابواب مخصوصة ولذا بوب الابواب على تراجم معينة حتى وقع منه تكرار كثير لاجل ذلك فاذا كان الامر كذلك ينبغى ان تتطلب وجوه المناسبات بين الابواب ان كانت غير ظاهرة بحسب الظاهر فنقول وجه المناسبة بين البابين المذكورين من حيث ان من جملة المذكور فى الباب الاول بعض وصف وضوء النبى صلى الله عليه وسلم وفى هذا الباب ايضا وصف وضوء النبى صلى الله عليه وسلم فان ابن عباس لما توضأ قال هكذا رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يتوضأ فهذا المقدار من الوجه كاف على ان المناسبة العامة موجودة بين الابواب كلها لكونها من واد واحد ثم توجيه المناسبات الخاصة انما يكون بقدر الادراك اه وقال ايضا فى موضع آخر رادا على الكرمانى فالمتامل اذا امعن النظر عرف وجوه المناسبات بين الابواب وان كان الوجه يوجد فى بعضها ببعض التكلف فنقول ذكر عقب كتاب الوضوء ستة ابواب ليس فيها شئ من اوصاف الوضوء وانما هى كالمقدمات لها ثم ذكر الباب السابع الذى فيه صفة الوضوء وكان ينبغى ان يذكره بعد ابواب الاستنجاء فى اثناء ابواب صفة الوضوء ولكنه ذكره بعد الباب السادس بطريق الاستطراد اه وانت ترى ما ابدى الحافظ من المناسبات اعمق مما ذكره العلامة العينى ومن يمعن الفكر فى هذه الابواب يجد فيها مناسبات ادق مما ذكره الحافظ ايضا فالظاهر عند هذا الفقير ان المصنف ذكر هذا الباب بعد اسباغ الوضوء اشارة الى انه يحتاج للاسباغ الى معاونة اليدين فكان هذا الباب عندى تكملة لباب الاسباغ المذكور قبل وهكذا فى جملة ابواب الوضوء ذكر الباب الظاهر فيه عدم المناسبة لمناسبة لطيفة لما قبله على انه لايعبأ به اشار بخلاف الترتيب فى ذكر ابواب الوضوء بالتفريق بين ابوابها على ان الترتيب والولاء ليسا بشرط فى الوضوء فتامل فانه ان شاء الله لطيف وخاطرى ابو عذره وهكذا فى باب التسمية هذا لايرد عندى ما اوردوه من انه كان حقه ان يذكر قبل غسل الوجه لان باب غسل الوجه عندى تكملة لباب الاسباغ ومن ههنا شرعت ابواب آداب الاستنجاء فذكر اول ادبه التسمية فاصل الغرض منه التسمية عند الخلاء وان ثبت منه التسمية على الوضوء ايضا بالطريق الاولى فكان المصنف رضـ ذكر اولا ابواب الوضوء اجمالا من كونه فرضا وندبا لاسباغ وغيره ثم ابتدأ بالخلاء لانه مقدم على الوضوء وهكذا فى الابواب الآتية الا انه لما ذكر مسئلة فى محل لمناسبة لايعيدها مرة اخرى لحصول المقصود بذكرها ولذا لايعيد غسل الوجه بعد ذلك فتامل وتشكر فانه لطيف ثم الترجمة التى نحن بصددها فالمشائخ والشراح على ان المقصود منها التسمية على الوضوء ثم اوردوا عليها ان حقها كان قبل غسل الوجه وقد عرفت ان المقصود منها عندى التسمية عند الخلاء ولذا قدمها على الابواب الآتية وكانه اشار الى حديث الترمذى عن على مرفوعا ستر مابين الجن وعورات بنى آدم اذا دخل الكنيف ان يقول بسم الله الحديث قال العينى اسناده صحيح وان كان ابو عيسى قال اسناده ليس بالقوى اه وهذا اصل مطرد من اصول التراجم معروفة عند المشائخ واما على ماافاده المشائخ والشراح ففى تراجم شيخ المشائخ لما لم يكن الحديث الذى روى فى باب التسمية قبل الوضوء من قوله صلى الله عليه وسلم من لم يسم لاوضوء له على شرط المؤلف لكون بعض رواته نساء مستورة الحال اثبت سنية التسمية للوضوء بالحديث الذى اورده فى هذا الباب لدلالته على استحباب التسمية عند الوقاع الذى هو ابعد الاحوال عن ذكر الله على الوضوء بالطريق الاولى اه وانت خبير بان دلالة الحديث على التسمية عند الخلاء اشبه بالتسمية عند الوقاع من التسمية على الوضوء قال الحافظ قوله عند الوقاع من عطف الخاص على العام للاهتمام به وليس العموم ظاهرا من الحديث الذى اورده لكن يستفاد من باب الاولى لانه اذا شرع فى حالة الجماع وهى مما امر فيه بالصمت فغيره اولى وفيه اشارة الى تضعيف ماورد من كراهة ذكر الله فى حالين الخلاء والوقاع لكن على تقدير صحته لاينافى حديث الباب لانه يحمل على ارادة الجماع اه وقال القسطلانى قوله الجماع من عطف الخاص على العام للاهتمام به والحديث الذى ساقه شاهد للخاص لا العام لكن لما كان حال الوقاع ابعد حال من ذكر الله تعالى ومع ذلك تسن التسمية فيه ففى غيره اولى ومن ثم ساقه المصنف ههنا لمشروعية التسمية عند الوضوء ولم يسق حديث لاوضوء لمن لم يذكر الله عليه مع كونه ابلغ فى الدلالة لكونه ليس على شرطه بل هو مطعون فيه اه وهكذا قال غير واحد من شراح الحديث ولابد ان يرد عليه ذكر المصنف اياه فى غير محله بوجهين الاول تاخيره عن غسل الوجه والثانى ذكر ابواب الاستنجاء بعد التسمية على الوضوء ولو يراد به التسمية فى بدء الاستنجاء فلا ايراد اصلا ويثبت منه التسمية على الوضوء بالطريق الاولى وبعموم لفظ على كل حال فالظاهر عندى ان الامام اراد بهذا الباب التسمية عند الخلاء ولذا قدمه على الدعاء الآتى فى الباب اللاحق خلافا لما عليه عامة المشائخ والشراح من حملهم اياه على التسمية عند الوضوء فلو سلم فيمكن الاعتذار عن المصنف بذكره اياه ههنا انه اشار بذلك الى ان التسمية فى اول الوضوء ليست بفرض بل هى مستحبة فقدم الفرض واخر الندب للتنبيه على مرتبتهما

ص٢٦ باب مايقول عند الخلاء اى عند ارادة الدخول فى الخلاء وهذا عند الجمهور وقال الابهرى من يكره الذكر فى تلك الحالة يفصل ويقول اما فى الامكنة المعدة لذلك فيقوله قبيل دخولها واما فى غيرها فيقوله فى اوان الشروع كتشمير ثيابه مثلاً وهذا مذهب الجمهور وقالوا من نسى يستعيذ بقلبه لابلسانه ومن يجزه مطلقا كما نقل عن مالك لايحتاج الى التفصيل كذا فى البذل وفى شرح شيخ الاسلام على البخارى ان المصنف انتقل ذهنه مما يقول عند الجماع الى مايقوله عند الخلاء اه وقد تقدم تفصيل الكلام فى الترتيب بين هذه التراجم فى الباب السابق۔

ص٢٦ باب وضع الماء عند الخلاء قال ابن المنير مناسبة الدعاء بالتفقه لابن عباس على وضعه الماء من جهة انه كان مترددا بين ثلاثة امور اما ان يدخل اليه بالماء الى الخلاء او يضعه على الباب ليتناوله من قرب اولايفعل شيئا فرآى الثانى اوفق لان فى الاول تعرضا للاطلاع والثالث يستدعى مشقة فى طلب الماء والثانى اسهلها ففعله يدل على ذكائه فناسب ان يدعى له بالتفقه فى الدين ليحصل به النفع وكذا كان كذا فى الفتح ثم الاوجه عندى ان المصنف اشار بذكر هذا الباب بين ابواب الاستنجاء الى ان وضع الماء هذا كان للاستنجاء ولذا وضعه عند الخلاء لا للوضوء بعد الاستنجاء كما يدل عليه لفظ الوضوء فى الحديث فلو كان كذلك لم يضعه قريبا من بيت الخلاء الا ان استنجائه عليه الصلوة والسلام بالماء سياتى فى باب مستقل فتكون الترجمة ههنا شارحة

ص٢٦ باب لاتستقبل القبلة الخ وفى المسئلة ثمانية مذاهب معروفة بسطت فى الاوجز الاشهر منها ثلاثة التفرقة بين البنيان والصحارى كما هو مختار البخارى وهو مذهب الائمة الثلاثة والثانى الاباحة مطلقا وهو مذهب الظاهرية والثالث المنع مطلقا وهو مذهب الحنفية واحمد فى رواية واشكل بانه ليس فى الحديث الدلالة على الاستثناء واجيب بثلاثة اوجه احدها انه تمسك بحقيقة الغائط لانه المكان المطمئن من الارض فى الفضاء وهذه حقيقته اللغوية وان كان يطلق على كل مكان مجازا فيختص النهى بالحقيقة اللغوية وهذا جواب الاسماعيلى وهو اقواها وثانيها ان استقبال القبلة انما يتحقق فى الفضاء واما الجدار والابنية فانها اذا استقبلت اضيف اليها عرفا قاله ابن المنير ثالثها الاستثناء مستفاد من حديث ابن عمر رضـ المذكور بعد قاله ابن بطال كذا فى الفتح وفى تراجم الشاه ولى الله الدهلوى فى هذه المسئلة القول معارض للفعل فاشار المؤلف بضم الاستثناء الى الترجمة الى وجه الجمع بان القول فى الصحراء والفعل فى الابنية والدور اه وقال الشيخ فى اللامع قوله عند البناء جدار نحوه اشارة منه الى اختلاف محمل الروايتين جمعا بين الروايات ودفعا للتعارض الناشى باختلاف معانيها اه

ص٢٦ باب من تبرز على لبنتين قال فى تراجم الشاه ولى الله اى هو جائز اه والاوجه عندى ماكتب الشيخ فى اللامع فقال الرواية الموردة فيه من جملة ماكان المقصود ايراده فى الباب المتقدم الا انها لما تضمنت مسئلة عليحدة وهو انه ينبغى ان يكون جلوسه للتبرز على شئ مرتفع لئلا تصيب النجاسة بدنه افرزله بابا للتنبيه على هذه الزيادة فكانه قال ان الرواية مع دلالتها على ماتضمنه الباب السابق من الترجمة دالة على مسئلة ادب المتبرز فى جلوسه وهذه فائدة جليلة ويكثر وقوعها فى كتابه اه قلت هذا هو الاصل السادس من اصول التراجم ص٢٦ قوله لعلك من الذين يصلون على الخ قال الحافظ قوله لعلك خطاب لواسع وغلط من زعم انه مرفوع وقد فسره مالك بمن يلصق بطنه بوركيه اذا سجد وفسره فى النهاية بانه يفرج ركبتيه فيصير معتمدا على وركيه واشكل مناسبته بما سبق فقيل يحتمل انه اراد ان المخاطب لايعرف السنة اذ لو كان عارفا بها لعرف الفرق بين الفضاء والبناء قاله الكرمانى اه قلت واليه ميل العينى قال الحافظ ولايخفى مافيه من التكلف وليس فى السياق ان واسعا سأل ابن عمر رضـ عن المسئلة الاولى حتى ينسبه الى عدم معرفتها والذى يظهر فى المناسبة مادل عليه سياق مسلم ففى اوله عنده عن واسع قال كنت اصلى فى المسجد فاذا عبد الله بن عمر جالس فلما قضيت صلوتى انصرفت اليه فذكر الحديث المذكور فكان ابن عمر رضـ رآى منه فى حال سجوده شيئا لم يتحققه فساله عنه بالعبارة المذكورة الى آخر ما فى هامش اللامع

ص٢٦ باب خروج النساء الى البراز الاوجه عندى فى غرض الترجمة بيان جواز خروج النساء الى البراز دفعا لما يظهر من قوله عز وجل وقرن فى بيوتكن الآية عدم جواز خروجهن مطلقا لا للبراز ولا لغيره كما يدل عليه الحديث الثانى قد اذن لكن ان تخرجن فى حاجتكن فظاهر الحديث ان الخروج للحاجة ايضا كان ممنوعا قد اذن فيه بعد المنع واختلف العلماء والشراح فى مصداق الحجاب فى هذه الاحاديث فظاهر حديث الباب

ان قصة سودة كانت قبل نزول الحجاب وسياتي في التفسير في باب قوله تعالى لاتدخلوا بيوت النبي الخ عن عائشة رض قالت خرجت سودة بعد ما ضرب الحجاب والجمع بينهما عندي ان المراد في الحديث الذي فيه بعد ما ضرب الحجاب آية الحجاب المعروفة من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوت النبي الآية والمراد في الحديث الذي فيه فانزل الله الحجاب غير الحجاب الاول ولعل المراد به قوله تعالى وقرن في بيوتكن الآية والظاهر منها عدم جواز الخروج مطلقا ولما كان فيه حرج عظيم اذن لهن في الخروج لحوائجهن كما في حديث هشام عن ابيه وقريب منه ما كتب الشيخ قدس سره في اللامع اذ قال قوله فانزل الله الحجاب الذي ...... كان يهواه عمر رضي الله عنه لهن اذ الحجاب الشرعي قد كان نزل من قبل والحاصل ان عمر رض كان يهوى ان لايخرجن محتجبات ايضا ويتبرزن في البيوت فصار ذلك مستحبا بعد زمان وان بقي الجواز بعده ايضا اه وبسط الكلام في هامشه في نقول كلام الشراح في مصداق الحجاب في الحديثين ومصداق الحجاب في الآيات فارجع اليه لو شئت التفصيل

صـ٢٦ باب التبرز في البيوت قال الحافظ ابن حجر والعيني عقب المصنف بهذه الترجمة ليشير الى ان خروج النساء للبراز لم يستمر بل اتخذت بعد ذلك الاخلية في البيوت فاستغنين عن الخروج الا للضرورة اه والاوجه عندي انه رضي الله عنه عقبه اشارة الى الاولوية واما الجواز للضرورة فقد علم من الرواية المارة قد اذن لكن الحديث ولعله عقب بهذا الباب لحديث السابق الوارد فيه فانزل الله آية الحجاب اشارة الى ان اتخاذ الكنف في البيوت كان بعد نزول آية الحجاب وكتب الشيخ قدس سره في اللامع لما كان لمتوهم ان يتوهم كراهة ذلك لما فيه من التداني والتلبس بالنجس رده فذكر ما يدل على جوازه الا ان التطهر لما كان مطلوبا يجب ان يزيله عن البيت قبل الفساد ولا يتركه يجتمع منه الكثير اه وفي هامشه ويزيد التوهم ما في البذل برواية الطبراني عن عبد الله بن يزيد مرفوعا لاينقع بول في طست في البيت فان الملئكة لاتدخل بيتا فيه بول مستنقع اه فاذا كان ذلك في البول فما ظنك بالغائط الذي هو اشد رائحة كريهة من البول وايضا ورد كان المذهب صلى الله عليه وسلم اذا اراد البراز ابعد وقد ورد النهي عن البراز في الموارد وغيرها وهذه كلها تؤيد التوهم ولكن في رواية الطبراني ما في ابي داؤد عن اميمة قالت كان للنبي صلى الله عليه وسلم قدح من عيدان يبول فيه بالليل الحديث بوجوه بسطت في البذل

صـ٢٦ باب الاستنجاء بالماء اشار بذلك الى الرد على من كرهه وعلى من انكر وقوعه عن النبي صلى الله عليه وسلم روى الاول باسانيد صحيحة عن حذيفة انه قال اذا لايزال النتن في يدي وعن نافع كان ابن عمر لايستنجي بالماء وقال ابن الزبير ما كنا نفعله ونقل الثاني ابن التين عن مالك انه انكر ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم استنجى بالماء وعن ابن حبيب من المالكية انه منع الاستنجاء بالماء لانه مطعوم اه من الفتح وفي المنهل بعد ذكر قول الفتح قال الحطاب وهذان النقلان يعني ما عن مالك وابن حبيب غريبان والمنقول عن ابن حبيب انه منع الاستجمار مع وجود الماء بل لا اعرفهما في المذهب اه وما حكي انه صلى الله عليه وسلم لم يستنج بالماء ترده الروايات الصريحة في ذلك ذكرها العيني مفصلا اذ قال قد تظاهرت الروايات بالاخبار عن استنجاء النبي صلى الله عليه وسلم بالماء وبالامر به ثم بسط الروايات منها ما رواه ابن خزيمة في صحيحه عن جرير ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل الغيضة فقضى حاجته فاتاه جرير باداوة من ماء فاستنجى منه الحديث ومنها ما رواه الترمذي عن عائشة انها قالت مرن ازواجكن ان يغسلوا اثر الغائط والبول فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعله ومنها ما رواه ابن حبان عن ابي هريرة ان النبي عليه الصلوة والسلام قضى حاجته ثم استنجى من تور وغير ذلك من الروايات التي بسطها مع الكلام عليها والجواب عنه وهو مؤدى رواية الباب وقوله يعني يستنجي به تنبيه على عدم التيقن بلفظ الشيخ وحديث انس هذا اخرجه مسلم وابوداؤد وفيه فقضى حاجته فخرج علينا وقد استنجى بالماء. وفي الاوجز ما نقل عن مالك انه انكر الاستنجاء بالماء انكره الزرقاني وقال معروف مذهبه ان الماء افضل وافضل منه الجمع بينه وبين الحجر اه

صـ٢٧ باب من حمل معه الماء قال القسطلاني تبعا للحافظ بضم الحاء وكسر الميم خفيفة اه قلت وهو ظاهر من الروايتين والشراح سكتوا عن غرض الترجمة ولا يبعد عندي ان المصنف اشار بذلك الى انه ينبغي تعجيل الاستنجاء بعد الفراغ ولذا ينبغي له ان يحمل معه الماء كيلا يلزم تاخير الاستنجاء وفيه ان هذا المعنى قد ظهر بما سبق من وضع الماء عند الخلاء قلت حمله معه اسرع منه في ازالة النجاسة فهذا ترق من الاولى ولا يبعد ان يقال ان الغرض من الترجمة جواز مثل هذه الاستعانة في الاستنجاء كما سياتي التفصيل في الاستعانة في الوضوء في باب الرجل يوضئ صاحبه ويشير الى ذلك ضبط الشراح لفظ حمل في الترجمة بناء المفعول

صـ٢٧ باب حمل العنزة مع الماء قال الحافظ العنزة بفتح النون عصى اقصر من الرمح لها سنان وقيل هي الحربة القصيرة والزج بزاي مضمومة ثم جيم مشددة اي سنان وفهم بعضهم من تبويب البخاري انه كان يحملها ليستتر بها عند قضاء الحاجة وفيه نظر لان الضابط ههنا ان يستر الاسافل والعنزة ليست كذلك نعم يحتمل ان يركزها ويضع عليها ثيابه للتستر او يركزها بجنبه لتكون اشارة الى منع من يروم المرور بقربه او تحمل لنبش الارض الصلبة او لمنع ما يعرض من الهوام او تحمل لانه كان اذا استنجى توضأ واذا توضأ صلى وهذا اظهر الاوجه اه مختصرا والمراد بنبش الارض الصلبة ما روي انه عليه الصلوة والسلام يرتاد لبوله كما في ابي داؤد او لاخذ الحجارة للاستنجاء

صـ٢٧ باب النهي عن الاستنجاء باليمين قال الحافظ عبر بالنهي اشارة الى انه لم يظهر له هل هو للتحريم او للتنزيه او ان القرينة الصارفة للنهي عن التحريم لم تظهر له وهي ان ذلك ادب من الآداب وبكونه للتنزيه قال الجمهور وذهب اهل الظاهر الى انه للتحريم قوله فلا يتنفس في الماء وفي رواية ابي داؤد بدله فلا يشرب نفسا واحدا والجمع بينهما اوجه عندي من ترجيح رواية البخاري وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر في الحديث اربعة آداب ادبين في الاستنجاء وادبين في الشرب واتفق الرواة على ذكر الاولين واختلفوا في ذكر الآخرين وذكر بعضهم واحدا والآخرون بعضا آخر منها

صـ٢٧ باب لايمسك ذكره بيمينه اذا بال قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى ان النهي المطلق عن مس الذكر باليمين كما في الباب قبله محمول على المقيد بحالة البول فيكون ما عداه مباحا وقال بعض العلماء يكون ممنوعا ايضا من باب الاولى لانه نهى عن ذلك مع مظنة الحاجة في تلك الحالة اه قوله فلا ياخذن ذكره بيمينه وفي البذل قال الحافظ وقد اثار الخطابي ههنا بحثا وبالغ في التبجح به وبسط الشيخ قدس سره في الاشكال والاجوبة عنه فارجع اليه وحاصل ايراد الخطابي ان الجمع بين النهي عن مس الذكر باليمين عند البول وبين النهي عن الاستجمار باليمين

[illegible] فارجع اليه لو شئت

صـ٢٧ باب الاستنجاء بالحجارة قال الحافظ اراد بهذه الترجمة الرد على من زعم ان الاستنجاء مختص بالماء والاوجه عندي ان المصنف اشار بهذه الترجمة الى اختلافهم في حقيقة الاستنجاء بالحجارة هل هو مطهر وتعبد كما قال به الشافعية والحنابلة او مقلل للنجاسة ومعقول كما قال به الحنفية والمالكية كما في البذل وهامشه لهذا الفقير مبسوطا وعلى هذا الاختلاف تتفرع عدة مسائل من وجوب الاحجار الثلاثة والاستنجاء بغير الاحجار والروث والعظم وغير ذلك ولم يذكر المصنف الحكم في الترجمة تشحيذا للاذهان كما هو دابه اه من هامش اللامع

صـ٢٧ باب لايستنجى بروث وعلى اختلافهم في حقيقة الاستنجاء كما تقدم اختلفوا في الاستنجاء بالروث كتب الشيخ في البذل النهي لنجاسته ويلحق به كل ما كان نجسا ولكن اذا استنجى بالنجس يجوز ذلك مع الكراهة عندنا واما عند الشافعية لم يصح استنجاؤه ووجب عليه بعد ذلك الاستنجاء بالماء ولايجزئه الحجر اه وفي هامشه ومذهب الحنابلة كالشافعية كما في نيل المآرب والمالكية مع الحنفية في ذلك ففي المنهل وقالت المالكية لايجوز الاستنجاء بالنجس كارواث الخيل والحمير وعظم الميتة وذكر اشياء ثم قال واجزأ الاستنجاء بما ذكر مع الحرمة ان حصل الانقاء اه قوله ليس ابو عبيدة ذكره يعني ان ابا اسحق لايذكر هذه الرواية عن ابي عبيدة بن عبد الله ابن مسعود بل يذكره عن عبد الرحمن بن اسود عن ابيه عن عبد الله بن مسعود وقال الحافظ انما عدل ابو اسحق عن الرواية عن ابي عبيدة الى الرواية عن عبد الرحمن مع ان رواية ابي عبيدة اعلى له لكون ابي عبيدة لم يسمع من ابيه على الصحيح فتكون منقطعة بخلاف رواية عبد الرحمن فانها موصولة ورواية ابي عبيدة ذكرها الترمذي وغيره كذا في الفتح وفي تراجم الشاه ولي الله استدرك الترمذي على البخاري بمواضع منها هذا اه قلت بسطه الترمذي وقال وضع البخاري في صحيحه حديث زهير واصح شيء عندي حديث اسرائيل اي عن ابي اسحق عن ابي عبيدة عن ابن مسعود

صـ٢٧ باب الوضوء مرة مرة لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم الوضوء مرة مرة واثنين اثنين وثلاثا ثلاثا ترجم البخاري على كل منها مستقلا تنبيها على جواز كل منها وعلى ان التثليث درجة الكمال ولا كراهة في الاكتفاء باثنين او مرة قال الحافظ والحديث مجمل تقدم مفصلا في باب غسل الوجه باليدين اه

صـ٢٧ باب الوضوء مرتين قال الحافظ وحديث الباب مختصر من حديث مشهور في صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم كما سياتي بعد من حديث مالك وغيره لكن ليس فيه الغسل مرتين الا في اليدين الى المرفقين نعم روى النسائي من طريق سفيان بن عيينة في حديث عبد الله بن زيد التثنية في اليدين والرجلين ومسح الراس وتثليث غسل الوجه وعلى هذا فحق حديث عبد الله بن زيد ان يبوب له غسل بعض الاعضاء مرة وبعضها مرتين وبعضها ثلثا وقد روى ابوداؤد والترمذي من حديث ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرتين مرتين وهو شاهد قوي لرواية فليح هذه فيحتمل ان يكون حديثه هذا المجمل غير حديث مالك المبين لاختلاف مخرجهما اه مختصرا والى تعدد الرواية مال العيني اذ قال بعد ذكر الاعتراض المذكور عن صاحب التلويح قلت هذا الاعتراض غير وارد لانه لايمتنع تعدد القضية كيف والطريق الى عبد الله بن زيد مختلف اه

صـ٢٧ باب الوضوء ثلثا ثلثا وهذا الكمال في الوضوء ويكره الزيادة عليه وما في الحديث قوله فمضمض واستنثر مجمل سياتي مستقلا في باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة وسياتي الكلام هناك قوله ولكن عروة يحدث الخ قال الحافظ يعني ان شيخي ابن شهاب اختلفا في روايتهما له عن حمران عن عثمان فحدثه به عن عطاء على صفة وعروة على صفة وليس ذلك اختلافا وانما هما حديثان متغايران وقد رواهما معاذ بن عبد الرحمن الى آخر ما بسطه الحافظ زاد القسطلاني فاما صفة تحديث عطاء فتقدمت واما صفة تحديث عروة عنه فاشار اليها بقوله فلما توضأ عثمان عطف على محذوف تقديره عن حمران انه راى عثمان دعا بماء الى ان قال فغسل رجليه الى الكعبين فلما توضأ قال الحديث قوله لولا آية ما حدثتكموه الخ كتب شيخ المشائخ في تراجمه قاله رضي الله عنه لانه خاف ان لو سمع الناس بمثل هذه البشارة اجترؤا على المعاصي وقالوا يغفر الله لنا بهذا العمل اليسير ولنفعل ما نشاء وقال مالك رحمه الله في توجيه مثل هذا الكلام من عثمان انه قال ذلك لانه خاف ان الناس يستبعدونه فلا يقبلونه فيقعون في الانكار ويكذبون عثمان في رواية الحديث ويأثمون لكن الآية التي قدرها عروة لاتلصق بهذا التوجيه بل الآية التي اوردها عثمان على هذا التوجيه قوله ان الحسنات يذهبن السيئات فمعنى الكلام ان الحديث يؤيده النص من القرآن فلم يمكن لكم انكاره وان استبعدتموه مني لولا هذه الآية لما حدثتكموه خوفا عن طعنكم في الدين وانكاركم الحديث فافهم هذا المقام فانه مما زل فيه اقدام الشراح فخبطوا كثيرا والله الهادي واليه الرشاد اه قلت الحديث الذي اخرجه مالك في الموطا بلفظ لولا انه في كتاب الله الحديث وفيه قال مالك اراه يريد هذه الآية اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات وفي الاوجز قوله لولا انه كذا روى يحيى بالنون والضمير اي لولا ان معناه في كتاب الله موجود كما سياتي في آخر الحديث ما حدثتكموه اي هذا الحديث ابدا لئلا تتكلوا لكن لما كان معناه في كتاب الله موجودا كما سياتي فلا فائدة في ترك الرواية وردي

ابو مصعب وغيره بلفظ لولا آية بالياء والمد وهاء التانيث اي لولا آية في كتاب الله تتضمن معناه ما حدثتكموه قاله الباجي وقال الحافظ ان النون تصحيف من بعض الرواة الى آخر ما في الاوجز وفيه في تفسير مالك قال الباجي وعلى هذا التفسير تصح الروايتان بلفظ الياء والنون لكن في الصحيحين عن عروة ان المراد بالآية قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا الآية وهو راوي الحديث ورواه بالجزم فهو اولى بالقبول ولذا رجحه الحافظ والنووي وجماعة بخلاف الامام مالك فذكره بالظن والجزم اولى فيكون المعنى على تفسير عروة لولا آية تمنع من كتمان العلم ما حدثتكم به وعلى هذا الاتصح رواية النون اه واجاد حضرة الشيخ الكنگوهي على ما حكاه مولانا محمد حسن المكي في تقرير مسلم قوله ما حدثتكم لان حديثي هذا النسخة من الكيميا لا احب ان يطلع عليها كل احد وغرضه الترغيب في الحديث اه.

ص٢٥ **باب الاستنثار في الوضوء** هو طرح الماء الذي يستنشقه المتوضئ سواء كان باستعانة يده او بدونها وحكي عن مالك كراهة فعله بغير اليد لكونه يشبه فعل الدابة والمشهور عدم الكراهة كذا في الفتح ويشكل تقديم هذا الباب على المضمضة كما تقدم الكلام في باب التسمية الخ على ترتيب الابواب مفصلاً قال الحافظ كانه اشار الى الابتداء بتنظيف الباطن قبل الظاهر اه والاوجه عندي في تقديمه على المضمضة اشارة الى شدة تاكيده فوق المضمضة كما سيأتي في بابها مع ما فيه الاشارة الى عدم وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء قوله ذكره عثمان في الباب الذي قبله وعبد الله بن زيد في باب مسح الرأس كله وابن عباس في باب غسل الوجه من غرفة كذا في العيني قال الحافظ ليس في حديث ابن عباس المذكور الاستنثار بل فيه الاستنشاق فلعله اشار الى ما رواه ابو داؤد والحاكم من حديثه استنثروا مرتين بالغتين او ثلثا وتعقبه العيني بان في بعض نسخ البخاري استنثر موضع استنشق

ص٢٥ **باب الاستجمار وترا** استشكل ايضا ادخال هذا الباب في اثناء ابواب الوضوء واجيب بان ابواب الاستطابة لم تتميز في هذا الكتاب عن ابواب صفة الوضوء لتلازمهما ويحتمل ان يكون ممن دون المصنف كذا في الفتح وتقدم ايضا توجيه الحافظ وعندي ان من دأب المصنف في هذا الكتاب انه ان كان في حديث الباب فائدة خاصة ينبه عليها وهذا اصل معروف بباب في الباب كما تقدم في الاصل السادس من الاصول السبعين المتقدمة في الجزء الاول ولما كان في الحديث السابق الاستجمار وترا نبه عليها بباب مستقل واليه مال العيني وبه جزم الشيخ قدس سره في اللامع اذ قال هذا مثل ما تقدم قريبا فان رواية الباب المتقدم لما تضمنت زيادة فائدة من ايثار الاستجمار نبه على ذلك بزيادة باب اه وبسط الكلام على ذلك في هامشه وفيه ومع ما افاده الشيخ قدس سره لا يبعد عندي ان المصنف اشار بوصل هذا الباب الى الباب --- السابق الى اولوية الايتار في الاستنشاق لانه احق بالايتار منه مع اجتماعهما في كونهما ازالة القذر

ص٢٥ **باب غسل الرجلين** الخ كذا للاكثر وزاد ابو ذر ولا يمسح على القدمين قال العيني وجه المناسبة بين هذا الباب والذي قبله ما ذكرنا ان الباب الذي قبله كان تبعا للذي قبله فيكون هذا الباب في الحقيقة يتلو الباب الذي قبله والمناسبة بينهما ظاهرة لان كلا منهما مشتمل على حكم من احكام الوضوء اه قلت لم يندفع بعد اشكال ادخال هذا الباب بين بابي الاستنشاق والمضمضة والاوجه عندي ان المصنف اشار بذكر هذا الباب تلو الباب السابق ان المامور به لا يكفي فيه البدل من عند نفسه نظرا الى المعنى فانه كما لا يمكن ان يكون مسح القدمين بدلا عن غسلهما كذلك لا ينبغي ان يكون دلك الانف بثوب او اصبع وغير ذلك بدلا عن الاستنشاق والاستنثار نظرا الى معنى النظافة والنظر الدقيق ينادي بصوت جهوري ان المصنف نظر في ترتيب ابواب الوضوء كلها اشارات لطيفة جديرة بجودة طبعه ودقة نظره ولا شك انها احلى لنا واشهى من قبلة العذارى وهذا كله في ذكره هذا الباب ههنا واما غرض الترجمة فامران ظاهران احدهما الرد على الشيعة القائلين بجواز مسح القدم والثاني شرح الحديث الوارد فيه بلفظ ونمسح على ارجلنا وكذا الرد على ما في حديث اوس عند ابي داؤد وغيره من لفظ فتوضأ ومسح على نعليه وقدميه كذا في هامش اللامع وكتب الشيخ في اللامع بعد قوله ولا يمسح على القدمين لان المسح لو كان جائزا لما ورد عليه الوعيد بالنار لانه ليس في شئ من المسح شرط الاستيعاب فعلم ان الغسل هو الفرض اه

ص٢٨ **باب المضمضة** الخ اخرها عن الاستنثار وان كانت هي متقدمة في الفعل لانه لما كان الاستنثار موكدا حتى قال جمع بوجوبه لورود الامر به قدمه على المضمضة ولا يبعد ايضا ان يقال ان المصنف اشار بذكر الاجنبي بين المضمضة والاستنشاق الى ترجيح الفصل بينهما لا يقال هذا مخالف لما سيأتي من باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة من الوصل بينهما بغرفة لانه ترجم هناك بباب من فعل كذا وكذا وهذا صنيع عدم الجزم به كما في الاصل الثالث

ص٢٨ **باب غسل الاعقاب** الخ يشكل على المصنف ايرادها بعد المضمضة وكان حقها التقديم عليها ووصلها بباب غسل الرجلين وقال شيخ المشائخ في التراجم قصد بالباب الاول الرد على من زعم ان وظيفة الرجلين المسح دون الغسل وقصد بهذا الباب اثبات وجوب الاستيعاب في اعضاء الوضوء وذكر الاعقاب لكونه مذكورا في الحديث فافهم ذلك فانه قد عجز بعض الشراح عن الفرق بين البابين واتى بتوجيهات لا يليق ذكرها اه وانت خبير بان جواب شيخ المشائخ قدس سره يرد عليه اشكال التكرار لا تعلق له بذكر هذه الترجمة في هذا المحل والظاهر عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات ان الامام البخاري ذكر هذه الترجمة ههنا اشارة الى د... ة وهي انه كما ينبغي ان يهتم بغسل مؤخر المقدم حتى قال فيه صلى الله عليه وسلم ويل للاعقاب من النار هكذا ينبغي ان يهتم بمؤخر الفم في المضمضة بتحريك الماء في آخر الفم الا ان غسل الرجل لما كان فرضا فلا بد من العذاب في ترك مؤخره والمضمضة ليست بفرض فلا عقاب في ترك مؤخره وعلى هذا فذكره ههنا في غاية محله كذا في هامش اللامع قوله وكان ابن سيرين يريد ان دليل وجوب غسل الاعقاب يدل على وجوب الاستيعاب في كل ما يغسله من الاعضاء ولذا كان ابن سيرين ياخذ منه وجوب غسل موضع الخاتم قاله السندي قال العيني قال اصحابنا الحنفية تحريك الخاتم الضيق من سنن الوضوء لانه في معنى تخليل الاصابع فان كان واسعا لا يحتاج الى تحريك وبهذا التفصيل قال الشافعي واحمد وابن المنذر وهو قول ابن حبيب من المالكية كما في الباجي

ص٢٨ **باب غسل الرجلين في النعلين** الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انه لا بد من الغسل ولا يكتفى بالمسح على النعلين ثم المراد بقوله فيهما ادخال الرجلين في النعلين بعد غسلهما رطبتين او غسلهما وهما في النعلين اه وفي هامشه غرض الترجمة ظاهر وهو الرد على ما ورد في بعض الروايات من المسح على النعلين قال الحافظ اشار البخاري بذلك الى ما روي عن علي وغيره من الصحابة انهم مسحوا على نعالهم في الوضوء ثم صلوا الى ان قال ليس في الحديث الذي ذكره البخاري تصريح بذلك انما هو ماخوذ من قوله يتوضأ فيها لان الاصل في الوضوء هو الغسل ولان قوله فيها يدل على الغسل ولو اريد المسح لقال عليها اه ومناسبة ذكر هذا الباب ههنا عندي بوجهين الاول ظاهر وهو انه لما كان في السابق ذكر غسل الاعقاب بالشدة والاهتمام عقبه بذكر غسل الرجلين في النعلين مخافة ان تبقى لمعة في اعلى الرجل عند شراك النعل حيث يغسل الرجلان في النعلين هذا على الاحتمال الثاني في كلام الشيخ قدس سره من ان يغسلهما داخل النعلين ولا يخرجهما عند الغسل والوجه الثاني وهو دقيق ان المصنف نبه بذلك على ان الرجلين كما يخرجان من النعلين عند الغسل مع كونهما مشغولين بالنعل كذلك ينبغي ان يخرج ما في الفم عند المضمضة ولا يكون كون الفم مشغولا بشئ من نحو التنبول وغيره عذر الترك المضمضة فتامل فانه لطيف قال الحافظ وجه المناسبة ان المصنف ذكر غسل الرجلين في النعلين ردا على من قصر في سياق الحديث المذكور فاقتصر على النعلين اه ما في هامش اللامع

ص٢٨ **باب التيمن في الوضوء** الخ قال الحافظ لما كان لفظ التيمن مشتركا بين الابتداء باليمين وتعاطي الشئ باليمين والتبرك وقصد اليمين فبان بحديث ام عطية ان المراد بالتيمن في حديث عائشة الاول اه قلت ولعل المصنف ذكر هذا الباب ههنا لما ان الامور السابقة من غسل الوجه والمضمضة والاستنثار لم يكن في شئ منها الابتداء باليمين ولم يكن ذلك الا في اليدين والرجلين ولم يتعرض المصنف عن غسل اليدين ولم يترجم له بشئ فذكر هذا الباب متصلا بغسل الرجلين ولعله لم يتعرض عن اليدين لما انه لم ير فيها شيئا جديرا التنبيه البخاري الذي بصدد ذكر الدقائق والتيمن في الوضوء سنة اجماعا عند اهل السنة خلافا للشيعة اذ قالوا بوجوبه وغلط من حكى ذلك عن الشافعي واحمد كذا في الفتح وشئ من البسط في هامش اللامع

ص٢٩ **باب التماس الوضوء** الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان التيمم انما يصار اليه اذا لم يجد الماء بعد التماسه فوجب التفحص عنه ويدل عليه قوله فالتمسوا ماء اه وفي هامشه قال العيني وجه المناسبة بين البابين ما ياتي الا بالجر الثقيل وهو ان المذكور في الباب السابق طلب التيمن لاجل الوضوء والغسل وههنا طلب الماء لاجل الوضوء اه والاوجه عندي ان يقال ان الامام البخاري لما فرغ من بيان المغسولات في اعضاء الوضوء ولم يبق الا المسح ذكر بعدها احكام الماء الذي يحتاج اليه الغسل وقدم طلب الماء لان وجدانه مرتب على الطلب مع ما في وقت الطلب من الاختلاف قال ابن المنير اراد البخاري الاستدلال على انه لا يجب طلب الماء للتطهير قبل دخول الوقت لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم ينكر عليهم التاخير فدل على الجواز كذا في الفتح وكذا في العيني وزاد ذكر ابن بطال اجماع الامة على انه ان توضأ قبل الوقت فحسن ولا يجوز التيمم عند اهل الحجاز قبل دخول الوقت واجازه العراقيون اه وفي تراجم شيخ المشائخ قيل ان الحديث الذي اخرجه المؤلف في هذا الباب ليس له تعلق قوي بترجمة الباب بل هو اعلق بباب معجزاته صلى الله عليه وسلم ولو كان مذهب البخاري في هذه المسئلة مثل مذهب الشافعي من ان التماس الماء واجب آخر سوي الوضوء فاثبات هذا المطلب بهذا الحديث ايضا بعيد لانه حكاية فعله وليس فيه امر بالالتماس وعندي ان مقصود البخاري ان عادة الصحابة كان ذلك كانوا يلتمسون الماء ويتفحصون عنه ويفتشونه في مواضعه وكانوا لا يكتفون بعدم حضور الماء في جواز التيمم واظهار المعجزة ايضا انما هو لتكثير الماء وكان ذلك تحصيلا للماء وتفتيشا له فلو كان عدم الحضور كافيا لما اهتم الناس بالتماس الوضوء ولما فعل النبي صلى الله عليه وسلم ما فعل لعدم الاحتياج اه

ص٢٩ **باب الماء الذي يغسل به شعر الانسان** الخ لما ذكر في الباب السابق طلب الماء للوضوء استطرد الى ذكر احكام المياه من الطهارة والنجاسة الذي يطلب للوضوء هو الذي يجوز به الوضوء ولا يبعد ان المصنف ذكر هذا الباب لمناسبة الحديث السابق الذي فيه نبع الماء من يده الشريفة التي كانت عليها الشعور وقال السندي اعلم ان وضع هذا الباب اصالة لبيان حكم الماء الذي يغسل به شعر الانسان وحكم سور الكلاب ثم ذكر استطرادا حكم مر الكلاب اي اذا مرت الكلاب في المسجد فهل يحتاج الى غسل البقعة التي مرت فيها او لا وكذا ذكر حكم اكل الكلاب اي اذا اكلت الكلاب من الصيد فهل يؤكل بقية ذلك الصيد ام لا فالاضافة في اكلها من اضافة المصدر الى الفاعل فصار الباب موضوعا لبيان حكم اربعة اشياء ثم بعد ان فرغ من ذكر ادلة طهارة الماء الذي يغسل به شعر الانسان اراد ان يزيد في الترجمة حكم شئ خامس وهو الانا بانه يجب غسله سبعا ليصير الباب موضوعا لبيان حكم خمسة اشياء الا ان هذا الخامس لما صار بعيدا عن الباب اعاد له اسم الباب فقال باب اذا شرب الكلب الخ ثم ذكر ادلة ما بقي من الامور الخمسة هذا ما يتعلق بتحقيق الترجمة اه وقال صاحب الفيض ان المصنف رحمه الله ذكر فيها مسئلة الانجاس والآسار دون

مسئلة المیاه کما اختاره الحافظ الی آخر ما فیه وکتب الشیخ قدس سرہٗ فی اللامع لعله قصد بذلک انه طاہر ونحن نقول نعم الا انا امرنا بترک الانتفاع به اکراما له وکذا بسائر اجزائه فاما قول عطاء بجواز اتخاذ الخنوط والحبال فالغرض منه ان ذلک جائز نظرا الی طہارته وان کانت کراہة الانتفاع تمنعه والحاصل ان الاباحة والحرمة قد تکونان مبنیتین علی علتین متغائرتین مع وجودہما فی شیٔ واحد فیجوز الحکم بالحرمة او الاباحة عینا نظرا الی تلک العلة المبنیة علیہا احدہما فانہا تثبت فیه خلاف ما اثبتته تلک العلة وعلی ہذا فقد تطرق فی حکم شعر الانسان احتمالان اباحة الانتفاع باجزائه نظرا الی الطہارة وحرمته لما فیه من اہانته وقد امرنا باکرامه وقد ثبت ان الترجیح فیما اجتمع فیه المحرم والمبیح للمحرم فیکون الحکم فی الشعر ہو الحرمة وعلی ہذا یحمل قول عطاء فافہم اھ وبسط فی ہامشه اختلاف العلماء فی جواز الانتفاع بالشعور وفی تراجم شیخ المشائخ مذہب المؤلف فی ہذه المسئلة مثل مذہب ابی حنیفة من ان شعر الآدمی طاہر والماء الذی غسل فیه ایضا طاہر خلافا للشافعی واثبت بحدیثی الباب ذلک بالدلالة الالتزامیة وقول عطاء ایضا یفیده اھ قال الحافظ وجه الدلالة من الحدیث علی الترجمة ان الشعر طاہر والا لما حفظوه ولا تمنی عبیدة ان یکون عنده شعرة واحدة منه اھ قوله وسور الکلاب عطف علی الماء ای وباب سور الکلاب کذا فی الفتح وفی التراجم مذہب البخاری فی ذلک موافق لمذہب مالک من ان سورہا طاہر وامر الغسل سبعا تعبدی اھ

ص۲۹ س۱۴ **باب اذا شرب الکلب الخ** لیس ہذا فی نسخة الحافظ والروایات الآتیة داخلة فی الترجمة السابقة فلا یشکل ان المصنف ذکر فی الترجمة السابقة سور الکلاب ولم یات له بحدیث ولا بذکر حدیث تعقبل وتدبر ایضا لانه داخل فی الباب السابق وعلی وجود الباب کما فی نسختنا فلا اشکال ایضا لکونه بابا فی باب وہو اصل معروف مطرد کما تقدم فی الاصل السادس من اصول التراجم فی الجزء الاول قوله یغرف له به استدل بذلک المصنف علی طہارة سور الکلب ولا یتم الاستدلال الا بعد ثبوت ان شرع من قبلنا حجة لنا وانه لم ینسخ مع احتمال انه صبه فی شیٔ وسقاه او غسل خفه بعد ذلک او لم یلبسه بعد کذا فی الفتح وکتب الشیخ فی اللامع ولم یثبت ان النبی صلی الله علیه وسلم حین ذکر ذلک ذکر ان خفه تنجس بفعله ذلک وکذلک قوله فی الروایة الآتیة فتعقل فکل ولا شک انه یمسکه بفیه ولم یثبت انه ذکر تنجسه ولا ان یقطعه فیقذفه فکان تقریرا منه بطہارته والجواب انه استغنی بذکره قبل ذلک بغسل الاناء من ولوغ الکلب عن اعادته ومثل ذلک کثیر الا تری انه لم یذکر ہہنا ان لا یاکل روثه وبوله وسائر ما لا یجوز اکله من اجزائه وانما اکتفی علی قوله کل بل المذکور فی بعض الروایات کل ما امسک علیک فاورد فعل الاکل علی الحیوان باسره افکان ذلک امرا باکل کله فالجواب الجواب والخلاص الخلاص اھ وبسط الکلام فی ہامشه علی فقه الحدیث ومذاہب الائمة ص۲۹ س۲ قوله اذا ارسلت کلبک وجه الاستدلال انه علیه الصلوة والسلام امر باکله ولم یقیده بغسل موضع فمه ولا یتم الاستدلال لان الحدیث سیق لاباحة صیده ولا تعرض فیه للطہارة والنجاسة ... علیه انه لم یقل اغسل الدم اذا خرج من جرح نابه فوکله الی ما تقرر من وجوب غسل الدم فکذلک غسل ما یماسه فاه کذا فی الفتح

ص۲۹ س۲۲ **باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین** قال شیخ المشائخ فی التراجم مقصود الباب مرکب من الامرین الاول وجوب الوضوء مما خرج من السبیلین مع عموم ما خرج المعتاد وغیر المعتاد المنصوص فی القرآن وغیر المنصوص فیه الثابت بالحدیث والثانی عدم وجوب الوضوء من غیر ما خرج فاثبت ببعض ما ذکر فی الباب الاول وبعض آخر الثانی والشراح فی ہذا المقام یطبقون مذہب المؤلف رحمه الله علی مذہب الشافعی ویقولون معنی ترجمة الباب من لم یر الوضوء من الخارج الا بما خرج من المخرجین حتی یکون مس الذکر ومس النساء اللذان ہما ناقضان عند الشافعی باقیین فی النواقض عنده ایضا لکن التحقیق فی ہذا الباب ان مذہب البخاری فی ہذه المسئلة ورای مذہب الشافعی وکلامه علی ظاہره فلا یکون عنده فی مس الذکر ولمس النساء وضوء ویدل علی ذلک قوله وقال جابر بن عبد الله اذا ضحک الخ فتامل واثبت ببعض ما ذکر من الآثار فی تعالیق الباب الجزء الثانی من المدعی اھ والمناسبة عندی بما سبق ان المذکور فی السابق الانجاس الظاہرة الموجبة للنجاسة الحقیقیة فاورد بعده الانجاس الباطنة الموجبة للنجاسة الحکمیة قال العینی ان الباب السابق فی نفی النجاسة عن شعر الانسان وسور الکلب وہذا فی نفی الوضوء من غیر السبیلین اھ وکتب الشیخ فی اللامع والاستدلالات التی اثبت بہا المدعی غیر مثبتة لہا اما من لم یتعرض لغیر السبیلین فلان تخصیص شیٔ بشیٔ فی الذکر لا یدل علی نفی الحکم عن جمیع ما عداه وہذا ظاہر واما ما فیه تعرض للخارج من غیر السبیلین واثبات لعدم انتقاض الطہارة به فلان فیه احتمالا غیر ما فیه اثبات لمدعاہم واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فاما ان الضحک لا ینقض الوضوء فنحن متفقون بہم فیه وانما الناقض ہو القہقہة واما خلع الخف فنحن لا نقول بانتقاض وضوئه وانما الواجب علیه ان یغسل قدمیه وقول ابی ہریرة رض لا وضوء الا من حدث فہو یوافق المذہبین معا وانما الکلام فی تعیین الحدث ما ہو وان ارید بالحدث ما فسره ابو ہریرة رض فساء او ضراط لزم علیہم البول والبراز والمنی والمذی الی غیر ذلک اما قوله فنزفه الدم فرکع وسجد الخ فہو وارد علی المذہبین لما فیه من تنجس الثیاب ایضا مع انه یحتمل ان النبی صلی الله علیه وسلم امر بالاعادة الا ان الراوی ترک ذکره واما ما قال ما زال المسلمون یصلون فی جراحاتہم ففی الغیر السائلة او فی حالة کونہم معذورین وکذلک ما قال لیس فی الدم وضوء فی غیر السائلة واما اذا اخرج من البثور وبا بعصرہا فلانه مخرج لا خارج فلا ینتقض الوضوء وکذلک نقول فی البزاق انه کان الدم مغلوبا فیه فلا یلزم نقض الطہارة به واما قول الحسن وصاحبه لیس علیه الا غسل محاجمه فالمعنی بذلک انه لا یجب الغسل علیه بذلک وانما یکتفی فیه بغسل الموضع المتلطخ بالدم واما الوضوء فلا تعرض له فیه نفیا ولا اثباتا واما ما فیه من الروایات فحاصل استدلال المؤلف بہ ... لم یذکر فیہا غیر ما ذکر فنعلم ان الطہارة لا تنتقض بغیر المذکورات لان السکوت فی محل البیان بیان والجواب قد عرفت ان المفہوم لا یعتبر به اھ وبسط الکلام فی ہامشه فی تائید کلمات الشیخ اشد البسط ولا یبعد عندی ان الامام البخاری اشار بذلک الی اختلافہم فی علة الحدث ففی ہامش اللامع اختلفوا فی موجب الوضوء علی ثلاثة اقوال فقال قوم سببه وجوب خروج النجس من البدن فاوجبوا الوضوء فی کل خارج نجس من المخرج المعتاد وغیره وممن قال بذلک الامام ابو حنیفة واصحابه والثوری واحمد فاوجبوا الوضوء من الدم والرعاف والقیٔ وغیر ذلک وقال آخرون سببه الخروج من المخرج المعتاد فقالوا کل ما خرج من السبیلین ناقض للوضوء ای شیٔ خرج من دم او حصیٰ او غیر ذلک وممن قال بذلک الشافعی واصحابه وقال الآخرون منہم الامام مالک ان العبرة للخارج والمخرج معا فقالوا کل ما یخرج من السبیلین مما ہو معتاد خروجه کالبول والغائط ونحوہما یوجب الوضوء والا فلا اھ قوله وقال جابر اذا ضحک فی الصلوة الخ ہذا اجماع فی الضحک ونحن ایضا لا نخالفه وانما الخلاف فی القہقہة تفسد الوضوء عندنا وبه قال النخعی والحسن والثوری والاوزاعی قال العینی لنا فی ذلک احد عشر حدیثا مرفوعا منہا اربعة مرسلة وسبعة مسندة ثم ذکرہا وسبقه فی ذلک الزیلعی فی تخریج الہدایة قوله وقال الحسن ان اخذ من شعره الخ المسئلة الاولی اجماعیة والمخالف فی ذلک کان حمادا ومجاہدا وغیرہما اذ قالوا من قص اظفاره او جز شاربه یعید الوضوء ثم استقر الاجماع علی خلاف ذلک واما المسئلة الثانیة فقال الحسن وداؤد وغیرہما لا یعید الوضوء ولا یغسل رجلیه کما لو حلق راسه بعد المسح واظہر قولی احمد یعید الوضوء وہو احد قولی الشافعی وبه قال اسحٰق وقال ابو حنیفة یعید غسل قدمیه فقط وہو ارجح قولی الشافعی ومرجوح قولی احمد والخلاف مبنی علی وجوب الموالاة فی الوضوء وقال مالک ان غسل قدمیه بعد نزع الخف مکانه یجزئه وان اخره استانف الوضوء اھ قوله وقال ابو ہریرة رض لا وضوء الا من حدث الخ اما الاحداث المختلف فیہا بین العلماء کمس الذکر ولمس المرأة والقیٔ والحجامة فکان ابا ہریرة لا یری النقض بشیٔ منہا وعلیه مشی المصنف قاله الحافظ قوله وقال جابر الخ الدم والقیٔ الفاحش ینقضان عند احمد روایة واحدة وبه قلنا خلافا لمالک والشافعی قوله وبزق ابن ابی اوفی دما وتقدم قریبا ما کتبه الشیخ فی اللامع وفی ہامشه ان الدم ناقض عند احمد ایضا کما قلنا وحملوا ہذه الآثار کلہا علی غیر الفاحش وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی قوله بزق قلنا کان بزاقه مصفرا لا محمرا والمصفر لیس بناقض عندنا ایضا اوہو مذہبه اھ قوله وقال ابن عمر والحسن الخ تقدم ما کتب الشیخ من ان المراد لا یجب علیه الغسل بذلک واما الوضوء فلا تعرض له فیه اھ ومبنی ما افاده الشیخ ان بعض الصحابة اوجبوا علیه الغسل کما حکاه العینی کما فی ہامش اللامع ص۳۰ س۱۱ قوله ولم یقل عندر ویحیی الخ کتب الشیخ فی اللامع اختلفوا فی معنی ہذه العبارة فقال بعضہم معناہا انه لم یقل لفظة الوضوء واکتفی بقوله علیک وقیل بل لم یقل علیک ایضا لانہما معا جملة واحدة ونفی المؤلف لفظ الوضوء نفی للفظة علیک ایضا وایا ما کان فالحاصل ان النبی صلی الله علیه وسلم تکلم ہہنا بما علم منه نفی الغسل وذکر فی ہامشه الکلام علی ہذین المعنیین وفیه ان الاول مختار الکرمانی وغیره والثانی مختار الحافظ

ص۳۰ س۱۲ **باب الرجل یوضئ صاحبه** الاوجه عندی ان ہذا الباب من قبیل باب فی باب کما ہو الاصل المعروف من اصول التراجم وہو الاصل السادس والغرض من ہذا الباب نقض الوضوء من الغائط ولما کانت فی الحدیث مسئلة مہمة وہی مسئلة الاستعانة فی الوضوء نبه علیہا بالترجمة وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان النہی الوارد فی الاستعانة فیه وفی غیره من القربات لیس للتحریم اھ وبسط الکلام فی ہامشه علی اختلاف العلماء فی مسئلة الاستعانة وہی علی ثلثة اقسام احدہا ان یستعین فی احضار الماء ولا کراہة فیه والثانی ان یستعین فی غسل الاعضاء فہذا مکروه الا لحاجة والثالث ان یصب علیه فہذا الاولی ترکه وہل یسمی مکروہا فیه قولان الی آخر ما فیه ومن اطلق الکراہة حمل فعله صلی الله علیه وسلم علی بیان الجواز وبسط شراح البخاری کلہم لا سیما العلامة العینی فی الجواز والکراہة والتفصیل فیہما

ص۳۰ س۱۷ **باب قراءة القرآن بعد الحدث وغیره** قال الکرمانی قوله وغیره ای غیر القرآن من السلام وسائر الاذکار اھ وقال الحافظ وغیره ای من مظان الحدث وتعقبہما العینی بانه لا وجه لمظان الحدث لانه اما حدث فیدخل فیه واما غیر حدث فلا مدخل له فی الباب وبانه اذا جاز قراءة القرآن فغیره من الاذکار جائز بالطریق الاولی وتبعه القسطلانی واختار مختار العینی وتعقب علی قول الحافظ والکرمانی ویمکن عندی توجیه کلام الحافظ بان المراد من مظان الحدث النوم للحدیث الوارد فی الباب ثم جواز قراءة القرآن محدثا مجمع علیه عند الائمة الاربعة وجمہور العلماء خلافا لمن شذ من بعض السلف کما فی الاوجز کذا فی ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع قوله باب قراءة القرآن الخ یعنی بذلک انه ذکر ولا یجب تقدیم الوضوء له وان کان الوضوء افضل والحمام یدخله المتطہر ومن لیس علی وضوء فلما قال منصور وابراہیم بجواز القراءة فیه علم انه لا یشترط لہا الطہارة وکذلک کتب الرسالة لا تخلو عن ذکر الله وآیة من القرآن کالبسملة فلما جاز کتابتہا جاز التلفظ به وکذلک التسلیم علیہم وہو ذکر یستدعی جواز الذکر علی غیر وضوء لانہم لما سلم المسلم علیہم یردون علیه لا محالة وہم علی غیر طہارة فعلم جواز ذکر الله تعالی علی غیر وضوء لان السلام ذکر وکذلک لاستدلال بالروایة فانه صلی الله علیه وسلم قرأ الآیات قبل ان یتوضأ ونوم الانبیاء وان لم یکن ناقضا الا ان اللیلة لا تخلو عن شیٔ من الملاعبة المورثة خروج المذی والبول والتخلی الی غیر ذلک وایضا فان ابن عباس فعل مثله وکان علی غیر طہارة فامکن الاحتجاج بفعله عنده صلی الله علیه وسلم اھ وفی تراجم شیخ المشائخ استدلال المؤلف بحدیث

الباب على جواز القرأة للمحدث باعتبار انه صلى الله عليه وسلم استيقظ بعد نوم طويل ومضى عليه زمان طويل فالغالب الاكثر فى مثل هذا تخلل حدث من ريح او غيره وليس هذا استدلالا بنقض النوم كما وهم اهـ وبسط الكلام فى هامش اللامع اشد البسط فى شرح كلام الشيخ قدس سره وبيان اختلاف العلماء فى ذلك الفروع ولا يذهب عليك ان الحافظ حمل كلام البخارى على الحدث الاصغر وتبعه القسطلانى وتعقبه العلامة العينى اذ قال قوله بعد الحدث قال بعضهم اى الحدث الاصغر قلت الحدث اعم من الاصغر والاكبر وقرأة القران تجوز بعد الاصغر دون الاكبر وكان هذا القائل انما خصص الحدث بالاصغر نظرا الى ان البخارى تعرض ههنا الى حكم قراة القران بعد الحدث الاصغر دون الاكبر ولكن جرت عادته انه يبوب الباب بترجمة ثم يذكر فيه جزء مما يشتمل عليه تلك الترجمة وههنا كذلك اهـ وقال صاحب الفيض لم يفصح المصنف بان المراد منه الاصغر او الاكبر وعلم من الخارج انها جائزة عنده بعد الحدث الاكبر اهـ وجواز قراة القران للمحدث اجماعى كما تقدم وفى هامش على البذل عن العلامة الشعرانى ان قراة القران للجنب حرمها الشافعى واحمد مطلقا وابو حنيفة آية تامة واباح مادونها واباح الامام مالك آية او آيتين واباح داؤد الظاهرى القرأة مطلقا وبسط الكلام فى هامش اللامع على اختلاف العلماء فى قراة الجنب والحائض فى باب تقضى الحائض المناسك كلها من كتاب الحيض وفيه مذهب داؤد ومن وافقهم جواز القرأة للجنب والحائض مطلقا قال الموفق لا يقرأ القرآن جنب ولا حائض وروى الكراهة عن الشافعى واصحاب الرأى وحكى عن مالك القرأة للحائض دون الجنب لان ايامها تطول فان منعناها نسيت الى آخر ما بسطه وفى المنهل وقال مالك فى الجنب يقرأ الاية ونحوها وقد حكى عنه انه قال تقرأ الحائض ولا يقرأ الجنب اهـ واختلفوا فى جواز قراة القران فى الحمام ففى هامش اللامع عن ابى حنيفة يكره وعن محمد بن الحسن لايكره وبه قال مالك وانما كره ابو حنيفة لان حكم الحمام حكم بيت الخلاء لانه موضع النجاسة وعند الشافعية روايتان وعند احمد خلاف الاولى فاستحب صيانة القران عن الحمام اهـ

ص ٣١ **باب من لم يتوضأ الا من الغشى المثقل** كتب الشيخ فى اللامع دلالة الرواية على هذا المعنى ظاهرة فان اسماء لم تتوضأ مع عروض الغشى لها فعلم ان كل غشى ليس بناقض والناقض منه مالم يبق بعده علم بحاله مطلقا اهـ وفى هامشه قال الحافظ اشار المصنف بذلك الى الرد على من اوجب الوضوء من الغشى مطلقا وكونها كانت تتولى صب الماء عليها يدل على ان حواسها كانت مدركة وذلك لا ينقض الوضوء ومحل الاستدلال بفعلها من جهة انها كانت تصلى خلفه صلى الله عليه وسلم وكان يرى الذى خلفه وهو فى الصلوة ولم ينقل انه انكر عليها اهـ قال النووى لا ينقض ما دام العقل باقيا وقال القسطلانى ينقض اذا زال العقل بالاجماع وقال ابن بطال الغشى مرض يعرض من طول التعب وهو ضرب من الاغماء الا انه دونه وانما صبت اسماء على رأسها مدافعة له ولو كان شديدا كان كالاغماء وهو ينقض الوضوء اجماعا قال الموفق زوال العقل على ضربين نوم وغير نوم اما غير النوم وهو الجنون والاغماء والسكر وما اشبهه فينقض الوضوء يسيره وكثيره اجماعا قال ابن المنذر اجمع العلماء على وجوب الوضوء على المغمى عليه اهـ ويشكل ان ظاهر كلام البخارى التفريق بين المثقل وغيره وهو ظاهر كلام العينى وصاحب الفيض وتقرير الشيخ الگنگوهى وما يظهر من كلام الفقهاء من الشامى واصحاب المتون نقض الوضوء منه مطلقا بل صرح فى الفتاوى الهندية (عالمگيريه) بالاطلاق فتأمل اللهم الا ان يقال ان صاحب الهداية وغيرها وان صرحوا بان الاغماء حدث فى الاحوال كلها لكن المراد بالاحوال فى كلامهم القيام والقعود وغيرهما كما فى العناية لا الكثير المزيل للعقل والقليل غير المزيل له وكانهم اخرجوا بهذا القيد النوم فانه حدث ايضا لكن لا فى الاحوال كلها بل فى بعض الاحوال وهى التى يكون فيها النوم مستندا او مضطجعا على ما ذكروا والتفريق هو الظاهر من تعليل الاصحاب بانه فوق النوم فى الاسترخاء لان النائم يتنبه بالتنبيه دون المغمى عليه وهو الذى اراده البخارى استدلالا بان اسماء رض صبت على رأسها الماء وقد تجلاها الغشى وهى تصلى والنبى صلى الله عليه وسلم كان يرى فى صلوته خلف ظهره فهو اطلع على ذلك وقد وقع التصريح به فى القدورى وغيره حيث قال فى نواقض الوضوء والغلبة على العقل بالاغماء والجنون فاعتبر الغلبة دون غيرها وقد صرح الاصحاب بان الغشى فى حكم الاغماء فاذا يعتبر فيه الغلبة ايضا

ص ٣١ **باب مسح الرأس كله** قلت لما فرغ المصنف من ذكر ابواب المياه والنواقض التى ذكرها استطرادا وتبعا لباب بباب كما تقدم رجع الى تكميل الوضوء مع ان فى ذكره ههنا لطيفة وهى دفع توهم يمكن ان ينشأ من الحديث السابق من قولها اصب فوق راسى ماء ان الغسل والمسح سيان فى الرأس فتأمل ولما اراد تكميل الوضوء اعاد ذكر غسل الرجلين رعاية للترتيب وذكر فيه الكعبين لئلا يبقى التكرار كذا فى هامش اللامع وكتب الشيخ فى اللامع باب مسح الراس كله يعنى ان الآية مطلقة فاثبات الفرضية فى البعض دون البعض ترجيح من غير موجب له وقد ثبت مسحه صلى الله عليه وسلم كله والجواب معلوم ولا يضر مسحه صلى الله عليه وسلم كل الرأس على سبيل السنية وانما ضرنا لو ثبت انه لم يمسح الناصية وما دون الكل ابدا وقد ثبت فسقط الفرضية نعم تثبت سنية الكل وهى غير منكرة وبسط الكلام على كلام الشيخ فى هامش اللامع وفيه قال الحافظ وموضع الاستدلال من الحديث والآية ان لفظ الآية مجمل لانه يحتمل ان يراد منها مسح الكل على ان الباء زائدة او مسح البعض على انها تبعيضية فتبين بفعل النبى صلى الله عليه وسلم ان المراد الاول اهـ وفى الاوجز مسح جميع الرأس مستحب باتفاق العلماء واما مقدار المفروض فمختلف جدا ذكر العينى فيه ثلثة عشر قولا والمعروف منها ان الاستيعاب فرض عند مالك وبعض الرأس عند الشافعى وهما روايتان لاحمد ومقدار الناصية عندنا الحنفية وقال الموفق الظاهر عن احمد وجوب الاستيعاب فى حق الرجل وان المرأة يجزيها مسح مقدم الراس اهـ مختصرا من هامش اللامع ص ٣١ قوله فاقبل بهما وادبر اختلف فى معناه على اقوال ذكرت فى الكوكب والاوجز والبذل وهامش على البذل والاوجه عندى فى معناه ان الواو لمطلق الجمع للرواية الآتية قريبا فى باب الوضوء من التور عن عبد الله بن زيد بنفسه بلفظ ادبر بيديه واقبل

ص ٣١ **باب غسل الرجلين** هذا الباب فى محله لكونه بعد مسح الرأس فى اختتام الوضوء وفيه ان الامام البخارى لم يراع الترتيب على ما عليه الشراح حتى يحتاج اليه ههنا وعندى فى ذكر هذا الباب فى هذا الموضع نكتة لطيفة ايضا وهى ان المؤلف ذكره تائيدا لما سبق من مسح الرأس كله فان الرجل اذا يغسل الى الكعبين ويستوعبه الغسل فاى وجه ان لا يستوعب المسح الرأس كله والنظر الدقيق يومى ان الامام اشار بذلك الى مسح الاذنين فان الاذنين من الرأس كالكعبين للرجل

ص ٣١ **باب استعمال فضل وضوء الناس** الخ اختلفت الشراح فى المراد بالفضل هل هو الباقى فى الاناء او المتقاطر من الاعضاء اى الماء المستعمل وذكر الكرمانى الاحتمالين ورجح الثانى والحافظ الاول وقال السندى اراد بالفضل ما يعم الباقى فى الظرف والمتقاطر من الاعضاء والاوجه عندى ان الفضل لما كان محتملا للمعنيين نبه عليه المصنف بالبابين والاوجه عندى انه اشار بالباب الاول الى الماء المتقاطر اى المستعمل كما هو ظاهر الروايات الواردة فى هذا الباب لاسيما رواية قصة الحديبية واشار بالباب الثانى بلا ترجمة الى المعنى الثانى اى الباقى فى الظرف وكتب الشيخ فى اللامع قوله باب استعمال فضل الخ واستدلاله هذا مبنى على عدم الفصل بين الطاهر والطهور وبينهما فرق لا يخفى والذى يثبت بالرواية طهارة الماء المستعمل وهو مسلم واما الرواية الثانية فلم تقم فيها قرينة حتى يلزم زوال الماء عن صفته والكلام فيه فكانه لم يفرق بين الغسل لاجل قربة وبينه بدونها وكذلك الرابعة لاتثبت الا جواز شربه وهو مسلم والحاصل ان النزاع فى طهورية الماء الذى اقيمت به قربة والذى اثبتوه بالروايات اعم من ذلك فلا يفيد اهـ وكلام الشيخ قدس سره مبنى على اختلافهم فى حكم الماء المستعمل وبسط الكلام على ذلك فى هامش اللامع والجملة ان فيه عن الامام ابى حنيفة ثلاث روايات الاولى طاهر لا طهور وهو رواية محمد عنه وهو قوله وقول الشافعى فى الجديد وظاهر مذهب احمد كما فى المغنى واحدى الروايتين عن مالك وهو المفتى به عند الحنفية والثانية نجس نجاسة خفيفة وهى رواية ابى يوسف عنه والثالثة نجس نجاسة غليظة وهى رواية الحسن عنه وعن احمد انه طاهر ومطهر وبه قال اهل الظاهر ورواية عن مالك والشافعى اهـ ملخصا من هامش اللامع وفى هامش على البذل عن ابن رسلان ان مذهب مالك انه طاهر ومطهر وفى المنهل قال مالك انه طاهر مطهر وحكى مولانا حسين على اللاهورى فى تقريره عن شيخه الگنگوهى قدس سره المذهب عندنا ان الماء المستعمل طاهر غير طهور اما الطهارة فللحديثين الآتيين واما عدم طهوريته فمن ما يعلم من عدم امره صلى الله عليه وسلم ان يتوضأ بالوضوء الذى وضئ به مع عدم الماء فى حالات السفر واما الماء المستعمل القليل اذا اختلط بالماء الآخر فيتوضأ لطهارته ومغلوبيته وغايته يدل امر جريرا اهله اهـ

ص ٣١ **باب** (بلا ترجمة) وهذا معلوم ان الباب بلا ترجمة كالفصل من الباب السابق كما تقدم فى الجزء الاول فى الاصل العشرين من اصول التراجم وفى هامش اللامع ان حديث السائب هذا ذكر عليه فى رواية المستملى فقط لفظ الباب ولم يذكره الباقون وان لم يكن هناك باب فلا اشكال وان كان هناك باب فالاوجه عندى كما تقدم فى الباب السابق ان فضل الماء يتناول النوعين المتساقط من الاعضاء وهو الماء المستعمل والباقى فى الظرف فالامام البخارى اشار بالباب الاول الى النوع الاول من الفضل وبهذا الباب الى النوع الثانى يعنى الى الباقى فى الاناء واجاد المصنف عندى بذكر باب المضمضة فانه ادل على جواز استعمال الماء المستعمل الذى اراد المصنف اثباته ولذا ذكره بعد هذا عندى اهـ ما فى هامش اللامع وفى تقرير مولانا حسين على اورد هذا الباب لان قوله شربت من وضوئه يحتمل ان يكون المراد به الباقى بعد الوضوء فيكون هذا الباب مغايرا بالباب السابق وان يكون المراد المستعمل فيكون موافقا للسابق لكن فيه فائدة اخرى وهى بيان الخاتم اهـ قوله ذهبت بى خالتى قال الحافظ فى المناقب لم اقف على اسمها واما امه فاسمها علية بنت شريح اخت مخرمة بن شريح اهـ (تنبيه) هذا الباب ذكره شيخ الهند فى الجدول الرابع ورقم عليه نقطتين وقد تقدم انه اشارة الى انه حذف الترجمة لكون الحديث الذى فيه يتعلق بالباب السابق

ص ٣١ **باب من مضمض** الخ اجاد المصنف عندى بذكر هذا الباب ههنا لانه ادل على جواز استعمال الماء المستعمل الذى اراد المصنف اثباته لان الاستنشاق يكون بفضل المضمضة ولذا ذكره ههنا عندى وتبويبه بلفظ من قال كذا اشارة الى ان المصنف لم يجزم بذلك كما تقدم فى الاصل الثالث من اصول التراجم والمسئلة خلافية معروفة بسطت فى المطولات وللشافعى فيه خمسة اوجه منها كونهما بست غرفات حكاه الترمذى عن الامام الشافعى وهو السنة عندنا الحنفية وهو مسلك المالكية كما فى الاوجز واختلفت الروايات عن الحنابلة كما حكاها العينى فى شرح البخارى وظاهر كلام الموفق ان المرجح عند الامام احمد كونهما بغرفة واحدة

ص ٣٢ **باب مسح الرأس مرة** والغرض من الترجمة عندى الاشارة الى الرد على الشافعية حيث قالوا بتثليث المسح خلافا للجمهور ومنهم الائمة الثلاثة اذ قالوا بتوحيد المسح وخلافا لابن سيرين اذ قال بالمسح مرتين مرة للفرض ومرة للسنة كذا فى هامش على البذل وبسط الشيخ الكلام على الدلائل فى البذل وفيه قال الحافظ ويحمل ما ورد من الاحاديث فى تثليث المسح ان صحت على ارادة الاستيعاب بالمسح

لانها مسحات مستقلة بجميع الرأس جمعاً بين الادلة والاوجه عند هذا العبد الضعيف في توجيه روايات التثليث ما في ابي داؤد من حديث الربيع بنت معوذ ولفظه فمسح الرأس كله من قرن الشعر كل ناحية لمنصب الشعر لا يحرك الشعر عن هيئته ولا يبعد عندي ان المؤلف رحمه الله اشار بالترجمة ايضا الى طهارة الماء المستعمل فانه اذا بدء المسح ثم امر اليدين يكون الباقي على الكف من البلل ماء مستعملاً

ص٣٢ باب وضوء الرجل مع امرأته هذا الجزء من الترجمة كالشرح للاحاديث الواردة في وضوء الرجال والنساء معاً بان المراد بالنساء نساءهم لا مطلقا فلا حاجة لحملها على ما قبل الحجاب ونحو ذلك من التاويلات وقوله وفضل وضوء المرأة قال العيني بالجر عطفا على قوله وضوء الرجل اهـ اشارة الى مسئلة خلافية شهيرة فقد قال النووي اما تطهر الرجل والمرأة من اناء واحد فهو جائز باجماع المسلمين وكذا تطهر المرأة بفضل الرجل جائز اجماعا واما تطهر الرجل بفضلها فذهب جمهور الصحابة والتابعين والائمة الثلاثة الى جوازه سواء خلت به او لم تخل وقال احمد وداؤد لا يجوز اذا خلت به كذا في هامش اللامع وما حكى من الخلاف في المسئلتين اللتين حكى النووي فيهما الاجماع فشاذ قوله وتوضأ عمر رض بالحميم الخ قال الحافظ والظاهر ان اهله وامرأته كانت تتوضأ بفضله او معه فناسب الباب اهـ وتعقبه العيني اشد التعقب بقوله اين الظهور وكذا انكر القسطلاني مناسبة هذين الاثرين وقال في رواية ابن عساكر حذف الاثران وهو اولى وفي اللامع ودلالته على الترجمة لان عمر لما لم يسأل انها هل مسته بالقاء اليد فيه كما هو العادة في ان الناس يلقون اصابعهم في الماء على النار يريدون بذلك مقدار حرارته فلما لم يستفسره عمر علم ان الحكم لا يتفاوت دون ذلك وكذلك الكلام في وضوءه من بيت النصرانية فانه لم يسأل هل مسته ام لا وهل القت يدها فيه ام لا فعلم انه لا تفاوت فيهما اهـ قال الحافظ ومن عادة البخاري التمسك بنحو ذلك عند عدم الاستفصال اهـ وما افاده الشيخ قدس سره بقوله كما هو العادة في ان الناس يلقون اصابعهم الخ هو اصل معروف من اصول التراجم للبخاري وهو الاصل التاسع والاربعون وما افاده الحافظ من عدم الاستفصال قال ومن عادة البخاري الخ وهو اصل مستقل مزيد على الاصول السبعين المذكورة في الجزء الاول فهو الاصل الحادي والسبعون ثم لا يذهب عليك ان نسخ البخاري مختلفة في ذكر الواو وعدمها في لفظ من بيت النصرانية وكلام الشيخ المذكور قبل مبني على وجوده ولذا ذكر في كلامه مسئلتين مختلفتين وهو المرجح عند الحافظ والبسط في هامش اللامع وفيه ايضا قال القسطلاني لا خلاف في استعمال سؤر النصرانية لانه طاهر خلافا لاحمد واسحق واهل الظاهر واختلف قول مالك في الكراهة وعدمه اهـ

ص٣٢ باب صب الوضوء على المغمى عليه يحتمل ان يكون المراد بعض الماء الذي توضأ به او مما بقي منه والاول المراد فللمصنف في الاعتصام ثم صب وضوءه علي كذا في الفتح والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان المراد الباقي في الاناء وما ذكر الحافظ من حديث الاعتصام لا يؤيد مختاره بل لفظه منه ايضا ما اخترت ولا يظهر لمختار الحافظ غرض خاص للترجمة لان مسئلة طهارة المستعمل تقدمت في الباب السابق فالاوجه عندي في غرض الترجمة انه اشار الى فضل ماء الوضوء الباقي في الاناء فانه اثر في افاقة المغمى عليه ولذا قالت العلماء بجواز شربه قائما واستثناءه من كراهة الشرب قائما قوله انما يرثني كلالة وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي اللفظ مشترك بين المورث الذي ليس له ولد ولا والد وبين الوارث الذي لا والد له ولا ولد وبسط الاقوال في تفسير الكلالة في التفسير من هامش اللامع

ص٣٢ باب الغسل والوضوء في المخضب الخ كتب الشيخ في اللامع وكلمة في دالة على كونها ظروفاً لفعله سواء كان يجلس فيه كما فعله النبي صلى الله عليه وسلم او بحيث يقطر غسالته فان ذلك نوع من الوضوء فيه فانك اذا توضأت في حوض بحيث يقطر الغسالة فيه فانك تقول حينئذ توضأت في الحوض واما الوضوء من المخضب والقدح فانه لا يصدق الا اذا كنت تأخذ الماء منه ثم تغسل العضو بحيث لا يعوده الى الظرف ثانيا وذلك لما في كلمة من من معنى الابتداء وعلى هذا فلا تكرار في الترجمة كما يتوهم فافهم واغتنم ولكنه مفتقر الى مزيد تدبر لما ان بعض الفاظ الروايات آب عن ذلك وفي هامشه قال الحافظ المخضب بكسر الميم وسكون الخاء وفتح الضاد المشهور انه الاناء الذي يغسل فيه الثياب من اي جنس كان وقد يطلق على الاناء صغيرا او كبيرا والقدح اكثر ما يكون من الخشب مع ضيق فمه وعطف الخشب على الحجارة ليس من عطف العام على الخاص بل بينهما عموم وخصوص من وجه اهـ وفي الكرماني قال ابن بطال فائدة هذا الباب ان الاواني كلها من جواهر الارض ونباتها طاهرة اذا لم يكن فيها نجاسة اهـ مختصرا من هامش اللامع وما افاده الشيخ من قوله فلا تكرار في الترجمة اوضحه في هامش اللامع اذ فيه لله در الشيخ ما اجاد في دفع توهم التكرار في هذه الترجمة الآتية من قوله باب الوضوء من التور لان غرض الباب الاول لما كان بيان طهارة الاواني لم تبق فاقة الى ذكر الباب الآتي ويقوى الاشكال ما قال العيني في الباب الاول وقد وقع في بعض النسخ بعد قوله والحجارة والتور بفتح المثناة الفوقية قال الجوهري هو اناء يشرب فيه زاد المطرزي صغير وفي تقرير المكي قوله في الحديث تور من صفر فيه تجريد فان التور يكون من الحجارة اهـ قلت فاذا كان ذكر التور في الباب الاول ايضا فلا يمكن التوقي عن التكرار الا بما افاده الشيخ وعلى هذا فيندفع الاشكال الآخر عندي ايضا وهو ذكر حديث انس في البابين معا فيؤول بان ذكره في الباب الاول باعتبار ادخاله صلى الله عليه وسلم يده الشريفة فيه وذكره في الباب الثاني باعتبار توضؤ الصحابة رضي الله عنهم اجمعين فتأمل وتشكر ولا يشكل ان

مجرداً وقال اليد في القدح لا يطلق عليه الوضوء في القدح لان الامام البخاري لم يفرق بين الاستعمال لاجل القربة وغيرها كما تقدم قريبا في كلام الشيخ في باب استعمال وضوء الناس ولذلك ذكر حديث ابي موسى في الباب المذكور وفي هذا الباب الذي نحن بصدده وهذا واضح وعلى هذا فلا يشكل بذكر حديث ابي موسى في البابين ويدفع به ما قال القسطلاني تبعاً للكرماني ان حديث ابي موسى المذكور في الباب لا مناسبة له بالترجمة وكذا ما قال السندهي اما حديث ابي موسى فلم يكن هناك وضوء اصلاً بل هو استعمال في اعضاء الوضوء لا على وجه التوضي اهـ ص٣٢ قوله عن ابي موسى قال القسطلاني تبعا للكرماني لا مناسبة له بالباب وسكت الحافظ ولم يجد العيني مخلصاً الا بقوله ومناسبته ظاهرة وتقدم الكلام على هذه الرواية اجمالا في كلام اللامع وهامشه في ذيل ترجمة الباب ص٣٢ قوله عبد الله بن زيد الخ مناسبته ظاهرة لما تقدم قريبا في باب غسل الرجلين الى الكعبين بلفظ فدعا بتور من ماء فتوضأ لهم وضوء النبي صلى الله عليه وسلم فاكفأ على يديه من التور فغسل يديه ثلاثا ثم ادخل يده في التور فمضمض الحديث وتقدم ايضا قريبا في باب مسح الرأس مرة

ص٣٢ باب الوضوء من التور بفتح المثناة شبه الطست وقيل هو الطست وفي حديث المعراج اتى بطست من ذهب فيه تور من ماء وهو يقتضي المغايرة ويحتمل الترادف فان الطست اكبر من التور كذا في الفتح وتقدم الفرق بين هذه الترجمة والسابقة في الباب السابق وقد يقال انه ترجم بهذا الباب لمزيد الاهتمام لانه ورد في بعض طرق حديث الباب ان التور كان من صفر كما تقدم في الباب السابق وقد روي عن ابن عمر انه كره الصفر في الوضوء والنحاس والرصاص وما اشبه ذلك فكان المصنف اشار الى الرد عليه والله اعلم ص٣٣ قوله بقدح رحراح بمهملات الاولى مفتوحة بعدها ساكنة اي متسع الفم قال الخطابي الرحراح الاناء الواسع الصحن القريب القعر قلت وهذه الصفة شبيهة بالطست وبهذا يظهر مناسبة هذا الحديث بالترجمة قاله الحافظ

ص٣٣ باب الوضوء بالمد قال الحافظ في آخر الباب السابق واستدل الشافعي بهذا الحديث على رد قول من قال من اصحاب الرأي ان الوضوء مقدر بقدر من الماء معين ووجه الدلالة ان الصحابة اغترفوا من ذلك القدح من غير تقدير لان الماء النابع لم يكن قدره معلوماً لهم فدل على عدم التقدير وبهذا يظهر مناسبة تعقيب المصنف هذا الحديث بباب الوضوء بالمد اهـ ولم يحصل بعد ما افاده الحافظ لان ما حكي من مسلك اصحاب الرأي ان الوضوء مقدر بقدر معين من الماء ليس بصحيح ففي الاوجز قال القاري ثم الاجماع على انه لا يشترط قدر معين في ماء الوضوء والغسل ولكن يسن ان لا ينقص ماء الوضوء عن مد وماء الغسل عن صاع تقريبا انتهى وعده صاحب الدر المختار من سنن الغسل نقل ابن عابدين عن الحلية نقل غير واحد اجماع المسلمين على ان ما يجزئ في الوضوء والغسل غير مقدر بمقدار وما في ظاهر الرواية من ان ادنى ما يكفي في الغسل صاع وفي الوضوء مد للحديث المتفق عليه ليس بلازم بل هو بيان ادنى القدر المسنون قال في البحر حتى ان من اسبغ بدون ذلك اجزأه اهـ قلت وكذلك في غيرها من كتب الحنفية فنسبة الخلاف فيه الى الحنفية لا يصح وفي الاوجز ايضا ان الباجي حكى الاختلاف عن الشيخ ابي اسحاق دون ابي حنيفة وهو الصواب فان مقدار الماء عندنا من السنن كما تقدم ثم لا يذهب عليك ان مؤدى الاحاديث الواردة في هذا المعنى كلها عند الجمهور بيان مقدار الماء لكن في الاوجز قال الباجي قوله كان يغتسل من اناء يحتمل معنيين احدهما انه يغتسل من هذا الاناء وان استعمل اليسير من مائه كله او اكثر منه فيتناول ذلك اباحة الوضوء بذلك الاناء والثاني انه يستعمل في غسله ملء ذلك الاناء فيقصد به الاخبار عن مقدار الماء قلت فيكون الحديث على الاحتمال الاول من بيان ظروف الوضوء والغسل لا من باب مقدار الماء لهما لكن لفظ ابي عبيد في كتاب الاموال برواية صفية عن عائشة بلفظ يتوضأ بقدر الماء ويغتسل بقدر الصاع يؤيد المعنى الثاني وكذلك لفظ مجاهد ان كنت لاغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من الجنابة بصاع من ماء جميعا اهـ ما في الاوجز وفيه ايضا عن ابن العربي انا اذا قلنا انه يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع فمعناه بالصاع كيلا لا وزنا لان كيل المد والصاع بالماء اضعافه بالوزن فتفطن لهذه الدقيقة اهـ واختلاف العلماء في مقدار المد انه رطلان او رطل وثلث معروف بعد اجماعهم ان الصاع اربعة امداد فالمد عند الامام الاعظم رطلان وعند صاحبيه وبه قال الائمة الثلاثة رطل وثلث وبسط الكلام على الدلائل في البذل والاوجز

ص٣٣ باب المسح على الخفين قال القاري اخره عن الوضوء تأخيراً للنائب عن المناب والمسح هو اصابة اليد المبتلة بالعضو وشرط مسح الخف ثلاثة امور كونه ساتر القدم مع الكعب وكونه مشغولاً بالرجل ليمنع سراية الحدث وكونه مما يمكن متابعة المشي المعتاد فيه فرسخا فاكثر وعن ابن المبارك ليس في المسح على الخفين عن الصحابة اختلاف لان كل من روي عنهم انكاره روي اثباته وصرح جمع من الحفاظ بان احاديثه متواترة المعنى وسئل انس بن مالك عن علامات اهل السنة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن الختنين وتمسح على الخفين وروي عن الامام ابي حنيفة في شرائط اهل السنة انه قال ان تفضل الشيخين وتحب الختنين وتمسح على الخفين وقال ابن عبد البر لا اعلم احداً انكره الا مالكاً في رواية انكرها اكثر اصحابه والروايات الصحيحة عنه مصرحة باثباته وموطاه يشهد للمسح في الحضر والسفر وعليها جميع اصحابه اهـ واثبت الباجي رجوع الامام الى المسح في السفر والحضر واتفقت الامة كلها على جوازه الا شرذمة من المبتدعة كالخوارج والشيعة الى آخر ما في الاوجز وفيه قيل انه من خصائص هذه الامة اهـ

قوله سال عمر عن ذلك وكتب الشيخ في اللامع ولعله لم يعتمد على قول سعد او قصد مزيد اطمينان اه وقد
ورد في الروايات ان سعداً امره بذلك ففي الموطا لمالك ان ابن عمر قدم الكوفة على سعد بن ابي وقاص
وهو اميرها فرآه عبد الله بن عمر يمسح على الخفين فانكر ذلك عليه فقال له سعد سل اباك اذا قدمت عليه
فقدم عبد الله فنسي ان يسئل عمر عن ذلك حتى قدم سعد فقال اسألت اباك فقال لا فسأله الحديث
الى آخر ما في هامش اللامع وفيه ويشكل على هذه الروايات كلها ما روي عن ابن عمر من روايات المسح على
الخفين مرفوعاً وبسط في الجواب عنه في الاوجز وحاصله ترجيح رواية البخاري او يقال ان رواية الرفع
من مراسيل ابن عمر ومراسيل الصحابة معروفة معتبرة اه واما ما رواه الطبراني في معجمه الصغير عن ابي سلمة
عن ابن عمر وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهما قالا رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين فانه
وان كان صريحاً في الرفع ورؤية ابن عمر المسح ودافعاً لاحتمال الارسال الا انها رواية منكرة مخالفة
لرواية الثقات قال الميموني سألت احمد عن هذا الحديث فقال ليس بصحيح ابن عمر ينكر على سعد المسح اه
اي فكيف يصح قوله رأينا فانه لو رآه لما انكر على سعد وقال الحافظ ويحتمل ان يكون ابن عمر انما انكر المسح
على الخفين في الحضر لا في السفر اه قلت ولكن يشكل عليه ما رواه الطبراني في الكبير عن حميد الرواسي عن الحسن
العصاب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسح على الخفين للمقيم يوم وليلة
وللمسافر ثلاثة ايام ولياليهن قال الهيثمي رواه القطيعي من زياداته على مسند احمد وابو يعلى والبزار
والطبراني في الكبير والاوسط ورجال البزار وابي يعلى ثقات وهذا الحديث لا يرد على ما اخترت من انه يحتمل
ان يكون سمعه من غيره والله تعالى اعلم ص٣٣ قوله يمسح على عمامته وبسط الكلام عليه في الاوجز وفيه قال
الجمهور منهم الائمة الثلاثة ان مسح العمامة لا يجزئ حتى يمسح الشعر بالماء ورد اباحه لبعض الآثار الامام
احمد وداؤد وغيرهما مع الخلاف بينهم في التوقيت والشرائط وقال الامام محمد في موطاه بلغنا ... ان المسح
على العمامة كان فترك ولم يتعرض له الشيخ في اللامع ههنا لانه قد اجمل الكلام على ذلك في الكوكب الدر المنضود
على سنن ابي داؤد

ص٣٣ **باب اذا ادخل رجليه** الخ قال شيخ المشائخ في التراجم اي باب شرط المسح على الخفين
ان يكون ادخل رجليه وهما طاهرتان وكتب الشيخ في اللامع قوله ادخلتهما طاهرتين فعلم ان لبس
طاهراً عن الحدث كاف في جواز المسح ولا يشترط لجواز المسح كمال الطهارة وقت اللبس اه وفي
هامشه اشار الشيخ بذلك الى جزئية خلافية بين العلماء وهي ان رجلاً مثلاً عكس الترتيب فغسل رجليه
اولا ولبسهما ثم اتم الوضوء فقالت الائمة الثلاثة انه لا يجوز له المسح وقالت الحنفية يجوز له المسح
اه مختصراً قلت وظاهر تبويب الامام البخاري يوافق الحنفية كما ترى

ص٣٣ **باب من لم يتوضأ من لحم الشاة** الخ قال شيخ المشائخ في تراجمه الحديث الذي
اخرجه المؤلف في هذا الباب لا يدل الا على عدم التوضي بعد اكل لحم الشاة ولم يعقد الباب لاجل
هذا الحديث بباب عدم التوضي مماسته النار كما فعله مالك وغيره من المحدثين لانه لا يدخل فيه
عدم التوضي بعد اكل لحم الابل والحديث لا يدل على ذلك بل الثابت بالحديث الآخر من جابر ان
النبي صلى الله عليه وسلم امر بالوضوء بعد اكل لحوم الابل والحكمة في ابقاء لزوم التوضي بعد اكل لحم الابل
زماناً ثم نسخه ان اهل المدينة كانوا قد اخذوا من اليهود حرمة الابل وكانوا عليه وكانت طبائعهم
اعتادت بها فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم باكل لحومها وابقى حكم الوضوء بعد اكلها الى زمان استيناساً
بهم ودفعاً للوحشة عنهم حتى يقبلوا الاحكام بالتدريج اه قال الحافظ ليس في حديث الباب ذكر
السويق الا انه من باب الاولى لانه اذا لم يتوضأ من اللحم مع دسومته فعدمه من السويق اولى ولعله
اشار بذلك الى حديث الباب الذي بعده اه والظاهر عندي ان الباب الآتي جزء من هذا
فلا يشكل بذكر الكتف فيه كما سيأتي ثم ههنا مسئلتان خلافيتان شهيرتان الاولى مسئلة الوضوء
مماست النار وكان الخلاف فيها في السلف من الصحابة والتابعين معروفاً ثم استقر الاجماع
على ان لا وضوء مماست النار والخلاف فيه شاذ والمسئلة الثانية الوضوء من لحم الابل قال
احمد بالوضوء منه خلافاً للائمة الثلاثة قال الحافظ نص المصنف على لحم الشاة ليندرج ما هو مثلها
وما دونها بالاولى واما ما فوقها فلعله يشير الى استثناء لحوم الابل لان من خصه من عموم الجواز علله
بشدة دسومته فلهذا لم يقيده بكونه مطبوخاً وهو قول احمد اه مختصراً

ص٣٤ **باب من مضمض من السويق** الخ قال شيخ المشائخ في التراجم هذا الباب من قبيل الباب
في الباب لانه يشتمل على ما عقد له الباب السابق مع فائدة اخرى وههنا كذلك لانه ثبت بهذا الباب
عدم التوضي من اكل السويق الذي عقد له الباب السابق واستحباب المضمضة الذي علم منه فائدة
اخرى وهو محل الوضوء الوارد في السويق وسائر ماست النار على غسل الفم واليدين فاحفظ هذا التقرير
فانه ينفعك في مواضع من البخاري واكثر الشراح في امثال هذا المقام قد خبطوا كثيراً اه وكتب الشيخ
في اللامع قوله فمضمض ومضمضنا وقدم غير مرة ما يدلك على ان زيادة الباب ههنا لتضمن الرواية
مسئلة مستقلة فلا ينافي ذكر لحم كتف الشاة في هذا الباب تناسب الابواب لانه متعلق بالترجمة
السابقة اه وفي هامشه حاصل ما افاده الشيخ ان هذا الباب من قبيل باب في باب وهذا الاصل
معروف مطرد في اصول التراجم كما تقدم في الاصل السادس وعلى هذا يندفع ما يشكل على الباب
السابق انه رضي الله عنه ترجم بالسويق ولم يات له بحديث ويندفع ايضا ما يشكل من ذكر حديث
ميمونة في هذا الباب وليس فيه ذكر السويق وبذلك جزم شيخ المشائخ في التراجم كما تقدم وقال
السندي باب من مضمض من السويق اي وغيره كاللحم واشار بالاقتصار على ذكر السويق الى ان حكم
اللحم ونحوه من الماكولات في المضمضة يعلم من حكم السويق بالاولى ولذلك ذكر حديث اللحم في الباب
تنبيهاً على ان المضمضة وان ترك ذكرها في حديث اللحم لكنها معتبرة حكماً بدلالة حكم السويق بالاولى اه
وقال الحافظ وليس في حديث ميمونة ذكر المضمضة التي ترجم بها فقيل اشار بذلك الى انها غير
واجبة بدليل تركها في هذا الحديث مع ان الماكول دسم يحتاج الى المضمضة منه فتركها لبيان الجواز
وافاد الكرماني ان في نسخة الفربري التي بخطه تقديم حديث ميمونة هذا الى الباب الذي قبله فعلى هذا
هو من تصرف النساخ اه

ص٣٤ **باب هل يمضمض من اللبن** لعل الامام البخاري اشار بلفظ هل الى ما رواه ابو داؤد باسناد حسن
عن انس انه عليه الصلوة والسلام شرب لبناً فلم يمضمض او يقال ان المصنف رض اشار بلفظ
هل الى ان قوله عليه الصلوة والسلام ان له دسومة يشير الى ان المضمضة للدسومة لا لمجرد شرب اللبن
فان شرب احد لبناً ليس فيه دسومة كما هو المعروف في هذا الزمان من اللبن الذي يقال له "سپریٹا"
لا يمضمض منه وهو اللبن الذي اخرج منه الزبد وقد تقدم البسط في الاصل الثاني والثلثين من
الاصول المتقدمة على الابواب المترجمة بلفظ هل قوله وقتيبة قال الحافظ هذا احد الاحاديث التي
اخرجها الائمة الستة غير ابن ماجة عن شيخ واحد وهو قتيبة وقد اخرج ابن ماجة هذا الحديث
بلفظ الامر مضمضوا من اللبن والدليل على ان الامر للاستحباب حديث انس رض باسناد حسن عند ابي داؤد
انه عليه الصلوة والسلام شرب لبناً فلم يتمضمض واغرب ابن شاهين فجعل حديث انس ناسخاً
لحديث ابن عباس ولم يقل احد بالوجوب حتى يقال بالنسخ اه قلت والشراح عامة نقلوا
استحباب المضمضة من اللبن ونقلوا عليه الاجماع وما يظهر لهذا العبد الضعيف ان في المسئلة ثلاثة
مذاهب للسلف كما بسطت في هامش الكوكب الاول الوجوب كما قال به بعض السلف مستدلين
باحاديث الامر وروي عن ابي سعيد لا وضوء الا من اللبن لانه يخرج من بين فرث ودم وعن ابي هريرة
نحوه والثاني الاستحباب وهو مذهب الجمهور والثالث ترك الاستحباب واليه اشار ابن ابي شيبة
في تبويبه بلفظ من كان لا يتوضأ ولا يمضمض واخرج فيه عن طلحة سألت ابا عبد الرحمن عن الوضوء
من اللبن قال من شراب سائغ للشاربين اه ما في هامش الكوكب مختصراً

ص٣٤ **باب الوضوء من النوم** الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع ودلالة الروايتين على هذا
المعنى واضحة وذلك انه لما لم يعلم بما يخرج منه وقت النعسة فاولى ان لا يعلم بالخارج من استه
اذا نام ورقد فان الغفلة في النوم ازيد منها في النعسة اه وفي هامشه ظاهر السياق ان الامام البخاري
ترجم بمسئلتين اولاهما اثبات الوضوء بالنوم والثانية عدم الوضوء بالنعسة والرواية بظاهرها تدل
على واحدة منهما وظاهر كلام الشيخ انه جعل الترجمة مسئلة واحدة وهي الاولى واثباتها بما قرره ظاهر
وهو عدم الادراك بخروج الريح وهو الموجب للوضوء في النوم وظاهر كلام شيخ المشائخ في التراجم
انه ايضا جعل الترجمة مسئلة واحدة لكنها هي الثانية اذ قال استدل المؤلف بظاهر الحديث
فانه صلى الله عليه وسلم لما علل قوله فليرقد بقوله فان احدكم الخ مع قرب التعليلات لصيرورته محدثاً
الى الذهن علم ان الحدث لا يتحقق بالنعسة والا لما ترك التعليل الذي هو اقرب ذهاباً الى ما علل به
وامثال هذه الاستدلالات للمؤلف كثيرة فاحفظ فانه ينفعك اه وهذا هو الاصل السادس والثلاثون
من اصول التراجم وحكى الكرماني عن ابن بطال في اثبات الترجمة انه لما اوجب عليه الصلوة والسلام
قطع الصلوة لغلبة النوم دل انه اذا كان النعاس اقل من ذلك ولم يغلب عليه انه معفو ولا وضوء
فيه قال الكرماني واقول سماه النبي صلى الله عليه وسلم مصلياً حالة النعاس فعلم ان النعاس ليس بحدث
وقال ذكر صلى الله عليه وسلم العلة الموجبة للقطع ان يخلط الاستغفار بالسب فصار بمنزلة من لا يعلم
ما يقول من سكر الخمر الذي نهي عن مقاربة الصلوة فيها ومن كان كذلك لا تجوز صلوته اه مختصراً قال
الحافظ وحمله المهلب على ظاهره فقال انما امر بقطع الصلوة لغلبة النوم عليه فدل على انه اذا كان
النعاس اقل من ذلك عفي عنه اه وعلى هذا يثبت الجزآن من الترجمة واثبتهما السندي ايضا لكن
بطريق آخر قريب مما افاده شيخ المشائخ اذ قال كان المصنف استدل بالحديث على ان النعاس
لا ينقض الوضوء اذ لو كان ناقضاً لما منع الشارع عن الصلوة خشية السب بل وجب ان
يذكر انه لا تصح صلوته مع النعاس لانتقاض الوضوء فاذا لم ينتقض به تعين ان يكون الانتقاض
بالنوم اذ لا مساغ للقول بعدم الانتقاض اصلاً اه وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله تعالى
قوله الوضوء من النوم ولم يورد لهذا حديثاً لشهرته فاكتفى فيه بالشهرة وجاز ان يكون المراد باب
حكم الوضوء من النوم اي نوم المصلي ونوم المصلي كالنعاس في عدم استرخاء المفاصل فلما لم يكن
النعاس ناقضاً كما ثبت بالحديث لم يكن نوم المصلي ايضاً ناقضاً بالقياس عليه اه وهو دقيق جداً
وعلى هذا يكون الترجمة جزءً واحداً وهو نوم المصلي خاصة ويكون ذكر النعسة كالدليل له ويكون رأي
الامام البخاري موافقاً لما يأتي من مذهب الحنفية ان النوم على هيئة الصلوة ليس بناقض
ثم قال الحافظ ظاهر كلام البخاري ان النعاس يسمى نوماً والمشهور التفرقة بينهما وان من قرت
حواسه بحيث يسمع كلام جليسه ولا يفهم معناه فهو ناعس وان زاد على ذلك فهو نائم قوله والخفقة

بفتح المعجمة واسكان الفار قال ابن التين ہی النعسة وانما کرر لاختلاف للفظ کذا قال والظاہر انہ من الخاص بعد العام قال اہل اللغة خفق راسہ اذا حرکہا وہو ناعس اھ ولذا قال شیخ الاسلام فی شرحہ الخفقة منتہی النعاس اھ مافی ہامش اللامع وبسط فیہ بعد ذلک اختلاف الائمة فی نقض النوم

صـ۳۴ باب الوضوء من غیر حدث کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع انہ یستحب ولا یجب فدلت اولی الروایتین علی جزئین والثانیة علی ثانیہما اھ یعنی ثبت ندب التجدید بفعلہ علیہ الصلوة والسلام وجواز عدمہ بتقریرہ علیہ السلام والظاہر عندی ان المصنف اراد بذلک الرد علی من قال بایجاب الوضوء لکل صلوة قال الحافظ بعد ما حکی عن الجمہور نسخ الوجوب لکل صلوة وذہب الی استمرار الوجوب قوم کما جزم بہ الطحاوی ونقلہ ابن عبد البر عن عکرمة وابن سیرین وغیرہما واستبعدہ النووی وجنح الی تاویل ذلک ان ثبت عنہ وجزم بان الاجماع استقر علی عدم الوجوب اھ مختصراً من ہامش اللامع

صـ۳۴ باب من الکبائر الخ لعل غرض المصنف التنبیہ علی ان عدم الاستتار من الکبائر ردا علی من قال کابن بطال ان العذاب قد یکون علی الصغائر ایضاً کما ذکر قولہ الحافظ وذکر مستدلہ والتعقب علیہ صـ۳۴ قولہ عن مجاہد عن ابن عباس الخ وہذا الحدیث من منتقدات الدارقطنی قال القسطلانی وانتقد الدارقطنی علی المؤلف اسقاط طاؤس من السند الاول وقال الترمذی بعد ان اخرجہ رواہ منصور عن مجاہد عن ابن عباس وحدیث الاعمش اصح یعنی المتضمن للزیادة قال الحافظ اخراج البخاری الحدیث علی الطریقین یقتضی صحتہما عندہ فیحمل علی ان مجاہداً سمعہ من طاؤس عن ابن عباس ثم سمعہ من ابن عباس بلا واسطة او العکس ویؤیدہ ان فی سیاقہ عن طاؤس زیادة علی ما فی روایتہ عن ابن عباس وصرح ابن حبان بصحة الطریقین معاً اھ

صـ۳۵ باب ما جاء فی غسل البول قال ابن بطال اراد المصنف ان المراد فی الحدیث من البول بول الناس لا بول سائر الحیوان فلا حجة فیہ لمن استدل بہ علی العموم وکانہ اراد الرد علی الخطابی اذ قال فیہ دلیل علی نجاسة الابوال کلہا ومحصل الرد ان العموم فی روایة البول مخصوص بقولہ لروایة اخری کذا فی الفتح وافاد شیخ المشائخ فی التراجم ان مذہب البخاری فی ذلک مثل الشافعی من نجاسة بول الانسان دون ما یوکل لحمہ اھ قلت لیس ہذا مذہب الشافعی بل ہو وجہ لبعض الشافعیة نعم ہو مذہب مالک وروایة لاحمد واخری لہ نجس وہو مذہب الشافعیة والحنفیة وفی النور الساری ولم یذکر سوی بول الناس ہذا من فقہ المصنف لما ان فیہ ضمیراً یرجع الی صاحب القبر وغرضہ منہ التنبیہ علی ان بول الناس لا بد ان یغسل ولیس الکلام فی الابوال الباقیة وان فیہا اختلافاً کثیراً اھ

قولہ اذا تبرز لحاجتہ الخ قال شیخ المشائخ فی التراجم التبرز وان کان فی متفاہم العرف یحمل علی الغائط لکن الصحابی لما حکی فعلہ وہو الذہاب الی الفضاء والذہاب الیہ قد یکون للبول ایضاً فبالنظر الی ہذا العموم استدل البخاری بالحدیث علی ثبوت الغسل من البول ومثل ہذا الاستدلال کثیر شائع عند المؤلف اھ قلت ہذا ہو الاصل الخمسون من اصول التراجم المتقدمة فی الجزء الاول من ہذہ التراجم ویمکن عندی ان یقال ان البول لازم للبراز عادة وفیہ قصة معروفة لاستاذ الاساتذة ملاجیون مؤلف نور الانوار

صـ۳۵ باب (بلا ترجمة) وفی تراجم شیخ المشائخ لیس ہذا الباب فی کثیر من النسخ والصحیح عدمہ وکتب الشیخ فی اللامع ولعل زاد لفظ الباب ہہنا نظراً الی اطلاق البول ہہنا فیعم کل بول وتقییدہ بالانسان فی الاول ثم لا یتوہم ان النہی انما ہو مختص ببول نفسہ فلا ضیر فی بول غیرہ ولو انساناً لان الحکم فی مثل ہذا لا یتفاوت بین رجل رجل اھ وفی ہامشہ حاصل ما افادہ الشیخ انہ لما کان فی بعض طرق الحدیث لفظ البول مطلقاً بدون التقیید ببولہ نبہ علیہ بلفظ الباب اشارة الی مستدل من قال بالتحرز عن الابوال کلہا وکذا حکی مولانا حسین علی فی تقریرہ اذ قال ولعلہ ادخل لفظ الباب اشارة الی انہ ذکر فی ہذا الحدیث لفظ البول بلا ضمیر نفسہ اھ وبسط فی ہامش اللامع اقوال الشراح مبسوطاً فی آخرہ وقد عرفت مما سبق ان الشراح والمشائخ کلہم اختلفوا فی توجیہ الغرض فی ہذا الباب علی اقوال عدیدة منہا رأی شیخ المشائخ ان الباب ہہنا لا یصح ومنہا رأی القطب الگنگوہی انہ للتنبیہ علی عموم البول ومنہا رأی شیخ الہند انہ للتنبیہ علی کون البول موجباً لعذاب القبر قلت ولذا رقم الشیخ علیہ فی الجدول الرابع فی آخر تراجمہ نقطة واحدة کما عرفت فی الجزء الاول من ہذہ التراجم وہو عندہ علامة تشحیذ الاذہان ومنہا رأی الحافظ انہ للتنبیہ علی وجوب غسل ما انتشر من البول علی المحل ومنہا رأی العلامة العینی انہ للتنبیہ علی الاختلاف فی السند ومنہا رأی الکرمانی انہ للتنبیہ علی وجوب غسل البول والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف انہ للتنبیہ علی وجوب الاستنجاء ای الاستبراء والاستجمار للبول الی آخر ما فی الہامش

صـ۳۵ باب ترک النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما کان امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بتنظیف المساجد وتطییبہا وتطہیرہا تقتضی ان تصان عن النجاسات وان دفعت منعت ما امکن ومقتضاہا ان البائل یمنع عنہ علی الفور لئلا یکثر النجاسة ترجم المصنف لحدیث الباب تنبیہاً علی ان المفسدة اذا تزید بالمنع لا تمنع فان البول لا یمتنع غالباً بعد الشروع ولو امتنع تقذر وان ہرب بالزجر تفشو النجاسة علی بقع المسجد وفی تراجم شیخ المشائخ غرض الباب انہ اذا اقبل امران متعارضان فی کلیہما مفسدة اختیر اہونہما وکان الاہون ہہنا ترکہ حتی یفرغ لان تنجس المسجد امر قد فرغ عنہ فلا یفید النہی طائلاً الا اضراراً واہلاکاً ایاہ اھ مختصراً وکتب الشیخ فی اللامع لما کان التشدید فی امر البول یقتضی ان یشدد فی مثل ما فعلہ الاعرابی وضع لما للاشارة ان من المفاسد ما ہی مختارة خوفاً من اکثر منہا ومن اشد منہا فلو قطعوا علی الاعرابی بولہ لربما ادی الی تنجیس سائر المسجد وتنجیس ثیاب نفسہ او کان ذلک مورثاً لہ مرضاً اھ

صـ۳۵ باب صب الماء علی البول فی المسجد لعل المصنف اشار الی مسئلة خلافیة وہی ان الارض تطہر بصب الماء کما علیہ الجمہور او یشترط لہ الحفر ایضاً کما نقلوہ عن الحنفیة وان لم یصح النقل عنہم نعم ہذا قول المروزی اذ قال لا تطہر الارض الا بان تحفر او یجعل علی ظاہرہا تراب فتصیر النجاسة باطنة کما فی الاوجز او تطہر بالجفاف ایضاً کما ہو مذہب الحنفیة واحد اقوال الثلاثة مع الحنفیة ولا یبعد ان یقال ان الغرض دفع ما یتوہم من صب الماء الزیادة فی تنجیس المسجد وفی ہامش اللامع لم یتعرض لہ الشیخ ہہنا کدابہ فی ہذا التقریر انہ لا یتعرض غالباً عما تقدم الکلام علیہ فانہ رحمہ اللہ قد قرر علی ذلک فی تقریر الترمذی المعروف بالکوکب الدری ثم اجمل الکلام مرة ثانیة فی تقریر ابی داؤد المعروف بالدر المنضود ولفظہ قولہ صبوہ علیہ سجلاً من ماء وذلک لازالة النتن ودفع الوسواس وان کانت تطہر بالیبس ایضاً ولان الماء حین جری ذہب بالنجاسة عن ہذا الموضع فتطہر للصلوة والتیمم وبالیبس لم تطہر الا للصلوة غیر التیمم ولم یتعرض الشیخ ایضاً بباب بول الصبیان فی اللامع لتقدم الکلام علیہ

صـ۳۵ باب یہریق الماء علی البول لیس ہذا الباب فی النسخ الہندیة ولا فی اکثر النسخ المصریة او ہو موجود فی نسخة القسطلانی وقال سقط الباب والترجمة فی روایة الاصیلی والہروی وابن عساکر وقال السندی ہذا الباب ساقط عند کثیر وسقوطہ ہو الوجہ واللہ اعلم اھ ولا یبعد عندی ان یکون الغرض ان الحکم لا یختص بالمسجد قال الحافظ ویستدل بہ ایضاً علی عدم اشتراط نضوب الماء لانہ لو اشترط لتوقفت طہارة الارض علی الجفاف وکذا لا یشترط عصر الثوب اذ لا فارق قال الموفق فی المغنی بعد ان حکی الخلاف الاولی الحکم بالطہارة مطلقاً لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یشترط فی الصب علی بول الاعرابی شیئاً اھ وقال ابن عابدین ولو ارید تطہیرہا (ای الارض) عاجلاً یصب علیہا الماء ثلاث مرات وتجفف فی کل مرة بخرقة طاہرة وکذا لو صب علیہا الماء بکثرة حتی لا یظہر اثر النجاسة کذا فی شرح المنیة والفتح وفی الہدایة ثم لا بد من العصر فی کل مرة فی ظاہر الروایة لانہ ہو المستخرج اھ قلت ولا یخفی ان حدیث الباب لیس بوارد علی الحنفیة بل ہو مؤید لہم اذ قالوا بالطہارة اذا صب الماء بکثرة کما تقدم فی کلام ابن عابدین واما اشتراط العصر وغیرہ فقال فی الدر المختار وہذا کلہ ای الغسل والعصر ثلاثاً فیما ینعصر وتثلیث الجفاف فی غیرہ اذا غسل فی اجانة اما لو غسل فی غدیر او صب علیہ ماء کثیراً او جری علیہ الماء طہر بلا شرط عصر وتجفیف وتکرار غمس ہو المختار اھ بزیادة من ابن عابدین

صـ۳۵ باب بول الصبیان قال شیخ المشائخ فی التراجم غرضہ ان التطہیر من بول الصبیان یحصل باتباع الماء ونضحہ ولا حاجة الی الغسل کما ہو مذہب الشافعی اھ قال الحافظ وہل یلتحق بہ بول الصبایا ام لا وفی الفرق احادیث لیست علی شرط المصنف اھ قلت الخلاف فیہ مشہور والاصح من الاقوال الثلاثة للشافعیة التفریق وبہ قال احمد والثانی النضح فیہما والثالث الغسل فیہما وہما شاذان وبالثالث قلنا ومالک ولم یقل احد من الائمة الاربعة بطہارة البول خلافاً لداؤد والظاہری ثم التفریق لعفونة بولہا اولسعة مخرجہا او خفف فی الصبی لکثرة حبہ والحرج یجلب التیسیر والعینی جعل الثالث اقوی قولہ بصبی واختلف فی اسم ہذا الصبی قال الحافظ والذی یظہر لی انہ ابن ام قیس ویحتمل انہ الحسن او الحسین لما ورد فی الروایات من بولہما وقال العینی واظہر الاقوال عندی انہ عبد اللہ بن الزبیر اھ وقیل سلیمان بن ہاشم او ابن ہشام وہؤلاء کلہم بالوا فی حجر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد نظمہم بعضہم ؎ قد بال فی حجر النبی اطفال ٭ حسن حسین ابن الزبیر بالوا ۔ وکذا سلیمان بن ہشام ٭ وابن ام قیس جاء فی الختام اھ ملخص من الاوجز

صـ۳۵ باب البول قائماً وقاعداً کتب شیخ المشائخ فی التراجم ای ہو جائز اثبت بالحدیث الاول والثانی بالطریق الاولی وہکذا قررہ الشراح وعندی ان غرض المؤلف من عقد الباب لیس الا اثبات جواز البول قائماً فکانہ قال یجوز البول قائماً ایضاً ولا ینحصر جوازہ فی القعود فقط قلت ما قالتہ الشراح ہو الاصل التاسع عشر المتقدم فی الجزء الاول من اصول التراجم وفی ہامش اللامع قال ابن بطال وتبعہ الکرمانی ان دلالة الحدیث علی القعود بطریق الاولی وقال الحافظ یحتمل ان یکون اشار بذلک الی حدیث عبد الرحمن بن حسنة الذی اخرجہ النسائی وغیرہ فان فیہ بال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جالساً فقلنا انظروا الیہ یبول کما تبول المرأة الی آخر ما بسطہ الحافظ وہذا ایضاً اصل مطرد عند الحافظ کما تقدم فی الاصل الثامن والثلثین من الاصول المتقدمة وتعقب العینی علی کلام ابن بطال والحافظ معاً ثم قال والاحسن ان یقال لم یذکر القعود لشہرتہ وعمل الناس علیہ او اشارة الی انہ لم یجد علی شرطہ اھ ولا یدخل ہذا فی الاصل التاسع والثلاثین لان جواز البول قاعداً متفق علیہ والاوجہ عندی ان الامام البخاری مال فی ذلک الی مسلک من اباحہ مطلقاً کسعید بن المسیب وعروة بن الزبیر وقال مالک ان کان فی مکان لا یتطایر منہ شئ فلا باس بہ والا فمکروہ ومذہب الحنابلة کما فی المغنی یستحب ان یبول قاعداً لئلا یترشش وفی نیل المآرب ولا یکرہ البول قائماً ولو لغیر حاجة بشرطین الاول ان یامن تلوثاً والثانی ان یامن ناظراً وقال عامة العلماء انہ مکروہ کراہة تنزیہ الا لعذر وہو مذہب الحنفیة فلما کان مختلفاً فیہ اثبت جوازہ ولم یذکر للقعود دلیلاً لکونہ متفقاً علیہ وزاد لفظ القعود فی الترجمة لئلا یوہم افضلیتہ فانہ

له ترجم بالبول قائماً وذكر فيه حديث الباب اوہم استحبابه لكونه فعله صلى الله عليه وسلم اھ ملخصاً من هامش اللامع بزيادة من الاوجز

ص ٣٥ **باب البول عند صاحبه الخ** وفي تراجم شيخ المشائخ الغرض من عقد الباب ان مانقل عنه صلى الله عليه وسلم انه كان اذا تبرز ابعد في المذهب مخصوص بالغائط لانكشاف العورة من كلا الجانبين واما عند البول فيجوز ان يبول مستتراً بالحائط وصاحبه خلفه اھ قال الحافظ كان المعروف من عادته التباعد وخالف عادته الشريفة فقيل لعله اطال المجلس حتى احتاج الى البول فلو ابعد لتضرر واستند في حذيفة ليستره من خلفه من رؤية من لعله يمر به وكان قدامه مستوراً بالحائط او لعله فعله لبيان الجواز ثم هو في البول وهو اخف من الغائط لاحتياجه الى زيادة التكشف ولما يقترن به من الرائحة اھ

ص ٣٦ **باب البول عند سباطة قوم** بضم المهملة بعدها موحدة هي المزبلة والكناسة تكون بفناء الدور وتكون في الغالب سهلة لايرتد فيها البول على البائل كذا في الفتح ولعل المصنف اشار بذلك الى ما ذكره الحافظ بحثاً ان اضافتها الى القوم اضافة اختصاص لا ملك لانها لا تخلو عن النجاسة وبهذا يندفع ايراد من استشكله لكون البول يوهي الجدار ففيه اضرار او نقول انما بال فوق السباطة لا في اصل الجدار وهو صريح رواية ابي عوانة في صحيحه وقيل يحتمل انه عليه الصلوة والسلام علم اذنهم بذلك بالتصريح او بغيره او لكون ذلك مما يتسامح الناس به او لعلمه بايثارهم اياه بذلك او لكونه يجوز له التصرف في مال امته لانه اولى بالمؤمنين من انفسهم وهذا وان كان صحيح المعنى لكن لم يعهد ذلك من سيرته ومكارم اخلاقه صلى الله عليه وسلم اھ ملخصاً من الفتح وفي تراجم شيخ المشائخ قصد المؤلف اثبات ان البول على سباطة قوم غير محتاج الى الاستيذان منهم لان سباطة القوم غالباً يكون محلاً للانجاس فلا ضرر لهم بذلك اھ

ص ٣٦ **باب غسل الدم** سكت الشراح عن غرض المؤلف ولا يبعد عندي ان يكون غرضه التنبيه على انه لابد للدم من غسله فهو متعين فيه وان كان الوارد فيه ايضاً الفاظ النضح والرش وغيرهما فلعل المصنف ذكره فيما بين روايتي النضح والفرك تنبيهاً على انهما لايكفيان فيه والاوجه ان تكون الترجمة شارحة لحديث النضح الوارد فيه وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انهم وان اختلفوا في نقض الوضوء بخروجه الا انهم متفقون على نجاسته ثم الرواية الاولى لغسل الثوب والثانية لغسل البدن اھ وفي هامشه وهو كذلك لا انهم اختلفوا في مقدار ما يعفى من الدم وبسط فيه اختلافهم في ذلك وفيه ايضاً لا يذهب عليك ان الامام البخاري ترجم بمعنى ذلك ثلاثة ابواب الاول هذا والثاني سيأتي في كتاب الحيض من باب غسل دم الحيض والثالث ما فيه ايضاً باب غسل المحيض فلابد من تفريق الاغراض في الثلاثة الى آخر ما بسط في هامش اللامع

ص ٣٦ **باب غسل المني وفركه الخ** كتب الشيخ قدس سره في اللامع اما الجزء الاول من اجزاء الترجمة فثابت من لفظ الروايتين معاً واما الثالث فبلفظ الجنابة وهو مطلق يعم جنابة الرجل والمرأة واما الثاني منها فثابت قياساً لان الصلوة لما جازت في الثوب الباقي فيه اثر المني تجوز ايضاً في الثوب الذي فرك منه المني ولم يغسل وذلك لحصول المقصود فيهما وهو تقليل النجاسة فان المني لما فيه من كثرة الابتلاء لم يعزم ازالته بالكلية بل عفي قليله وان كان نجساً وعلى هذا فلا يفوت شئ من اجزاء الترجمة الثلاثة اھ وفي هامشه ذكر الامام البخاري في الترجمة ثلاثة اجزاء والاول منها ثابت بلا مرية بخلاف الاخيرين واجاد الشيخ في اثباتها كلها فلله دره واما الشراح فاختلفوا فيها كما سترى اما الجزء الثاني وهو الفرك فقال الكرماني ان قلت الحديث لايدل على الفرك قلت علم منه عدم الاكتفاء بالفرك والمراد بالباب باب حكم المني غسلاً وفركاً في انه ماثبت في الحديث وما الوجيب منهما اھ قلت هذا هو الاصل التاسع والثلثون من اصول التراجم وقال الحافظ لم يخرج البخاري حديث الفرك بل اكتفى بالاشارة اليه في الترجمة على عادته لانه ورد في حديث عائشة ثم ذكر الروايات عنها في الفرك المروية في غير البخاري وهذا هو الاصل الثامن والثلثون من اصول التراجم والعلامة العيني تعقب على كلام الحافظ حسب عادته اشد التعقب وقال قوله اكتفى بالاشارة الخ كلام واه الى آخر ما قاله ولم يأت بتوجيه لاثبات الترجمة بل مال الى انه لا يثبت منها الا الجزء الاول فقط وانت خبير بان توجيه الشيخ يعني اثباته بالقياس اجود من هذا كله ولا يبعد ايضاً ان يقال ان اضافة الفرك في الترجمة تنبيه على ان الوارد في الروايات من الغسل ليس للاحتراز كما تقدم في الاصل الرابع والثلثين من اصول التراجم واما الجزء الثالث وهو غسل ما يصيب من المرأة فلا يثبت ايضاً عند العيني وقال الكرماني علم من الحديث غسل رطوبة الفرج ايضاً اذ لا شك من اختلاط المني بها عند الجماع او انه ترجم بما جاء في هذا الباب واكتفى في ايراد الحديث ببعضه وكثيراً يفعل مثل ذلك او كان في قصده ان يضيف اليه ما يتعلق به ولم يتفق له اھ وقال الحافظ في هذه المسئلة حديث صريح ذكره المصنف في آخر كتاب الغسل من حديث عثمان ولم يذكره ههنا كانه استنبطه من حديث الباب بان المني الحاصل في الثوب لا يخلو غالباً من مخالطة ماء المرأة ورطوبتها اھ وما يظهر لهذا العبد الضعيف ان المراد في هذه الترجمة بقوله غسل ما يصيب من المرأة غير المراد من الترجمة الآتية في آخر الغسل باب غسل ما يصيب من فرج المرأة كما يدل عليه فرق الفاظ الترجمتين فالمراد ههنا بيان الغسل من مني المرأة وهناك غسل ما يصيب من رطوبة الفرج وعلى هذا لايرد على المصنف ان الترجمة مكررة وهو الظاهر عندي من كلام الشيخ اذ قال واما الثالث فبلفظ الجنابة وهو يعم جنابة الرجل والمرأة وعلى هذا فاثباتها بالحديث واضح بلفظ الجنابة والمني ويدل عليه ايضاً ان الامام البخاري ذكر في هذا الباب روايات المني وذكر في الباب الآتي روايات الاكسال فلا مني فيها فليس فيها الا رطوبة الفرج ثم لا يذهب عليك انهم اختلفوا في طهارة المني ونجاسته وحاصله انه نجس عند الحنفية قولاً واحداً

لكن يعفى قليله ويكفي فركه يابسه وكذلك هو نجس عند مالك ولابد من غسله رطباً ويابساً وعن احمد الشافعي ثلاث روايات المشهور منها انه طاهر اھ مختصراً

ص ٣٦ **باب اذا غسل الجنابة او غيرها** لم يذكر الغير صريحاً بل الحقه به قياساً او اشار الى ما رواه ابوداؤد وغيره ان خولة رض قالت ليس لي الا ثوب واحد الحديث وفيه يكفيك الماء ولا يضرك اثره ويحتمل ان يكون زيادة او غيرها من الاصل الرابع والثلاثين فلا يحتاج لاثباتها الى دليل اھ من هامش اللامع

ص ٣٦ **باب ابوال الابل الخ** وتقدم قريباً في باب غسل البول اختلاف الائمة في ابوال ما يؤكل لحمه وظاهر تبويب المصنف انه مال الى طهارتها موافقاً لمذهب الامام مالك خلافاً للحنفية والشافعية والجمهور اھ من هامش اللامع قوله والسرقين الخ بكسر المهملة واسكان الراء وحكى فيه فتح اوله وكتب الشيخ في اللامع ولا يمكن خلوه من البول على ان الدابة اذا بالت في محل فان رشاش بوله ينتفخ على جوانب هذا المحل واطرافه فلا ريب في كون بعض منه تحت قدمي ابي موسى والجواب انه لم يصرح بصلوته ثم على غير شئ وهو المراد وانما كان صلى على شئ طاهر وبذلك يصح قوله ههنا وثم سواء فان السرقين متفق على نجاسته فافهم اھ وفي هامشه دفع الشيخ بقوله ولا يمكن خلوه من البول الخ ما يرد على المصنف ان الترجمة في الابوال والاثر في السرقين والاوجه عندي في الجواب انهم لم يفرقوا بين الابوال والارواث في النجاسة فيصح الاستدلال باحدهما على الآخر وما اجاب الشيخ قدس سره بقوله انه لم يصرح بصلوته على غير شئ بذلك اجاب عامة الشراح والاوجه عندي في الجواب ان الظاهر ان ابا موسى صلى في موضع كان السرقين قريباً منه وعليه كان الاشكال بقرب السرقين ويدل على ذلك لفظ الثوري في جامعه على مكان فيه سرقين واوضح منه في الدلالة لفظ البخاري والسرقين والبرية الى جنبه الى آخر ما بسط في هامش اللامع قوله في مرابض الغنم كتب الشيخ قدس سره في اللامع هذا لايقوم حجة ايضاً فان المدعي يثبت لو اثبتوا انه كان يصلي فيها على غير شئ مع انا نقول ان الارض تطهر باليبس والجفاف ولا يقبل العقل ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم يصلي عليها وهي مبلولة بابوالها مع ان الذي يتم من الرشاش اسرع ما يكون جفافاً ومثل هذا الجواب جار في الرواية الاولى ايضاً اھ قلت لم يتعرض الشيخ لقصة العرنيين لانه اشبع الكلام عليه في الكوكب في باب ما جاء في بول ما يؤكل لحمه وهذا الحديث مختصر سيأتي مفصلاً في باب القسامة ان شاء الله تعالى

ص ٣٧ **باب ما يقع من النجاسة في السمن والماء** كتب الشيخ في اللامع ظاهر كلامه انه ذاهب الى ما ذهب اليه مالك من ان الماء لاينجسه اختلاط نجس ما لم يتغير احد اوصافه قل الماء او كثر ودلالة كلام الزهري على هذا المعنى ظاهرة فاما كلام حماد فمعناه ان الريشة لما لم يكن في وقوعها بالماء تغير لم ينجس الماء وكذلك كلام الزهري في العاج معناه انه لو كان مطلق الاختلاط منجساً من دون اعتبار الغلبة لكان الدهن يتنجس بملاقاة العاج والعلماء لايبالون بذلك فعلم ان النجاسة متوقفة على غلبة احد اوصاف النجاسة والجواب اما عن كلام الزهري الاول فانه في الماء الكثير لا مطلقاً واما من كلام حماد فان الريشة ليست بنجسة اذا يبس ما عليها وكذا العظم فلا يمكن الاحتجاج بكلام الزهري الثالث ايضاً مع انه لا عبرة بكلام هؤلاء مخالفاً لما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم ثم ان دلالة الروايات على الترجمة حسب ما قصد المؤلف ظاهرة فانه قصد ان السمن انما لم يتنجس لان احد اوصافه لم يتغير لو قوع الفارة فيه وكذلك الاستدلال بطهارة المسك فان الامة قد اتفقت على طهارته مع انه دم في الاصل فعلم ان الحكم يتغير من الطهارة الى النجاسة وبالعكس بتغير الذات فكذلك بتغير بعض الاوصاف فاما اذا لم يتغير بوقوع النجس فيه شئ من الاوصاف الثلثة فلا معنى لتغير الحكم عليه من الطهارة الى النجاسة والجواب للامام وللشافعي رحمهما الله في حكمهما بنجاسة الماء وان لم يتغير احد اوصافه ان التغير غير منحصر في ما ذكرتم بل التغير قد يتطرق الى الشئ ولا يحس به احد الحواس الظاهرة وقد علم بذلك باعلام من الشارع وايضاً فان تحديد الشارع على خلاف بين المذهبين فيه يدل على ان الامر غير مبني على التغير مطلقاً قل الماء او كثر وانما هذا سبيل الكثير ويتنجس ما دونه بملاقاة القليل من النجاسة ايضاً اھ وفي هامشه قوله باب ما يقع الخ قال الحافظ اي هل ينجسها ام لا او لا ينجس الماء الا اذا تغير دون غيره وهذا الذي يظهر من مجموع ما اورده المصنف في الباب من اثر وحديث اھ والمسئلة خلافية شهيرة واختلفت العلماء في ذلك على اقوال كثيرة بلغها مولانا عبدالحي في السعاية والتعليق الممجد الى خمسة عشر مذهباً واشبع الشيخ قدس سره الكلام على هذه المسئلة في الكوكب واوسع المذاهب في ذلك مذهب الظاهرية ان العبرة لغلبة النجاسة ثم بعد ذلك مذهب مالك وهو رواية لاحمد ان الماء طاهر ما لم يتغير احد اوصافه والثانية لاحمد وهو مذهب الشافعي ان العبرة للقلتين والرابع مذهب الحنفية ان العبرة لرأي المبتلى به كما بسط في الكوكب وقيده بعضهم لسهولة العوام بعشر في عشر ومسئلة العاج والريش بسط الكلام على اختلاف الائمة فيهما في هامش اللامع والجملة ان الريش طاهر عند الائمة الثلاثة خلافاً للشافعي واما العاج والعظام فطاهر عند الحنفية ونجس عند الشافعي واحمد وفرق مالك بين المذبوح وغيره والبسط في هامشه وفيه ايضاً اما مسئلة السمن فهي خلافية شهيرة ومسلك الامام البخاري في ذلك على ما هو المشهور عند الشراح والمشائخ ان السمن ونحوه مثل الماء في ذلك لا يتنجس بملاقاة النجاسة حتى يتغير احد اوصافه ولذا جمع الماء والسمن ههنا وترجم في كتاب الصيد باب اذا وقعت الفارة في السمن الجامد والذائب وذكر فيه ايضاً حديث الباب ولا فرق عنده في الجامد وغيره وهو مذهب الزهري والاوزاعي وحكاه الحافظ في الفتح رواية لاحمد والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الرواية لاحمد في الكثير دون القليل كما بسطت الروايات الثلثة لاحمد في الاوجز والجمهور على التفريق بين الجامد والمائع لما في رواية ابي داؤد وغيره عن ابي هريرة مرفوعاً اذا وقعت الفارة في السمن فان كان جامداً فالقوه وما حولها وان كان مائعاً فلا تقربوه ولا ينافيه رواية ميمونة هذه المجملة كما بسطت في الاوجز ومال مولانا الشيخ انور شاه الكشميري كما في فيض الباري ان الظاهر من تبويب البخاري انه مال الى الفرق بين النجاسة الجامدة والمائعة فالجامدة اذا وقعت في الماء واخرجت من ساعته لم تنجس بخلاف المائعة وقال هذه رواية غير مشهورة عن الامام كما في فتاوى ابن تيمية

ولذا ذكر حديث الفارة وهي جامدة في الباب الاول ثم عقبه بباب البول في الماء وهو نجاسة ائعة اه وابسط في الهامش ايضاً الكلام على ذكر المسک في الترجمة اشد البسط

(۲۷) صـ۳۷ باب البول في الماء الدائم الخ في تراجم شيخ المشائخ لما ثبت في الباب السابق عدم تنجس الماء قليلا كان او كثيرا مالم يتغير طعمه او ريحه فقصد بعقد هذا الباب ان قوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ليس لاجل ان البول فيه يقتضي تغيره بل لانه متى بال واحد بال آخر ثم آخر وهكذا الى ان يتجر الى النتن والفساد اه قوله نحن الآخرون السابقون بسط الحافظ في وجه ذكر هذه الجملة في هذا الباب والجملة انهم قالوا لاحاجة في توجيه المناسبة فانه جزء من الحديث الآتي وقيل في وجه المناسبة نحن الآخرون زمانا والاولون خروجا فكذلك الوعاء آخر ما يدخل فيه يكون اول ما يخرج فيصادف النجاسة اعضاء المتوضي اول ما يخرج وقال الحافظ الظاهر ان نسخة ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة رض كنسخة معمر عن همام عن ابي هريرة وسلک الشيخان فيهما طريقا مخصوصاً فالبخاري كلما يخرج عن صحيفة الاعرج يذكر اول حديثه وهو نحن الآخرون الخ ثم يذكر مقصوده ومسلم كلما يذكر حديثا من صحيفة همام يذكر السند ثم يقول فذكر احاديث منها هذا وهذا التوجيه الاخير هو الاوجه عندي من هذه التوجيهات

(۲۸) صـ۳۷ باب اذا القى على ظهر المصلي الخ وفي تراجم شيخ المشائخ غرض المؤلف من عقد الباب ان عروض الاشياء التي تمنع انعقاد الصلوة ابتداءً في اثنائها لا تفسد الصلوة اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع دلالة الرواية على هذا المعنى غير واضحة لانه صلى الله عليه وسلم لعله اعادها ولم يعدها هناك لاجتماع من حشد هناک من المردة والشياطين ويمكن ان يقال ان سلا جزور كانت قد جفت فملأها شئ من النجاسات حين وضعوها على ظهره صلى الله عليه وسلم فلم يعلم به النبي صلى الله عليه وسلم ما ذا الذي جعلوه فيها هل هو نجس او غيره واما السلا بنفسها فانها شئ عصباني ليس نجسا حتى يعلم بفساد صلوته بالنظر اليها واما في صلوته صلى الله عليه وسلم فلم يدر ما ذا القوه على ظهره فلم يفسد صلوته لذلک وعني عليها واما الاثار فان محمل فعل ابن عمر رض هو ما دون الدرهم وكذلک في قول ابن المسيب والشعبي في الدم والجنابة ولاشک في ان من وقف على نجاسة اقل من قدر الدرهم فان صلوته جائزة واما مسئلة التيمم والاستقبال فمتفق عليها بيننا وبين هذين نعم اذا علم في اثناء الصلوة فان صلوته تفسد في التيمم ويستدير في مسئلة القبلة اه وفي هامشه قول البخاري لم تفسد عليه صلوته قال الحافظ محله اذا لم يعلم بذلک وتمادى ويحتمل الصحة مطلقا على قول من ذهب الى ان اجتناب النجاسة في الصلوة ليس بفرض وعلى قول من ذهب الى منع ذلک في الابتداء دون ما يطرأ واليه ميل المصنف وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين وقال الشافعي واحمد يعيد الصلوة وقيدها مالک بالوقت فان خرج الوقت فلا قضاء واجاب عنه الخطابي بانه لم يكن اذ ذاک حكم بنجاسة ما القى عليه واجاب النووي بانه عليه السلام لم يعلم ما وضع على ظهره وما ندري هل كانت واجبة حتى تعاد على الصحيح اولا فلا تعاد ولو وجبت الاعادة فالوقت موسع واجاب عنه الشيخ قدس سره كما ترى وفي فيض الباري في تمسک البخاري بالحديث نظر لوجوه بسطت في هامش اللامع منها ان الوقعة قبل الامر بتطهير الثياب لما قال الحافظ في تفسير سورة المدثر اخرج ابن المنذر في سبب نزول قوله تعالى وثيابک فطهر من طريق زيد بن مرثد قال القى على رسول الله صلى الله عليه وسلم سلى جزور فنزلت فاذا كان نزولها بعد هذه الواقعة فانفصل الامر اه من الهامش بزيادة واختصار قلت ومن دأب الحافظ انه رحمه الله تعالى يذكر مستدلات الحنفية في غير محله فانه رحمه الله لم يذكر رواية زيد بن مرثد ههنا وذكره في التفسير وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي عن شيخه الگنگوهي قوله بسلا جزور وقيل في الجواب عنه ان السلا من العصب وعصب الميتة طاهر وما كان فيه من الدم كان قليلا معفواً لكن الظاهر ان ذلک الاشقى خلط ذلک السلا بالدم والبول وملأه من الرجيع ثم وضعه على ظهره عليه الصلوة والسلام فالحق في الجواب انه صلى الله عليه وسلم لم يعلم في سجوده ان اي شئ وضع على ظهره هل هو طاهر ام نجس فلذلک مضى في صلوته ولم يقطعها ثم لما راى بعد الفراغ عن صلوته انه نجس اعاد صلوته وان لم يذكرها الراوي ولم يوجد التصريح انه لم يعد صلوته اه **ولا يذهب عليک** ان حديث الباب سيأتي في باب المرأة تطرح عن المصلي شيئا من الاذى من ابواب السترة وقرر الشيخ في اللامع ايضا على بعض ابحاث الحديث فارجع اليه۔

(۲۹) صـ۳۸ باب البزاق والمخاط ونحوه الخ وفي تراجم شيخ المشائخ اي لا يتنجس الثوب بهما بل هما طاهران وفي الاستدلال بتعليق الباب نظر لان الراوي لهذه القصة ابو سهل وهو كان كافرا في وقت التحمل وفي الاخذ اختلاف العلماء اه قال الحافظ والغرض من هذا التعليق الاستدلال على طهارة الريق ونحوه وقد نقل بعضهم فيه الاجماع لكن روى ابن ابي شيبة باسناد صحيح عن ابراهيم النخعي انه ليس بطاهر وقال ابن حزم صح عن سلمان الفارسي وابراهيم النخعي ان اللعاب نجس اذا فارق الفم اه قلت وترجم ابو داؤد في سننه باب البزاق يصيب الثوب واخرج فيه حديث ابي نضرة قال بزق رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثوبه وحک بعضه ببعض واخرج عن انس مثله وفي حاشيتي على البذل قال ابن رسلان قال ابن بطال ان البزاق طاهر ولا اعلم فيه خلافاً لاحد الا ما روي عن سلمان الفارسي فانه جعله غير طاهر والحسن البصري كرهه في الثوب تنزهاً الى آخر ما فيه وسيأتي شئ من الكلام على ذلک في باب من تسوک بسواک غيره من كتاب الجمعة قوله طوله ابن ابي مريم اي ذكر الحديث مطولا وسيأتي في باب حک البزاق باليد من المسجد قاله الحافظ قلت ليس هناک من ابن ابي مريم والعجب من العلامة العيني وتبعه القسطلاني اذ قال قوله طوله اي طول هذا الحديث شيخه سعيد بن الحكم بن ابي مريم يعني ذكره مطولا في باب حک البزاق باليد من المسجد اه وليس فيه عن ابن ابي مريم.

(۳۰) صـ۳۸ باب لا يجوز الوضوء بالنبيذ الخ كتب الشيخ في اللامع مقابلة النبيذ بالمسكر يبين ان المراد بالنبيذ ما لم يسکر وتخصيص الامام اياه مع انه ليس ماء مطلقا لثبوت الرواية ولا يلزم تخصيص الكتاب لانه وقع تفسيراً للماء المراد في الآية وهؤلاء المذكورون ههنا تابعون لا يلزم على الامام اتباعهم لكونه مثلهم ثم ان الحديث لا يدل الا على احد جزئي الترجمة وهو حرمة الوضوء بالمسكر واما الوضوء بالنبيذ فان اريد بالنبيذ ما بلغ حد الاسكار فظاهر وان اريد ما لم يبلغه ففيه نوع خفاء ولعل مراد البخاري بايراد لفظ المسكر ههنا وايراد الرواية المظهرة لحكمه في الباب تعيين احد محتملي النبيذ فيكون موافقا لما اتفقت عليه الاحناف من حرمة الوضوء بالنبيذ اذا اسكر واشتد ورمى بالزبد فقط اه وبسط الكلام في هامشه على شرح كلام الشيخ وفيه ان الشيخ قدس سره لم يذكر في هذا الباب الا ما يتعلق بالبخاري واما الكلام على المسئلة فقها فقد اشبعه الشيخ في الكوكب اشد البسط وحاصل كلام الشيخ في اللامع ان النبيذ والمسكر نوعان متقابلان وبه جزم القسطلاني وقال الكرماني المراد به اما ما لم يصل الى حد الاسكار او ما وصل اليه ويكون عطف المسكر عليه من باب عطف العام على الخاص وخصص بالذكر من بين المسكرات لانه محل الخلاف في جواز التوضي به اه وتبعه الحافظ وغيره في ذلک وانت خبير بان الذي بلغ حد الاسكار ليس بمختلف فيه عند العلماء فالاوجه عندي ان بينهما عموما وخصوصا من وجه فان بعض الانبذة مختلف في جواز الوضوء منها وانت ترى انه لم يأت برواية تدل عليه الا ما ذكر من بعض الاثار فلقائل ان يقول ان البخاري اثبت بالرواية ان النبيذ الذي بلغ حد الاسكار لا يجوز الوضوء منه واما غيره من الانبذة فيجوز الوضوء منه عند البخاري على الاصل التاسع والثلاثين من اصول التراجم فتامل لكن فيه ان الآثار الواردة في الباب يخالف ذلک الا ان في هامش اللامع اجيب عن تلک الآثار وما افاده الشيخ ان قول هؤلاء المذكورين لا يلزم الحنفية لان المعروف من قول الامام اذا جاء الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى الراس والعين واذا جاء عن الصحابة اخترنا ولم نخرج عن اقوالهم واذا جاء عن التابعين زاحمناهم اه ملخصا من هامش اللامع واجاد الشيخ قدس سره الكلام على الوضوء بالنبيذ فقها وبسطه اشد البسط في الكوكب الدري وفيه النبيذ اقسام نقوع التمر غير مطبوخ ولا امتراء في جواز الوضوء وان لم يسلمه المخالفون كيف والاخبار فيه مستفيضة وقال النبي صلى الله عليه وسلم تمرة طيبة وماء طهور وهو ينادي الصم بصوت جهوري ان اختلاط الطاهر بالماء لا يخرجه من الطهورية سواء كان ذلک الشئ مما يقصد به النظافة او لم يكن وانما الخلاف واحتياج الاثبات انما هو في ثاني اقسامه وهو المطبوخ الذي لم يبلغ حد السكر لكنه صار حلوا واما القسم الثالث الذي صار مسكرا فلا يجوز التوضي به عندنا ايضا الى آخر ما بسطه وبسط في هامشه الكلام على النبيذ واقسامه وفيه على قول الشيخ قدس سره ان ليلة الجن كانت غير مرة ان ليلة الجن وقعت ست مرات الاولى هي الليلة التي قيل فيها انه اغتيل او استطير وكانت بمكة ولم يحضرها ابن مسعود والثانية كانت بمكة ايضا بالحجون جبل بها والثالثة كانت باعلى مكة وقد غاب النبي صلى الله عليه وسلم فيها في الجبال والرابعة كانت بالمدينة ببقيع الغرقد وفي هذه الليالي الثلث حضر ابن مسعود معه صلى الله عليه وسلم والخامسة خارج المدينة حضرها الزبير بن العوام والسادسة في بعض اسفاره حضرها بلال بن الحارث اه مختصراً قوله وكرهه الحسن وابو العالية قلت اما الحسن فاختلفت الروايات عنه ففي رواية لا توضأ بنبيذ وفي اخرى انه لا بأس به قال الحافظ فعلى هذا كراهته عنده على التنزيه والاوجه عندي ان الاختلاف عنه لاختلاف انواع الانبذة واما اثر ابي العالية فاصرح دليل لما قلته من اختلاف انواع الانبذة قال الحافظ روى ابو داؤد وابو عبيد من طريق ابي خلدة قال سألت ابا العالية عن رجل اصابته جنابة وليس عنده ماء ايغتسل به قال لا اه قال الشيخ في البذل وفيه زيادة ذكرها الدارقطني بعد قوله لا فذكرت له ليلة الجن فقال انبذتكم هذه الخبيثة انما كان ذلک زبيب وماء وكذلک اخرجه البيهقي بلفظ قال يرى نبيذكم هذا الخبيث انما كان ماء يلقى فيه تمرات فيصير حلوا قال الشيخ في البذل وهذا يدل على ان ابا العالية يجوز التوضي والاغتسال به ما دام حلوا رقيقا فاذا اشتد وخبث يحكم عليه بعدم الجواز اه قلت وهل هذا غير ما قالته الحنفية

(۳۱) صـ۳۸ باب غسل المرأة اباها الدم وفي تراجم شيخ المشائخ غرض الباب اثبات جواز التوضي من يد الغير وللبعض فيه خلاف اه قلت ما افاده شيخ المشائخ من الغرض تقدم هذا نصاً في باب الرجل يوضئ صاحبه الا ان هناک لاعانة بصب الماء وههنا بالغسل وكتب الشيخ في اللامع باب غسل المرأة الخ الظاهر انه معقود لبيان ان مس المرأة وان كان عائداً على الوضوء بالنقض الا ان مسه اياها وكذا مسها اياه جائزان ولا يلزم من كون المس ناقضا حرمة المس او كراهته ويمكن ان يكون ذلک تعريضا بالشافعي فيما ذهب اليه من انتقاض الطهارة بمس المرأة من ان فاطمة رضي الله تعالى عنها غسلت جرحه ولم يثبت اعادته الوضوء مع انه لو كان ناقضا لكان له صلى الله عليه وسلم غنية عن مسها لوجود كثير ممن ليس في مسه ما لزم بمسها وقد علم من حبه صلى الله عليه وسلم الدوام على الطهور ما هو مستغن عن البيان وهذا الزام عليهم والا فقد كانت طهارته منتقضة عندنا بسيلان الدم وعلى هذين الوجهين يحمل اثر ابي العالية ووجه الاستدلال به انه امر بصيغة العموم وفيهم النساء والرجال ولو كان المس ناقضا او منهيا عنه لمنع النساء اه وفي هامشه اختلفوا في غرض المصنف بهذه الترجمة قال الكرماني وتبعه العيني ان قلت ما وجه تعلق الباب بكتاب الوضوء قلت ان كانت النسخة كتاب الطهارة بدل كتاب الوضوء فلا خفاء فيه والا فالمراد بالوضوء معناه اللغوي فيتناول رفع الحدث ايضا او الاصطلاحي فيكون ذكر الطهارة من الخبث بالتبعية لكونهما من شرائط الصلوة ومن باب النظافة وغير ذلک اه وقال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان ان ازالة النجاسة ونحوها يجوز الاستعانة فيها كما تقدم في الوضوء وبهذا يظهر مناسبة اثر ابي العالية لحديث سهل اه

(۳۲) صـ۳۸ باب السواک الخ كان حقه في صفة الوضوء ولعله ذكره ههنا لما قيل من نجاسة البصاق كما تقدم في باب البزاق واستدل على طهارته بروايات السواک من التسوک بسواک غيره وبرواية عائشة بسواكه صلى الله عليه وسلم والاوجه منه انه افرد اشارة الى استقلاله بدون اختصاصه بالوضوء وبسط الكلام على ذلک في الاوجز وفيه قال الشافعي انه سنة من سنن الوضوء واستحبه مالک في كل حال تتغير فيها الفم وقال جماعة هو من سنة الدين وهو الاقوى نقل ذلک عن ابي حنيفة اه مختصراً وفي البذل قال ابن الهمام ويستحب في خمسة مواضع

اصفرار السن وتغير الرائحة والقيام من النوم والقيام الى الصلوة وعند الوضوء اهـ

ص٣٩ **باب دفع السواك الى الاكبر** قال شيخ المشائخ فی تراجمه مقصوده من هذا الباب اثبات فضيلة السواك ووجه دلالة الحديث انه كان من عادته صلى الله عليه وسلم اذا اتى بشئ يسير ان يعطيه من كان صغير السن من الحضار واذا اهدى اليه شئ ذو خطر ان يعطيه الكبير منهم واعطى السواك اولا نظراً الى الظاهر الصغير فقيل له كبر منهم ففهم منه فضيلة السواك وكونه ذا خطر عند الله اهـ

ص٣٩ **باب فضل من بات على الوضوء** لعل الامام البخاری اشار بالترجمة الى معنيين الاول ان الامر بالوضوء فی الحديث ليس على الوجوب اشار اليه بلفظ الفضل والثانی ان استيناف الوضوء ليس بمامور كما هو ظاهر الحديث بل المقصود النوم متوضئاً وان كان توضأ قبل ذلك واشار اليه بلفظ من بات قوله لا ونبيك الذى ارسلت قال شيخ المشائخ فی التراجم وفيه اشارة الى ان الفاظ الادعية يجب مراعاة خصوصياته ولا يبدل لفظ بلفظ وان كان مرادفا وفيه اسرار ليس هذا موضع ذكرها اهـ وذكر القسطلانی فی وجه المنع وجوها منها ان الاذكار توقيفية فی تعيين اللفظ وتقدير الثواب فربما كان فی اللفظ سر ليس فی الآخر ولو كان يرادفه فی الظاهر وقال المهلب انما لم تبدل الفاظه صلى الله عليه وسلم لانها ينابيع الحكم وجوامع الكلم فلو غيرت سقطت فائدة النهاية فی البلاغة الذى اعطيها صلى الله عليه وسلم اهـ ثم **لا يذهب عليك** ما قال الحافظ فی براعة الاختتام ختم البخاری كتاب الوضوء بحديث البراء رضی الله تعالى عنه من جهة انه آخر وضوء امر به المكلف فی اليقظة ولقوله فی نفس الحديث واجعلهن آخر ما تتكلم به فاشعر بذلك فی ختم الكتاب والله الهادی للصواب اهـ وهذا على ما اختاره الحافظ فی براعة الاختتام من ان الامام البخاری يشير بشئ الى ختم الكتاب واما على ما اختاره هذا العبد الضعيف من ان الامام البخاری يشير فی آخر كل كتاب الى آخر حيوة الرجل ويذكره الموت فهذان اللذان ذكرهما الحافظ يشعران اليه واصرح منهما لفظ فان مت من ليلتك الخ هو نص فی الموت اهـ من هامش اللامع

ص٣٩ كتاب الغسل

بضم الغين اسم للاغتسال وفی الاصطلاح غسل البشرة والشعر وحقيقته جريان الماء على العضو ولا يشترط الدلك وامرار اليد وقال مالك يشترط فيه الدلك الى آخر ما فی هامش اللامع وقول الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا الخ كتب الشيخ فی اللامع والصيغة لما فيها من المبالغة لا تصدق الا على الغسل اهـ وفی هامشه قال العينی اى اغسلوا ابدانكم على وجه المبالغة اهـ وقال الحافظ قدم الآية التی فی سورة المائدة على التی فی سورة النساء لدقيقة وهی ان لفظ التی فی المائدة فاطهروا ففيه اجمال ولفظ التی فی النساء حتى تغتسلوا ففيه تصريح بالاغتسال وبيان للتطهير المذكور ودل على ان المراد بقوله تعالى فاطهروا فاغتسلوا اهـ

ص٣٩ **باب الوضوء قبل الغسل** قال الحافظ اى استحبابه عند الجمهور وهل هو سنة مستقلة بحيث يجب غسل اعضاء الوضوء مع بقية الجسد فی الغسل او يكتفی بغسلها فی الوضوء عن اعادته وعلى هذا فيحتاج الى نية غسل الجنابة فی اول عضو وانما قدم غسل اعضاء الوضوء تشريفا لها ولتحصل له صورة الطهارتين الصغرى والكبرى كذا فی الفتح قلت وهذا الاختلاف الذى افاده الحافظ سياتی فی باب مستقل فی باب من توضأ للجنابة ثم غسل سائر جسده فالاوجه عندی ان مقصود هذا الباب مجرد ندب الوضوء قبل الاغتسال قوله وضوءه للصلوة الخ قال الحافظ فيه التصريح بتاخير الرجلين فی وضوء الغسل الى آخره وهو مخالف لظاهر رواية عائشة رض فذهب الجمهور الى استحباب تاخير غسل الرجلين وعن مالك ان كان المكان غير نظيف فالمستحب تاخيرهما والا فالتقديم وعند الشافعية فی الافضل قولان قال النووی اصحهما واشهرهما انه يكمل وضوءه اهـ وفی المغنی عن احمد ثلاث روايات كحديث عائشة وكحديث ميمونة والتساوی بينهما اهـ وفی الدر المختار فلا يؤخر قدميه ولو فی مجمع الماء قال ابن عابدين وهذا القول هو ظاهر اطلاق المتون وحديث عائشة وبه اخذ الشافعی وقيل يؤخر مطلقا وهو ظاهر اطلاق الاكثر واطلاق حديث ميمونة وقيل بالتفصيل ان كان فی مجمع الماء فيؤخر والا فلا اهـ مختصراً.

ص٣٩ **باب غسل الرجل مع امرأته** وكتب شيخ المشائخ فی تراجمه اى انه جائز وفيه خلاف البعض قلت لم اجد الخلاف بعد فی غسلهما معاً نعم الخلاف فی طهارة الرجل بفضل المرأة معروف كما تقدم فی باب وضوء الرجل مع امرأته فيمكن ان الامام البخاری اشار الى ذلك فان اغتسالهما معاً يلزم اغتسال كل منهما بفضل الآخر والاوجه ان المصنف اشار بذلك الى جواز نظر المرأة الى عورة زوجها وعكسه قال الحافظ واستدل بحديث الباب الداؤدی على جواز نظر الرجل الى عورة امرأته وعكسه ويؤيده ما رواه ابن حبان عن حديث عائشة انها سئلت عن الرجل ينظر الى فرج امرأته فذكرت هذا الحديث بمعناه وهو نص فی المسألة اهـ لكن يشكل عليه ما فی الشمائل وابن ماجة عن عائشة رضی الله تعالى عنها قالت ما نظرت الى فرج رسول الله صلى الله عليه وسلم قط وفی هامش الخصائل قال الحنفی وفی رواية عنها ما رأيت منه ولا رأى منی تعنی الفرج وقال القاری فی جمع الوسائل روى ابو صالح عن ابن عباس قال قالت عائشة ما اتی رسول الله صلى الله عليه وسلم احداً من نسائه الا متقنعا يرخی الثوب على راسه وما رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا رأى منی اورده ابن الجوزی فی كتاب الوفاء نقلا عن الخطيب اهـ قلت ويمكن الجمع بينهما بان النفی للرؤية قصداً واما رواية الاثبات محمولة على وقع النظر من غير قصد كما يكون فی صورة الاغتسال معاً ثم قال السندی قوله اغتسل انا والنبی صلى الله عليه وسلم دلالة هذا لفظ على المعية ضعيفة اذ واو العطف لا تدل على القران واتحاد الاناء لا يقتضی اتحاد زمان الاغتسال الا ان تجعل الواو فی قولها والنبی للمعية لا العطف وهو بعيد اذ التاكيد بالمنفصل يؤيد العطف وهو الاصل فی الواو الا ان يقال قد علم من سائر روايات الحديث ان الواقع كان هو المعية فالاستدلال بالنظر اليه لا بالنظر الى هذا اللفظ فتأمل اهـ

ص٣٩ **باب الغسل بالصاع ونحوه** لعله اشارة الى ان تحديد الصاع الوارد فی الاحاديث ليس بحتم بل المراد التقريب كما يدل عليه لفظ الحديث باناء نحو صاع ولذا ذكر فی الترجمة ونحوه وهو الاوجه ويحتمل انه اراد الرد على من قال ان ذكر الصاع بيان للاناء لا الماء كما تقدم فی باب الوضوء بالمد قوله وبيننا وبينها حجاب كتب الشيخ فی اللامع ليس المراد الحجاب الساتر كلها والا لما كان الغسل بحضورهما مفيداً بل المعنى بالحجاب الساتر لمقدار العورة فكانا يريان منها ما لم يكن عورة كالرأس اهـ وفی هامشه قال الحافظ ابن حجر والعينی قال عياض ظاهره انهما رايا عملها فی رأسها واعالی جسدها مما يحل نظره للمحرم لانها خالة ابی سلمة وانما سترت اسافل بدنها مما لا يحل للمحرم نظره والا لم يكن لاغتسالها بحضرتهما معنى اهـ وفی الكنز وينظر الرجل الى وجه محرمته ورأسها وصدرها وساقيها وعضديها لا الى ظهرها وبطنها وفخذها اهـ قوله من اناء واحد واو انهم كانت معلومة صغاراً فهذه مناسبة لحديث ميمونة بلفظ ونحوه والا فليس فی حديثها الصاع ولا نحوه كذا فی الفتح ويحتمل عندی انه ذكر حديث الاناء اشارة الى عدم تخصيص الصاع

ص٣٩ **باب من افاض على رأسه ثلثا** ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان غرض الترجمة الاشارة الى ان الدلك ليس بغرض بل يكفی اسالة الماء خلافا لمن اوجبه كما تقدم فی مبدأ كتاب الغسل ص٣٩ قوله ابن سام بالسين المهملة وتخفيف الميم بينهما الف فما فی بعض النسخ من ابن سلم تحريف من الناسخ وفی قوله ابن عمك تجوز فانه ابن عم والده علی بن الحسين بن علی بن ابی طالب ثم هذه المنازعة غير المنازعة المتقدمة فی الباب السابق وان كان المنازع فی كليهما حسن بن محمد بن الحنفية فان الاولى كانت فی كمية الماء كما اشعر بها جوابه بقوله يكفيك صاع والثانية عن كيفية الغسل كذا فی الفتح قلت وظاهر الجواب توحيد القصة فلا يبعد عندی انه ذكر قلة الماء لكثرة شعره فتامل

ص٣٩ **باب الغسل مرة واحدة** وكتب شيخ المشائخ فی تراجمه اى هو جائز ثابت والاستدلال بحديث الباب نظراً الى الظاهر لان الراوی لما قال افاض على جسده ولم يقيده بثلاث او غيره علم من ظاهره انه افاض مرة واحدة ومثل هذا فی استدلالاته كثير شائع اهـ ويستفاد ذلك من الحديث اذ لم يقيده بعدد فالاقل مرة واحدة كذا فی الفتح وقال ايضا قال النووی ولا نعلم فی استحباب التثليث خلافا الا ما انفرد به الماوردی فانه قال لا يستحب التكرار فی الغسل اهـ قلت والظاهر عندی ان الوارد فی اكثر روايات المصنف لابن ابی شيبة ثلثا فنبه المصنف بالترجمة على ان التثليث ليس بواجب بل يجوز الاقتصار على مرة واحدة والاوجه فی وجه الدلالة عندی انها ذكرت غسل اليدين مرتين او ثلثا ولم تذكر العدد فی غيرها فلو كان العدد هناك ذكرته كما ذكرت فی اليدين وقال السندی وجه الدلالة انها ذكرت كيفية الغسل بتمامها فلو كان العدد مطلوبا لكانت ذكرته تكميلا للكيفية وتعقب على ما تقدم من ان الواحد اقل العدد اهـ مختصراً

ص٣٩ **باب من بدأ بالحلاب والطيب** الخ كتب الشيخ فی اللامع يعنی بذلك ان الطيب غير مضطر اليه وان ثبت استعماله صلى الله عليه وسلم اياه قبل الغسل وذلك لينتشر اثره الى اطراف الجسم وحاصل الترجمة ان هذا باب يذكر فيه جواز الابتداء بالحلاب من غير ان يتقدمه طيب وجواز الابتداء بالطيب وعدم الابتداء فلما ذكر فی الرواية ابتداؤه بالحلاب علم جواز ترك الطيب وان الابتداء بالطيب ليس واجبا وان كان جائزا نظراً الى ما ورد فی غير هذه الرواية فافهم فانه عزيز اهـ وفی هامشه هذه الترجمة من مهمات التراجم اشكلت على المشائخ والشراح والحق انه لم يظهر بعد ما قصد الامام البخاری من ذلك قال الحافظ اشكل المناسبة قديماً وحديثاً فمنهم من نسب البخاری الى الوهم فقال رحمه الله البخاری من ذا الذى يسلم من الغلط سبق الى قلبه ان الحلاب طيب واى معنى للطيب قبل الغسل ومنهم من تاول الحلاب على غير المعروف فی الرواية فقال هو الجلاب بالجيم وشد اللام هو ماء الورد وتعقب بانه خلاف الرواية وبانه لا معنى للطيب قبل الغسل ومنهم من تكلف فی التاويل فقيل لم يرد البخاری بالطيب ما له عرف طيب وانما اراد تطييب البدن بازالة الوسخ فمحصله اعداد ماء الغسل ثم الشروع فی تنظيف البدن وقيل اشار البخاری الى رد ما روى انه عليه الصلوة والسلام كان يغسل راسه بالخطمی ويكتفی بذلك فكانه ترجم بجزئين واثبت احدهما ولم يثبت الآخر وهذا هو الاصل التاسع والثلثون من اصول التراجم وقيل اراد بالحلاب ظرف الطيب واو للتنويع والمذكور فی الحديث صفة التطيب بعد الاغتسال لا صفة الاغتسال وهو توجيه حسن لظاهر الفاظ البخاری لكن جميع طرق الحديث يابى ذلك وان فی جميعها بيان صفة الاغتسال وقيل اشار بالترجمة الى حديث عائشة رض الآتی بعد سبعة ابواب بلفظ كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند الاحرام الحديث وفی بعض طرقه ثم طاف على نسائه ومن لازمه الاغتسال فالترجمة بالتردد بين الحالتين اى بدأ بالحلاب يعنی ماء الاغتسال وتارة بالطيب كما فی بعض الاحوال وهذا احسن الاجوبة عندی اهـ ما فی الفتح مختصراً وكتب شيخ المشائخ فی التراجم ان للحلاب معنيين احدهما بمعنى الاناء والثانی بمعنى المحلوب اى المخرج من عصارة وكان العرب يستعملون محلوب بعض البذور فی ابدانهم قبل الاغتسال كما يستعملون الطيب قبل ذلك وميل المصنف الى هذا المعنى الثانی بقرينة الانضمام للطيب اهـ وقال السندی قوله فی الترجمة عند الغسل اى عند الفراغ منه وكذا فی الحديث قوله اذا اغتسل اى فرغ والمراد بالحلاب عند المصنف نوع من الطيب فالمقصود استعمال الطيب بعد الغسل ولا يحمل كلام المصنف الا على هذا وان كان الصحيح ان المراد منه الاناء لكن حمل كلام المصنف على المعنى المعروف بعيد جداً اهـ وفی الفيض ان فی الحلاب يبقى اثر اللبن فبينه وبين الطيب تقابل تضاد فنبه المصنف على انه لا باس بريح اللبن ان ظهر فی الماء وكذا الطيب عند الغسل قد يبقى اثره بعد الغسل فلا باس به ايضا اهـ قلت ياتی هذا المعنى فی باب من تطيب ثم اغتسل وبقی اثر الطيب اهـ ملخصا من هامش اللامع

ص٣٩ **باب المضمضة والاستنشاق** الخ كتب الشيخ فی اللامع اى انهما ثابتان بالسنة فمن آخذ بوجوبهما ومن ذاهب الى سنيتهما اهـ وفی هامشه وبذلك جزم شيخ المشائخ فی التراجم قال الحافظ استنبط البخاری عدم وجوبهما لان فی رواية الباب الذى بعده فی هذا الحديث ثم توضأ وضوءه للصلوة فدل على انهما للوضوء وقام الاجماع على ان

الوضوء في غسل الجنابة غير واجب والمضمضة والاستنشاق من توابع الوضوء فاذا سقط الوضوء سقط توابعه ويحمل ما روي من صفة غسله صلى الله عليه وسلم على الكمال اه وتعقبه العيني بان هذا الاستدلال غير صحيح لان هذا الحديث لا تعلق له بالحديث الآتي وفيه تصريح بالمضمضة والاستنشاق ولا شك انه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتركهما فدل على المواظبة وهي تدل على الوجوب اه وهذا الاختلاف مبني على اختلاف مسلكهما فانهما واجبان في الغسل عند الحنفية خلافا للشافعية وما حكى الحافظ من الاجماع على ندب الوضوء في الغسل مشكل لان فيه خلافا لداود والظاهري اذا وجب الوضوء في الغسل مطلقا وفي رواية لاحمد لا يجزئ الغسل حتى ياتي بالوضوء قبله او بعده وهو احد قولي الشافعي كما في الاوجز ثم المضمضة والاستنشاق في الوضوء سنة عند الائمة الثلاثة وعن احمد في ذلك ثلاث روايات الاولى مثل الجمهور والثانية وجوبهما في الطهارتين وهو المشهور والثالث وجوب الاستنشاق وسنية المضمضة واما في الغسل فهما واجبان عند الحنفية واحمد وسنتان عند مالك والشافعي اه ما في الهامش بزيادة

(٤٧) صـ٤٢ **باب مسح اليد بالتراب الخ** لم يتعرض عنه الشيخ في اللامع لانه قد اجمل الكلام عليه في الكوكب الدري وبسط في الدر المنضود ولخصه شيخنا في البذل في باب الرجل يدلك يده بالارض الخ فقال الشيخ ههنا تقريرا انيق كتبه حبيبنا مولانا محمد يحيي الكاندهلوي ادخله الله تعالى جنة الفردوس عن شيخه وشيخنا مولانا الشيخ رشيد احمد الگنگوهي جعله الله مع النبيين والصديقين قال الاستاذ ادام الله علوه ومجده وافاض على العالمين بره ورفده قد اختلف اقوال فقهائنا الحنفية كثر الله جمعهم في طهارة المخرج واليد اذا بقيت رائحة النجاسة بعد زوال اجرامها فمنهم من حكم بالطهارة اذا زال جرمها وان لقيت منها رائحة ومنهم من ذهب الى انها لا تطهر اذا الا اذا بقي من اثرها ما يتعسر ازالته ولعل مبنى الاختلاف ما اختلف فيه من حقيقة الرائحة هل هي بانفصال اجزاء صغار من ذي الرائحة التي لا تدرك بصغرها او بتكيف الهواء بكيفية الرائحة الى آخر ما بسطه في البذل قلت ولعل الامام البخاري اراد بالترجمة التنبيه على هذا الاختلاف ورجح ان مسح اليد لم يكن للتطهير بل للتنظيف كما يدل عليه قوله في الترجمة لتكون انقى واليه اشار الشيخ الگنگوهي قدس سره في الكوكب فقال في رواية ميمونة هذه التي في الباب هذا الدلك للمبالغة في التنظيف بازالة ما عسى ان يبقى شئ من الدسومة بعد زوال عين النجس فيكون البعد من الكراهية والتنفر في غسل سائر الاعضاء لاسيما المضمضة والاستنشاق اه وقد كتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره مسح اليد بالتراب ثابت لكن في هذا الزمان تشبه باليهود فالاولى تركه وكان الشيخ قدس سره قد يقول لا اعتبار لهذا التشبه اه

(٤٨) صـ٤٢ **باب هل يدخل الجنب يده الخ** كتب الشيخ في اللامع نعم يجوز له ذلك وان كان الاولى ان يغسلها والى هذا اشار بايراد الروايات والآثار الدالة على جواز الامرين كليهما ثم ان الغرض منه طهارة الماء المستعمل وطهوريته وقد عرفت قبل ذلك ان الاستعمال لا يتحقق الا عند اقامة قربة او ازالة حدث فاستدلاله مبني على عدم الفرق بين المستعمل في الغسل بدون ازالة حدث وبينه بها وكذا على عدم الفرق بين الطاهر والطهور وفي قوله تختلف ايدينا لم يذكرا انا كنا نغسل الايدي اولا وكذا في الرواية الثالثة والرابعة من اناء واحد من الجنابة ولم يذكر تقديم غسل الايدي وبينها رواية تدل على استحباب غسل اليد اولا ثم ان الاجوبة عن الاستدلالات المخالفة ظاهرة بادنى تدبر فيما ذكرنا وفي استدلالاته رحمه الله اه وفي هامشه قال المهلب اشار البخاري الى ان يد الجنب اذا كانت نظيفة جاز له ادخالها الاناء قبل ان يغسلها لانه ليس شئ من اعضائه نجسا بسبب كونه جنبا اه والاوجه عندي ان غرض المصنف بيان جواز ادخال اليد رداً على ما روي عن ابن عمر انه قال من اغترف من ماء وهو جنب فما بقي فهو نجس اخرجه ابن ابي شيبة وحكاه عنه العيني ايضا وجمع بينه وبين ما رواه عنه البخاري بوجوه ولا تعارض بينهما عندي لان اثر ابن ابي شيبة نص في الجنابة واثر البخاري ظاهر في الحدث الاصغر وفي فيض الباري عن الفتاوى لابن تيمية عن الامام احمد ان الجنب ان ادخل يده في الماء نجسه اه لكن الموفق حكى مذهبهم ان الماء طاهر لا اشكال فيه نعم حكى عن الامام احمد اختلاف الروايات في ان الماء هل يبقى مطهرا ام لا ثم الآثار والروايات التي ذكرها البخاري بما لم تكن صريحة في عدم الغسل نبه على ذلك بقوله هل ولم يتعرض الشراح ولا المشائخ عن لفظ هل وقال شيخ المشائخ في التراجم غرض الباب ادخال الجنب يده في الاناء قبل الغسل اذا لم يكن على يده قذر غير الجنابة مع سنية الغسل لان الحديث الاول من الباب ثبت منه بطريق الدلالة جواز الادخال قبل الغسل والحديث الثاني ظاهر في الغسل وطريق الجمع بينهما ان يحمل الاول على الجواز والثاني على السنية واما ثبوت الادخال قبل الغسل بالحديث الاول بطريق الدلالة ولان قول عائشة رضي الله تعالى عنها تختلف ايدينا يدل على وقوع الغسالة في الاناء ظاهرا فلما لم يتنجس الماء لسقوط غسالة الجنب فيه ولم يحترز منه فالظاهر انه لا يجب الاحتراز من ادخال اليد فيه ايضا قبل الغسل اذ لا شئ غير الجنابة في اليد اه

(٤٩) صـ٤٢ **باب من افرغ بيمينه الخ** كتب الشيخ في اللامع رد بذلك ما اشتهر ان الافراغ باليمين على الشمال من صنيع النساء والرواية وان كانت دالة على افراغه بيمينه على شماله اذا قصد غسل فرجه الا ان المطلق يثبت في ضمن المقيد فيعلم بذلك جواز هذا الفعل وان لم يكن حين يغسل فرجه اه وفي هامشه سكت الشراح عن غرض المصنف بهذه الترجمة واجاد الشيخ قدس سره في توجيه الغرض كما ترى والاوجه عندي ان الامام البخاري نبه بذلك على دقيقة وهي ان في الغسل امرين احدهما صب الماء والثاني دلك الاعضاء ومعلوم ان الافعال الشريفة مصدرها اليمين فنبه الامام بان صب الماء اشرف من دلك الاعضاء فالاول وظيفة اليمين والثاني وظيفة اليسار ولا يبعد ايضا انه نبه بالترجمة على ترجيح صب الماء باليمنى على اليسرى لما في ذلك من اختلاف الروايات ففي سنن ابي داود من حديث مسدد بسنده الى عائشة فيصب الماء على يده اليمنى وفي اخرى له عن ميمونة فاكفأ الاناء على يده اليمنى

قال الخطابي محله ههنا فيما اذا كان يغترف من الاناء فاما اذا كان ضيقا كالقمقم فانه يضعه عن يساره ويصب الماء منه على يمينه اه وفيه على قول الشيخ والرواية وان كانت دالة الخ قال الحافظ اعترض على المصنف بان الدعوى اعم من الدليل والجواب ان ذلك في غسل الفرج بالنص وفي غيره بما عرف من شانه انه كان يحب التيامن اه قلت والاوجه منه انه تقدم قريبا في باب المضمضة حديث ميمونة هذا وفيه فافرغ بيمينه على يساره فغسلهما ثم غسل فرجه فهذا نص في افراغ اليمين على اليسار في غير الفرج ونظر المؤلف يكون على جميع الروايات فيوردها في غير مظانها تشحيذاً للاذهان اه

(٥٠) صـ٤٢ **باب تفريق الغسل والوضوء** كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك اثبات جواز التفريق بين اركانهما فهو رد على من ذهب الى فرضية الموالاة اه وفي هامشه الظاهر في غرض الترجمة الرد على وجوب الموالاة وعليه بنى الشراح كلاهم وذكر الكرماني فيه احتمالا آخر اذ قال ان قلت ما معنى الترجمة هل المراد منه بيان عدم وجوب الموالاة او بيان عدم دخول الوضوء في الغسل حتى لو كان محدثا بالحدثين لا يكفيه الغسل بل ياتي مستقلا قلت لفظ الترجمة يحتملهما والظاهر الاول اه مختصرا وكتب شيخ المشائخ في التراجم ثبت بحديث الباب التفريق بين افعال الوضوء فثبت في الغسل ايضا بالمقايسة اذ لا فرق بينهما وايضا لا قائل بالفصل ولذا ضم قوله والوضوء في الترجمة الى الغسل لان الثابت بالحديث ليس الا التفريق في الوضوء اه

(٥١) صـ٤٢ **باب اذا جامع ثم عاد الخ** وفي تراجم شيخ المشائخ مقصوده اثبات جواز ذلك مع سنية ان يتوضأ بين الجماعين وذلك ثابت بالاحاديث الاخر اه ويحتمل عندي انه اشار الى ترجيح رواية انس رضي الله عنه عند ابي داؤد فجعلها غسلاً واحداً كما رجحه ابو داؤد ويحتمل ايضا انه اراد الرد على وجوب الوضوء على المعاود كما قال به الظاهرية وابن حبيب المالكي ثم لا يذهب عليك ما قال ابن عابدين افتى بعض الشافعية بحرمة جماع من تنجس ذكره قبل غسله الا اذا كان به سلس فيحل كوطي المستحاضة مع الجريان ويظهر انه عندنا كذلك لما فيه من التضمخ بالنجاسة بلا ضرورة لامكان غسله بخلاف وطي المستحاضة وذي السلس فتامل اه قوله وهن احدى عشر تفرد بذلك هشام ولم يجتمعن في زمان ووجهه بانه جمع مع التسع مارية وريحانة كذا في الفتح قلت ولا ريب انه صلى الله عليه وسلم تزوج احدى عشر نسوة لكنهن لم يجتمعن في زمن واحد لان خديجة رضي الله تعالى عنها توفيت بمكة ولم ينكح غيرها في حياتها ثم تزوج سودة وعائشة رضي الله تعالى عنهما بمكة ثم تزوج حفصة في السنة الثانية او الثالثة ثم تزوج زينب بنت خزيمة في رمضان من السنة الثالثة من الهجرة وعاشت بعد ذلك ثمانية اشهر وتوفيت في آخر ربيعين في السنة الرابعة ولم يكن اذ ذاك في نكاحه عليه الصلوة والسلام الا ثلثة غيرها وباقي النسوة التسع غيرها وغير خديجة بقيت بعده صلى الله عليه وسلم وآخرهن نكاحا ميمونة في عمرة القضاء من السنة السابعة من الهجرة كما بينته في رسالتي "حكايات الصحابة" بلغة الاردوية

(٥٢) صـ٤١ **باب غسل المذي والوضوء منه** وفي تراجم شيخ المشائخ غرض الباب ما ذهب اليه بعض العلماء من ان المني يطهر بالفرك مخصوص به وليس في المذي الا الغسل وايضا لا يجب فيه الاغتسال بل الوضوء فقط ويحتمل ان يكون غرض الباب ان جواز الاقتصار على استعمال الاحجار ليس الا في الخارج المعتاد اعني البول والغائط واما في غيره فيجب استعمال الماء والغسل اه قلت تحتمل الترجمة وجوها عديدة فيحتمل ان يكون اشارة الى انه لا يكفي النضح كما قال به احمد او اشارة الى انه لا يكفي الحجر منه كما هو رواية لمالك واحمد او الى انه لا يجب استيعاب الذكر بالغسل كما قال به بعض المالكية وبعض الحنابلة كما في الفتح وبسط الكلام على هذه الاقوال في الاوجز وفيه اعلم ان العلماء بعد ما اجمعوا على ان في المذي الوضوء دون الغسل وعلى ان المذي نجس ولا خلاف فيهما لمن يعتد به اختلفوا ههنا في ثلثة مسائل احدها الاكتفاء بالحجر فلا يجوز عند بعض المحدثين اذ قالوا يتعين الماء لغسله وقال عياض اختلف اصحابنا في المذي هل يجزئ منه الاستجمار كالبول او لا بد من الماء اه وعندنا الحنفية يجوز الاكتفاء على الحجر كما صرح به في البدائع وغيره وصححه النووي من الشافعية وقال الحافظ وهو المعروف في المذهب كذلك الاكتفاء على الحجر هو رواية عن الامام احمد كما يظهر من كلام المغني والشرح الكبير المسئلة الثانية هل يغسل موضع النجاسة فقط او الذكر بتمامه فقط وهو رواية عن المالكية كما في الباجي او مع الانثيين ايضاً وهو رواية عن الحنابلة كما في المغني والاول قول الجمهور كما قاله الحافظ والمسئلة الثالثة ما حكى الطحاوي عن بعضهم وجوب الغسل بمجرد خروج المذي والجمهور ان حكمه حكم البول وغيره من نواقض الوضوء من عدم وجوب الوضوء على الفور اه مختصراً من الاوجز والبسط فيه ولعل الامام البخاري اشار في الترجمة بلفظ والوضوء منه الى هذه المسئلة الثالثة واستدل الطحاوي للجمهور بحديث علي بلفظ فيه الوضوء وفي المني الغسل

(٥٣) صـ٤١ **باب من تطيب ثم اغتسل الخ** لعل الغرض منه ان الظاهر ان فيه اضاعة المال لكن ابيح لضرورة النشاط في الجماع وفي التراجم لشيخ المشائخ غرضه انه لو لم يبالغ في الدلك وغيره عند الاغتسال حتى لا يذهب عنه اثر الطيب الذي كان قد استعمله قبل فلا بأس بل هو جائز ثابت الاصل اه ويحتمل انه نظر الى الباب السابق باب مسح اليد بالتراب لتكون انقى فاشار الى ان بقاء الطيب لا ينافي الانقاء ويحتمل ايضا ان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا يشير الى المبالغة في الانقاء فنبه به على ان ذلك لا ينافيه

(٥٤) صـ٤١ **باب تخليل الشعر الخ** قال الحافظ في باب الوضوء قبل الغسل التخليل ليس بواجب اتفاقا الا ان كان الشعر ملبداً اه ولا يذهب عليك ان ههنا مسئلتين احداهما التفريق بين الرجل والمرأة والجمهور منهم الائمة الثلاثة انه لا فرق بينهما في نقض الضفائر وهي احدى الروايتين عن الحنفية والثانية عنهم وهو المرجح عندهم كما في هامش الكوكب مبسوطا التفريق بين الرجال والنساء في نقض الضفائر لرواية ثوبان عند ابي داؤد انهم استفتوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال اما الرجل فلينشر رأسه فليغسله حتى يبلغ

اصول الشعر واما المرأة فلاعليها ان لاتنقضه لتغرف على رأسها ثلاث غرفات لكفيها قلت والعجب من ابن رسلان اذ قال ظاهر الحديث التفريق بين الرجل والمرأة ولم ار من قال به اه والمسئلة الثانية التفريق بين غسل الجنابة والحيض فی نقض الضفائر فالجمهور ومنهم الائمة الثلاثة ان لا تفريق بينهما وصححه الموفق فی مذهبهم والرواية الثانية عن احمد انها تنقضه فی الحيض دون الجنابة كما فی النيل وظاهر ميل المصنف من تراجمه الی قول احمد فی المسئلة الثانية اذ ترجم ههنا بلفظ حتی اذا ظن انه قد اروی بشرته الخ وترجم فی كتاب الحيض بباب نقض المرأة شعرها الخ وههنا مسئلة اخری ثالثة وهی غسل ما استرسل من الشعر ففی الاوجز قال المغنی وفی غسل المسترسل من الشعر روايتان لاحمد احدهما يجب غسله وبه قال الشافعی والثانی لا يجب وبه قال ابوحنيفة اه قلت والمرجح عندنا الحنفية كما فی الشامی يجب غسل المنقوض لا المضفور وعد فی مختصر الخليل من المالكية فی الواجبات ضغث مضفور لانقضه اه وقد كتبت فی هامش اللامع ان الامام البخاری اشار بالترجمة الی المسئلة الثانية ثم ظهر لی فی غرض الترجمة ان المؤلف اشار الی ان نقض الضفائر ليس بواجب بل يكفی بل اصول الشعر

(١٥١) ص ٤١ س ١٤ **باب من توضأ فی الجنابة الخ** تقدم فی الباب الاول من كتاب الغسل الاختلاف فی ان الوضوء سنة مستقلة او تقديم لاعضاء الوضوء والترجمة تؤيد الثانية والاستدلال بالرواية خفية وقيل كان الاليق بهذا الباب حديث عائشة المتقدم بلفظ ثم غسل سائر جسده وقيل قرينة الحال والعرف يخص اعضاء الوضوء وقيل الترجمة تعيين المراد بالحديث ان المراد من قوله جسده ای ما خلا اعضاء الوضوء واختار الحافظ ان البخاری حمل قوله ثم غسل جسده علی المجاز بقرينة قوله ثم غسل رجليه فان كانا داخلين فی الجسد فای حاجة الی غسلهما بعد وهذا اشبه بتصرفات البخاری اذ من شانه الاعتناء بالاخفی اكثر من الاجلی اه مختصرا من الفتح واطال السندی فی استدلال المؤلف بهذا الحديث علی الترجمة وكتب شيخ المشائخ فی تراجمه غرض المصنف ان اعادة غسل سائر اعضاء الوضوء غير لازم والاستدلال بظاهر الحديث وفی الاوجز الوضوء فی الغسل اوجبه داود مطلقا وقال قوم اذا كان الفعل مما يوجب الجنابة والحدث وقال مالك والشافعی وابوحنيفة ان الغسل يجزيهما قاله القاری وقال ابن قدامة فی المغنی ان لم يتوضأ اجزأه بعد ان يتمضمض ويستنشق وينوی به الغسل والوضوء وكان تاركا للاختيار يعنی يجزيه الغسل عنهما اذا نواهما نص عليه احمد وعنه رواية اخری لايجزيه الغسل عن الوضوء حتی يأتی به قبل الغسل او بعده وهو احد قولی الشافعی اه وقال ابن العربی يجب الوضوء اذا مس فرجه فی الغسل اه والاوجه عندی فی غرض الترجمة ان فی غسل الجسد يكون امرار اليد علی الفرج عادة فاشار المصنف بهذه الترجمة الی انه لاينقض الوضوء

(١٥٢) ص ٤١ **باب اذا ذكر فی المسجد انه جنب الخ** كتب الشيخ فی اللامع لعل المراد بذلك اثبات ان التيمم للخروج من المسجد وان كان ادبا كما هو المشهور بين اصحابنا لكنه غير واجب وذلك لانه صلی الله عليه وسلم لم يتيمم لخروجه من المسجد واما ان كان قصده الرد علی من ذهب الی ذلك من الحنفية فغير صحيح وذلك لان النبی صلی الله عليه وسلم وعليا رضی الله عنه جاز لهما الخروج والمرور والدخول فی المسجد جنبا فكيف يقاس عليه غيره ممن ليس بمنزلة هذين اه وفی هامشه قال الحافظ اشارة الی رد من اوجب ذلك كما نقل عن الثوری واسحق وكذا قال بعض المالكية فيمن نام فی المسجد فاحتلم يتيمم قبل ان يخرج اه قلت وهذه مسئلة كينونة الجنب فی المسجد واما دخول الجنب فی المسجد للعبور وغيره فمسئلة اخری خلافية بسطت فی اللامع

(١٥٣) ص ٤١ س ٢٢ **باب نفض اليدين من غسل الجنابة** الظاهر عندی ان المصنف اشار بذلك الی رد ما روی من المنع عن ذلك قال الحافظ اورد الرافعی وغيره حديثا ضعيفا لا تنفضوا ايديكم فی الوضوء فانها مراوح الشيطان قال ابن الصلاح لم اجده وقد اخرجه ابن حبان فی الضعفاء وابن ابی حاتم فی العلل ولو لم يعارضه هذا الحديث الصحيح لم يكن صالحا لان يحتج به اه وكتب شيخ المشائخ فی تراجمه ای انه جائز وعندی ان غرضه اثبات طهارة الغسالة اذ النفض لايخلو عن اصابة الرشاش بالبدن اه

(١٥٤) ص ٤١ س ٢٤ **باب من بدأ بشق رأسه الخ** البداية بالرأس لكونه اكثر شعثا من بقية البدن وباليمين مثل دأبه فی الطهور وغيره واختلف الحنفية فی انه هل يبدأ بالرأس وهو الاصح وظاهر الرواية وقيل يبدأ بمنكبه الايمن ثم الايسر ويثلث بالرأس وقيل يثنی بالرأس ويثلث بالمنكب الايسر قاله ابن عابدين وفی المغنی ويبدأ بشقه الايمن لان النبی صلی الله عليه وسلم كان يحب التيمن فی طهوره وقال النووی فی شرح المهذب فی بيان سنن الغسل والابتداء بالايامن فيغسل شقه الايمن ثم الايسر وهذا متفق علی استحبابه وقال الرافعی فی مكملات الغسل الرابع يفيض الماء علی رأسه ثم علی الشق الايمن ثم علی الشق الايسر اه ويحتمل عندی ان المؤلف نبه بهذه الترجمة علی ان البداية بالوضوء كما روی من دأبه عليه السلام ليس بواجب بل يجوز البداية بالرأس ايضا

(١٥٥) ص ٤٢ س ١ **باب من اغتسل عريانا وحده الخ** كتب الشيخ قدس سره فی اللامع قصد بذلك ان التستر افضل وان كان خاليا كما يدل عليه تعليله ويمكن ان يكون ذلك حيث خاف ان يطلع عليه احد واما اذا امن كما فی المغتسل فلا فلا يكون ذلك خلافا لما هو المشهور بين علمائنا اه وفی هامشه اعلم ان الامام البخاری ترجم ههنا بترجمتين الاولی هذه والثانية الآتية بقوله باب التستر وعامة المشائخ والشراح كلهم علی ان المراد بالاولی جواز الاغتسال عريانا فی الخلوة مع افضلية التستر والمراد بالثانية حرمته بمحضر من الناس قال الحافظ فی الترجمة الاولی قوله فی خلوة ای من الناس وهو تاكيد لقوله وحده وقال فی الثانية لما فرغ من الاستدلال لاحد الشقين وهو التعری فی الخلوة اورد الشق الآخر اه ونحوه قال غيره من الشراح وقال شيخ المشائخ فی التراجم باب من اغتسل عريانا ای هو جائز والاولی التستر فی ذلك لوقت ايضا ثم قال باب التستر فی الغسل ای انه واجب اه

والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان غرض الترجمة الاولی هو الذی افاده وليس الغرض من الترجمة الثانية الشق الثانی ای ايجابه عند الناس فانه معروف لايحتاج الی اثباته ولايختص بالغسل فان التعری بمحضر من الناس حرام مطلقا وايضا اذا اثبت المصنف افضلية التستر فی الوحدة فای فاقة بقيت الی اثبات التستر عن اعين الناس فالاوجه عندی فی غرض الترجمة الثانية اثبات افضلية التستر لاعلی البدن وان كان الغسل بالازار كما يومی اليه الروايات المورودة فيها وقال العينی لاخلاف فی ان التستر افضل كما قاله البخاری وبجواز الغسل عريانا فی الخلوة قال مالك والشافعی وجمهور العلماء وروی عن ابن عباس انه لم يكن يغتسل فی بحر ولانهر الا وعليه ازار واذا سئل عن ذلك قال ان له عامرا وروی عن عطية مرفوعا من اغتسل بليل فی فضاء فليحاذر علی عورته ومن لم يفعل ذلك واصابه لمم فلايلومن الا نفسه ونص احمد فيما حكاه ابن تيمية علی كراهة دخول الماء بغير ازار اه مختصرا وانت خبير بالفرق بين الغسل فی الصحراء عريانا وبين الغسل فی المستحم والابنية المعدة لذلك كما اشار اليه الشيخ فی تقريره بقوله كما يدل عليه تعليله وهو قوله عليه الصلوة والسلام فالله احق ان يستحيی منه من الناس قال الموفق من اغتسل عريانا بين الناس لم يجز ذلك لان كشفها للناس محرم وان كان خاليا جاز ويستحب التستر وان كان خاليا وقال احمد لايعجبنی ان يدخل الماء الا متسترا اه وقال الكرمانی قال العلماء كشف العورة فی الخلوة بحيث لايراه آدمی ان كان لحاجة جاز وان كان لغير حاجة ففيه خلاف فی كراهته وتحريمه والاصح عند الشافعی انه حرام اه ملخصا من هامش اللامع والبسط فيه

(١٥٦) ص ٤٢ **باب التستر فی الغسل عند الناس** تقدم فی الباب السابق غرض هذه الترجمة عند الشراح وعند هذا العبد الفقير الی رحمة ربه العليا

(١٥٧) ص ٤٢ س ١٩ **باب اذا احتلمت المرأة** قال الحافظ انما قيده بالمرأة مع ان حكم الرجل كذلك لموافقة صورة السؤال وللاشارة الی الرد علی من منع منه فی حق المرأة دون الرجل كما حكاه ابن المنذر وغيره عن ابراهيم النخعی اه قلت وههنا مسئلتان بسط الكلام عليهما فی الاوجز احدهما احتلام المرأة ففی الاوجز فی سؤال ام سليم وانكار عائشة عليها بقولها اف لك هل تری ذلك المرأة وعليها انكر [illegible] لم تعلم لندرتها فی النساء مع حداثة سن عائشة وقيل لايحتلم كل النساء وثانيهما اثبات المنی للمرأة واجمع عليه فقهاء الامصار ولم يخالف فيه الا طائفة من الفلاسفة فقال ارسطاطاليس لامنی لها غير ان دم الطمث لها فيه قوة التوليد وقال ابن سينا ان لها رطوبة شبيهة بالمنی لايصدق عليه المنی لكن [illegible] الفلاسفة والاطباء ايضا وجود المنی لها كذا فی السعاية اه ما فی الاوجز

(١٥٨) ص ٤٢ س ١ **باب عرق الجنب الخ** قال الحافظ تقدير الكلام بيان حكم عرق الجنب وبيان ان المسلم لاينجس واذا كان لاينجس فعرقه ليس بنجس ومفهومه ان الكافر ينجس فيكون عرقه نجسا وتمسك بظاهره بعض اهل الظاهر فقال ان الكافر نجس العين وقواه بقوله تعالی انما المشركون نجس واجاب الجمهور عن الحديث بان المراد ان المؤمن طاهر الاعضاء لاعتياده مجانبة النجاسة بخلاف المشرك لعدم تحفظه عن النجاسة وعن الآية بان المراد انهم نجس فی الاعتقاد والاستقذار وحجة الجمهور حل نكاح الكتابيات ولايخلو المضاجع عن العرق واغرب القرطبی اذ نسب القول بنجاسة عرق الكافر الی الشافعی اه مختصرا من الفتح وهكذا حكی العينی قول القرطبی قال ابن المنذر اجمع عوام اهل العلم علی ان عرق الجنب طاهر وهو مذهب ابی حنيفة والشافعی ولا احفظ عن غيرهم خلاف قولهما قال القرطبی الكافر نجس عند الشافعی وقال ابن حزم العرق من المشركين نجس اه فما فی الفيض من نسبة نجاسة بدن الكافر الی مالك لعله سهو من الكاتب وفی هامشی علی البذل قال ابن رسلان قوله المسلم ليس بنجس وكذلك الكافر عندنا وعند مالك وجمهور المسلمين من السلف والخلف ثم قال واغرب القرطبی فی الجنائز من شرح مسلم فنسب القول بنجاسة الكافر الی الشافعی

(١٥٩) ص ٤٢ س ٤ **باب الجنب يخرج الخ** قال الحافظ قوله وغيره بالجر ای وغير السوق ويحتمل الرفع عطفا علی يخرج من جهة المعنی وقوله قال عطاء الخ لعل هذه الافعال هی المرادة بقوله وغيره بالرفع فی الترجمة اه وغرض الترجمة عند الشيخ الگنگوهی عدم وجوب الغسل علی الفور فقد كتب علی قوله قال عطاء الخ يعنی بذلك ان الغسل لايجب له علی الفور لجواز الاشتغال بتلك الامور بقول عطاء فكان له الخروج الی الاسواق وغيرها لما جاز له تاخير الاغتسال ثم ان السوق وغيره سواء فی الحكم فكان اثبات جواز احدهما اثباتا لجواز الآخر او يقال لما ثبت المطلق ثبت جوازه فی ای فرد كان فيثبت الجواز فی السوق وغيره اه وفی هامشه قلت فالظاهر ان المصنف اراد تقوية ما فی ابی داود فی باب الجنب يؤخر الغسل عن عائشة ربما اغتسل فی اول الليل وربما اغتسل آخره فقال غضيف الحمد لله الذی جعل فی الامر سعة وعلی هذا فلا اشكال فی الاثر ولا فی الرواية ولعل السر فی تبويب المصنف بلفظ الجنب يخرج ويمشی ما حكی العينی برواية ابن ابی شيبة والبيهقی عن جماعة من الصحابة ذكر العينی اسمائهم انهم كانوا اذا اجنبوا لايخرجون ولا ياكلون حتی يتوضؤا اه

(١٦٠) ص ٤٢ س ٢ **باب كينونة الجنب فی البيت الخ** قال الحافظ قيل اشار المصنف بهذه الترجمة الی تضعيف ما ورد عن علی رضی الله عنه مرفوعا ان الملائكة لاتدخل بيتا فيه كلب ولا صورة ولا جنب رواه ابوداود وغيره ثم قال ويحتمل ان يكون المراد بالجنب فی حديث علی من لم يرتفع حدثه كله ولا بعضه وعلی هذا فلا يكون بينه وبين حديث الباب منافاة لانه اذا توضأ ارتفع بعض حدثه علی الصحيح اه قلت والاوجه عند هذا العبد الفقير الی رحمة ربه العليا ان الامام البخاری اشار بالترجمة الی تقوية حديث علی بانه محمول علی عدم الوضوء وذكر الشيخ قدس سره فی البذل علی حديث علی رض قال الخطابی يريد الملائكة الذين ينزلون بالبركة والرحمة دون الملائكة الذين هم الحفظة فانهم لايفارقون الجنب وغير الجنب ثم قيل انه لم يرد بالجنب ههنا من اصابته جنابة فاخر الاغتسال

الی اذان حضور الصلوۃ ولکنہ الذی یجنب فلا یغتسل ویتہاون بہ ویتخذہ عادۃ فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یطوف علی نسائہ فی غسل واحد وقالت عائشۃ رضی اللہ عنہا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینام وہو جنب من غیر ان یمس ماءً اھ

باب نوم الجنب لیست ہذہ الترجمۃ فی نسخۃ الفتح وقال الحافظ ہذہ زائدۃ للاستغناء عنہا بباب الجنب یتوضأ ثم ینام ویحتمل ان یکون ترجم علی الاطلاق وعلی التقیید فلا تکون زائدۃ اھ قلت ولا یبعد عند ہذا العبد الفقیر انہ صرح بجوازہ لدفع توہم ان النوم اخو الموت وحقہ ان لا ینام جنبا ولما تقدم من باب النوم علی الطہارۃ

باب الجنب یتوضؤ ثم ینام قال الحافظ قال ابن دقیق العید جاء الحدیث بلفظ الامر وجاء بصیغۃ الشرط وہو متمسک لمن قال بوجوبہ وقال ابن عبد البر ذہب الجمہور الی انہ للاستحباب وذہب اہل الظاہر الی ایجابہ وبسط الحافظ الکلام علی اختلاف النقلۃ فی مذاہب الائمۃ ورجح روایۃ الاستحباب عنہم وقال نقل الطحاوی عن ابی یوسف انہ ذہب الی عدم الاستحباب الی آخر ما فی الفتح وکتب الشیخ فی البذل ذہب الجمہور الی استحبابہ وعدم وجوبہ وتمسکوا بحدیث عائشۃ رضا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان ینام وہو جنب ولا یمس ماءً الی آخر ما بسط الشیخ وبسط الکلام علی ذلک فی الاوجز ایضا وفیہ قال العینی ذہب طائفۃ الی ان الوضوء المأمور بہ الجنب ہو غسل الاذی منہ وغسل ذکرہ ویدیہ وہو التنظیف وذلک یسمی عند العرب وضوءً قالوا وقد کان ابن عمر لا یتوضؤ عند النوم الوضوء الکامل الی آخر ما فیہ

باب اذا التقی الختانان اجمع الشراح علی ان المراد بالتقائہما الایلاج ومجرد الالتقاء لا یوجب الغسل عند احد وہل ہو مجاز عن الایلاج الاوجہ عندی انہ لازم للایلاج لیس بمجاز عنہ والبسط فی الاوجز وبسط الکلام علی المسئلۃ فی ہامش اللامع ایضا وفیہ قال ابن العربی فی شرح الترمذی ہذہ المسئلۃ عظیمۃ الموقع فی الدین مہمۃ فی مسائل الدین وقد روی عن جماعۃ من الصحابۃ انہم لم یروا غسلا الا من الانزال ثم روی انہم رجعوا عن ذلک ثم روی عن عمر انہ قال من خالف ذلک جعلتہ نکالا وانعقد الاجماع علی وجوب الغسل بالتقاء الختانین وما خالف فی ذلک الا داؤد ولا یعبأ بخلافہ فانہ لولا الخلاف ما عرف وانما الامر الصعب خلاف البخاری فی ذلک وحکمہ ان الغسل مستحب وہو احد ائمۃ الدین واجل علماء المسلمین معرفۃ وعدلا وما بہذہ المسئلۃ من خلاف فان الصحابۃ اختلفوا فیہا ثم رجعوا عنہا واتفقوا علی وجوب الغسل بالتقائہما وان لم ینزل ثم بسط ابن العربی فی تضعیف روایۃ الماء من الماء وقال العجب من البخاری ان یساوی بین حدیث عائشۃ فی ایجاب الغسل وبین حدیث عثمان وأبی فی نفی الغسل الی آخر ما بسط فی تضعیف حدیث عثمان وابی ثم اختلفوا فی میل الامام البخاری فی ذلک ہل الی قول داؤد او الی قول الجمہور کما ہو رأی الشیخ اذ قال قولہ ہذا اجود واوکد الخ یعنی بہ الوجوب والآخر منسوخ لا معمول فان افعل التفضیل عند ائمۃ الحدیث کثیرا ما یستعمل لمعنی التوکید والتشدید ولا یعنون بہ الزیادۃ علی الغیر فی ماخذ الاشتقاق حتی یکون الآخر (ای المفضل علیہ) جیدا واکیدا الی آخر ما بسطہ الشیخ والیہ یشیر کلام شیخ المشائخ فی التراجم اذ قال ای الغسل عند ذلک احوط اجتہادا ای من حیث الاجتہاد عند المصنف ہو الغسل الذی عقد الباب السابق لاجلہ وذکر الباب اللاحق انما ہو لمحض الاحاطۃ بجوانب ثم ترجیح الراجح اھ وذکرہ ابن العربی احتمالا کما سیاتی وہو الظاہر عند الحافظ ابن حجر وہو الاوجہ عندی لان الامام البخاری ترجم لالتقاء الختانین واورد فیہ حدیث ایجاب الغسل ولم یذکر فیہ حدیث الاکسال ثم لما ذکر حدیث الاکسال لم یترجم علیہ الا غسل ما یصیب من الفرج قال ابن العربی بعد ما تعقب علی البخاری ویحتمل قول البخاری الغسل احوط یعنی فی الدین من باب حدیثین تعارضا فقدم الذی یقتضی الاحتیاط فی الدین اھ یعنی الالیق بشان البخاری ان لا یخالف الاجماع ومعنی قولہ احوط یعنی ایجاب الغسل فیہ للاحتیاط کما اوجبوا الوضوء فی النوم للاحتیاط وقال الحافظ بعد ما حکی قول ابن العربی المذکور وہذا ہو الظاہر من تصرفہ فانہ لم یترجم بجواز ترک الغسل وانما ترجم ببعض ما یستفاد من الحدیث من غیر ہذہ المسئلۃ اھ وتعقب علیہ العینی وتعقب ہذا العبد الفقیر علی کلام العینی کما بسط فی ہامش اللامع اھ مختصرا وملخصا من ہامش اللامع

باب غسل ما یصیب من فرج المرأۃ ہذا الباب عند العبد الفقیر غیر ما سبق من باب المنی وفرکہ وغسل ما یصیب من المرأۃ فان المذکور فی الباب السابق عند ہذا العبد الفقیر الی رحمۃ ربہ تعالی حکم منی المرأۃ کما سبق التنبیہ علیہ فی الباب السابق ومقصود ہذا الباب حکم بیان رطوبۃ الفرج کما یدل علیہ الحدیث الوارد فی ہذا الباب فانہ صریح فی من جامع ولم ینزل قال الموفق فی رطوبۃ الفرج احتمالان النجس والطہر الی آخر ما بسطہ وفی الدر المختار من فروع الحنفیۃ فی آخر باب الاستنجاء رطوبۃ الفرج طاہرۃ خلافا لہما وفیہ ایضا فی باب الانجاس وفی المجتبی اولج فنزع فانزل لم یطہر الا بغسلہ لتلوثہ بالنجس اھ ای برطوبۃ الفرج قال ابن عابدین ای الداخل بدلیل قولہ اولج واما رطوبۃ الفرج الخارج فطاہرۃ اتفاقا اھ وفی منہاج الامام النووی رطوبۃ الفرج لیست بنجسۃ فی الاصح قال ابن حجر فی شرحہ وہی ماء ابیض متردد بین المذی والعرق یخرج من باطن الفرج الذی لا یجب غسلہ بخلاف ما یخرج مما یجب غسلہ فانہ طاہر قطعا ومن وراء باطن الفرج فانہ نجس قطعا ککل خارج من الباطن کالماء الخارج مع الولد او قبیلہ اھ ثم براعۃ الاختتام عند الحافظ نور اللہ مرقدہ وعند ہذا الفقیر الی رحمۃ تعالی لفظ وذلک الآخر فعند الحافظ ایماء الی آخر الکتاب وعندی الی آخر الحیوۃ تشحیذا للاذہان الی الموت

کتاب الحیض

ہو لغۃً السیلان وفی عرف الشرع دم یخرج من قعر رحم المرأۃ بعد بلوغہا فی اوقات معتادۃ وذکر الامام البخاری فی الکتاب الاستحاضۃ والنفاس تبعا وترجم بالحیض لکثرۃ ابوابہ کذا فی ہامش اللامع وبسط فیہ الکلام علیہ لغۃ واصطلاحا

باب کیف کان بدء الحیض الخ ہذا باب ثالث بلفظ کیف والغرض منہ ظاہر وہو التنبیہ علی اختلاف الروایات فی ذلک وہو ان بدئہ من زمن آدم علیہ السلام او من بنی اسرائیل وکتب الشیخ فی اللامع قولہ وقال بعضہم کان اول ما ارسل الخ ویمکن الجمع بینہما بحمل مطلق الحیض من حواء ومن تلیہا والکثرۃ انما نشأت من بنی اسرائیل کما یدل علیہ لفظ الارسال اھ وفی ہامشہ اختلفوا فی الجمع بینہما علی اقوال وما اختارہ الشیخ ہو مختار الحافظ قدس سرہ وہو الاوجہ عندی الی آخر ما بسط فیہ من الاقوال ویؤیدہ ما فی الفتح روی الطبری وغیرہ عن ابن عباس وغیرہ قولہ تعالی فی قصۃ ابراہیم وامرأتہ قائمۃ فضحکت ای حاضت والقصۃ متقدمۃ علی بنی اسرائیل بلا ریب وروی الحاکم وابن المنذر باسناد صحیح عن ابن عباس ان ابتداء الحیض کان علی حواء بعد ان اہبطت من الجنۃ اھ قولہ وحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکثر بالمثلثۃ فی النسخ التی بایدینا قال الحافظ ای اشمل لانہ عام فی جمیع بنات آدم فیتناول الاسرائیلیات ومن قبلہن او المراد اکثر شواہد او اکثر قوۃ اھ وقال العینی قال الکرمانی ویروی اکبر بالموحدۃ ومعناہ حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعظم واجل واکد ثبوتا اھ قلت وکان الامام البخاری رجح الروایۃ المرفوعۃ علی قول بعضہم علی اصول المحدثین ورد قول البعض واما علی اصول الموجہین فاختلفوا فی الجمع بینہما کما تقدم قریبا

باب الامر بالنفساء اذا نفسن ای الامر المتعلق بہن قالہ الحافظ وفی تراجم شیخ المشائخ ای الامر باداء مناسک الحج الا الطواف اھ ویحتمل عندی فی غرض الترجمۃ اتحاد حکم الحیض والنفاس لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام فی حیض عائشۃ انفست وفیہ ان ہذا المعنی سیاتی قریبا فی باب من سمی النفاس حیضا علی ان ہذہ الترجمۃ لیست فی النسخ المعروفۃ بل فی الحاشیۃ والظاہر حذفہ والا لم یبق للترجمۃ السابقۃ حدیث وعلی ثبوت الترجمۃ یحتمل عندی ان یکون الغرض ہو الامر بالاغتسال عند الاحرام ولا یقال ان الترجمۃ علی ہذا تکون من کتاب الحج لان الترجمۃ کما تتعلق بالحج تتعلق باحکام الحیض ایضا وامثال ذلک کثیرۃ فی البخاری فسیاتی قریبا باب ترک الحائض الصوم وباب تقضی الحائض المناسک کلہا الخ وسیاتی اعتکاف المستحاضۃ فی ہذا الکتاب کتاب الحیض وکتاب الصوم ایضا وسیاتی قریبا فی ہذا الکتاب کیف تہل الحائض وہو ایضا سیاتی فی کتاب الحج ایضا فلما کان للمسائل تعلق بالکتابین ذکرہا الامام البخاری فی موضعین

باب غسل الحائض رأس زوجہا الخ کتب الشیخ فی اللامع اورد الترجمۃ دفعا لما عسی ان یتوہم من نجاستہا الحکمیۃ التی منعتہا عما منعت حرمۃ المصاحبۃ والمخالطۃ بہا کما کانت تزعمہ الیہود وتفعلہ اھ وفی ہامشہ وما افادہ الشیخ واضح والمعنی ان قولہ عز اسمہ ولا تقربوہن حتی یطہرن لیس المراد فیہ النہی عن القربان مطلقا بل قربان خاص ویحتمل عندی ان الامام البخاری اشار بذلک الی رد ما روی عن ابن عباس انہ دخل علی میمونۃ فقالت ای بنی ما لی اراک شعث الرأس فقال ان ام عمار ترجلنی وہی الآن حائض فقالت ای بنی لیست الحیضۃ بالید الحدیث اخرجہ ابن ابی شیبۃ کما فی العینی فہو من الاصل الثالث عشر من اصول التراجم۔ ثم لا یذہب علیک ما قال الحافظ ان الحدیث مطابق لما ترجم لہ من جہۃ الترجیل والحق بہ الغسل قیاسا او اشارۃ الی الطریق الآتیۃ فی باب مباشرۃ الحائض فانہا صریحۃ فی ذلک اھ قلت وہذا الثانی متعین عندی فانہ اصل مطرد من اصول التراجم وہو الاصل الحادی عشر

باب قراءۃ الرجل فی حجر امرأتہ الخ بکسر الحاء المہملۃ وفتحہا ثم بسکون الجیم واختلفوا فی غرض الترجمۃ والاوجہ عندی کما قالہ ابن بطال تائید للحنفیۃ ورد علی الشافعیۃ فی مسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ وہی جواز حمل المحدث والجنب المصحف بعلاقتہ وبہ جزم صاحب التوضیح کما سیاتی من کلامہ فی مناسبۃ الحدیث بالباب قال ابن بطال غرض البخاری فی ہذا الباب ان یدل علی جواز حمل الحائض المصحف اھ وتعقب الکرمانی بقولہ لیس غرض البخاری ان یدل علی جواز حمل الحائض المصحف بل الغرض ہو مجرد ما ترجم فی الباب علیہ وہو جواز القراءۃ بقرب موضع النجاسۃ وکون المؤمن فی حجر الحائض لا یدل علی جواز الحمل ولہذا اتفقوا فی جوازہ واختلفوا فی جواز الحمل اھ ولا عجب فی تعقب الکرمانی فانہم کلہم یتحاشون ان یقولوا فی موضع ان غرض البخاری الرد علیہم ولیست ہذہ الجرأۃ الا للحنفیۃ فانہم ینادون بصوت جہوری ان فی ہذہ الترجمۃ رد علینا الحنفیۃ وانت خبیر بان اثبات المسئلۃ الخلافیۃ الشہیرۃ الیق بشان تراجم البخاری من اثبات مسئلۃ اجماعیۃ والحافظ ابن حجر ایضا فہم من ترجمۃ البخاری ما فہمہ ابن بطال لکنہ جبن ان یفصح ذلک الغرض للبخاری والدلیل علی ما قلتہ انہ رحمہ اللہ فہم ذلک انہ قال وذلک ای اثر ابی رزین مصیر منہما الی جواز حمل الحائض المصحف لکن من غیر مسہ ومناسبتہ لحدیث عائشۃ من جہۃ انہ نظر حمل الحائض العلاقۃ التی فیہا المصحف بحمل الحائض المؤمن الذی یحفظ القرآن لانہ حاملہ فی جوفہ وہو موافق لمذہب ابی حنیفۃ ومنعہ الجمہور وفرقوا بان الحمل مخل بالتعظیم والاتکاء لا یسمی فی العرف حملا اھ فہذہ الترجمۃ عندی من الاصل الحادی والعشرین الذی افادہ شیخ الہند اھ ما فی ہامش اللامع ملخصا وکتب الشیخ فی اللامع وتائید اثر ابی وائل لہذہ الترجمۃ ظاہر فان فیہ تلبسا بنقشہ کما ان فیہا تلبسا بلفظہ یعنی ان النقش والالفاظ کلاہما محترم فلما کان ابو وائل یرسل خادمہ بالمصحف فتأخذہ بعلاقتہ وفیہ تلبس الحائض بنقوشہ فکذلک یجوز قراءۃ القرآن فی حجر الحائض وان کان فیہ تلبس لالفاظہ بالحائض بنوع مقارنۃ اھ ثم فی المسئلۃ اختلاف مشہور والحمل بعلاقتہ جائز عند الامامین ابی حنیفۃ واحمد ومنع منہ الامامان مالک والشافعی کما فی الاوجز عن الموفق اذ قال ویجوز حملہ بعلاقتہ وہذا قول ابی حنیفۃ ومنع منہ مالک والشافعی اھ ووقع الغلط فی نقل المذاہب فی العینی اذ حکی

جواز الحمل عن الائمة الاربعة ثم حديث عائشة يناسب ظاهر الفاظ الترجمة واما على ما اخترت من غرضها تبعاً لابن بطال وصاحب التوضيح فيحتاج الى دقة نظر اشار اليها صاحب التوضيح اذ قال وجه المناسبة حديث عائشة ان ثيابها بمنزلة العلاقة والشارع بمنزلة المصحف لانه فى جوفه وحامله اذ غرض البخارى بهذا الباب الدلالة على جواز حمل الحائض المصحف اھ واليه اشار الشيخ قدس سره فى ذكر مناسبة الاثر للباب

صـ۴۴ باب من سمى النفاس حيضا كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك انهما معاً دمان يخرجان من الرحم فلما جاز اطلاق النفاس على الحيض جاز عكسه لما فيهما من الاشتراك المطلق اطلاق احدهما على الآخر والغرض منه ان اشتراكهما فى تلك الصفة او هذا الاطلاق لا يقتضى اشتراكهما فى جملة احكامهما بل لكل منهما احكام مختصة نعم يشتركان فى بعض الاحكام وفى الاطلاق المجازى لكل منهما ويمكن ان يكون قوله حيضاً مفعولا اولاً والنفاس مفعولا ثانيا وعلى هذا فمطابقة الرواية للترجمة ظاهرة والغرض منه دفع اشتراك احكامهما باشتراك اسميهما فصار الحاصل ان ما ورد فى الروايات من اطلاق اسم النفاس على الحيض فانه مجرد اطلاق اسم للاشتراك بينهما فى انهما دمان خارجان من الرحم وليس ذلك لكون احكامهما متحدة باسرها ففيه شئ اھ وفى هامشه حاصل كلام الشيخ ان ههنا اشكالين الاول فى غرض الترجمة ما هو والثانى فى موافقة الترجمة للحديث فان فى الحديث عكسه ولذا قيل ان الترجمة مقلوبة والصواب باب من سمى الحيض نفاساً واطال الشراح فى هذين الامرين باقوال مختلفة قال ابن بطال كان حق الترجمة ان يقول باب من سمى الحيض نفاسا فلما لم يجد البخارى للنبى صلى الله عليه وسلم نصا فى النفاس وحكم دمها فى المدة المختلفة وسمى الحيض نفاسا فى هذا الحديث فهم منه ان حكم دم النفاس حكم دم الحيض فى ترك الصلوة لانه اذا كان الحيض نفاساً وجب ان يكون النفاس حيضا لاشتراكهما فى التسمية من جهة اللغة ان الدم هو النفس ولزم الحكم لما لم ينص عليه بما نص وحكم للنفساء بترك الصلوة ما دام دمها موجوداً اھ وقال الكرمانى قال شارح التراجم ان قيل الحديث يدل على تسمية الحيض نفاسا لا العكس فجوابه ان تقديره من سمى حيضا بالنفاس بتقدير حرف الجر وتقدمه او من سمى حيضا النفاس بتقديم تقدمه فقط اھ وهذا هو مختار الشيخ وقال الحافظ قيل يحمل على التقديم والتاخير والتقدير من سمى حيضا النفاس ويحتمل ان يكون المراد بقوله من سمى من اطلق لفظ النفاس على الحيض فيطابق ما فى الخبر بغير تكلف اھ وعند هذا العبد الفقير الى رحمة ربه العليا ان غرض الترجمة واضح لا خفاء فيه وهو اشتراكهما فى الاحكام كما اشار اليه الشيخ فى اللامع ونص به شيخ المشائخ فى التراجم اذ قال حاصل ما اراده البخارى ان اطلاق الحيض على النفاس والنفاس على الحيض شائع فيما بين العرب فكانت ما ثبت من الاحكام للحيض ثابتا للنفاس ايضا فلم يصرح بما صرح بالتفصيل فى النفاس هذا غرضه من حيث القصة فتدبر اھ وهذا هو غرض الترجمة عندى ان الامام البخارى لما لم يجد على شرطه احكاما للنفاس اثبت بالترجمة ان احكامهما متحدة لاتحاد اللفظ والمعنى فان لفظ النفاس مشترك ومعناهما اى الدم الخارج من الرحم ايضا متحد لا يقال ان بينهما اختلافا فى بعض الاحكام كما سياتى لان معناه ان ما يثبت من الاحكام لاحدهما ثابت للآخر الا ما خصه دليل وهذا كقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث يعلى بن امية اصنع فى عمرتك ما تصنع فى حجتك مع ان بينهما اختلافاً فى بعض الافعال قال الحافظ قال المهلب وغيره لما لم يجد المصنف نصاً على شرطه فى النفساء ووجد تسمية الحيض نفاساً فى هذا الحديث فهم منه ان حكم دم النفاس حكم دم الحيض وتعقب بان الترجمة فى التسمية لا فى الحكم اھ وانت خبير بانه لا يصح التعقب لان استدلال المصنف بهذه التسمية على الحكم فان الجامع الصحيح ليس من كتب اللغة حتى يقال انه اراد بيان التسمية ففى هامش اللامع على قول الشيخ وفيه شئ ما لعله اشار بذلك الى انه اذا لم يكن بينهما اشتراك فى الاحكام فلم يبق لاتحاد الاسم فائدة ولذا قال العينى لا فائدة فى الترجمة واليه اشار الحافظ بما تعقب على المهلب وغيره وقد عرفت ما عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخارى استدل بذلك على اتحاد حكمهما وقد اجاد فى الاستدلال فما ادق نظره رضى الله عنه

صـ۴۴ باب مباشرة الحائض كتب شيخ المشائخ فى تراجمه يعنى انها جائزة فيما فوق الازار واما فيما تحت الازار فلا يجوز خلافاً لبعض العلماء فانهم يجوزون ذلك مع التوقى عن الفرج وموضع الدم اھ قلت والاختلاف فى المسئلة معروف فى الروايات المذكورة فى الباب تؤيد من قال بالاتزار ومنع عن المباشرة من السرة الى الركبة ففى الاوجز مباشرة الحائض على ثلاثة انواع احدها المباشرة فى الفرج بالوطى وهو حرام بالنص والاجماع والثانى المباشرة بما فوق السرة ودون الركبة هو مباح بالاجماع والثالث الاستمتاع بما بينهما خلا الفرج والدبر فمختلف فيما بين الائمة قال احمد ومحمد مباح ورجحه الطحاوى من الحنفية هكذا حكاه الحافظ فى الفتح وتبعه غيره من ابن رسلان وصاحب التعليق الممجد وغيرهما لكن الطحاوى فى معانى الآثار رجحه اولاً ثم رجع عنه ورجح قول الامام وقال ايضا فى مختصره قال ابو جعفر يستمتع من الحائض بما عدا مئزرها ويجتنب ما تحته فى قول ابى حنيفة وابى يوسف وبه ناخذ اھ وقال ابو حنيفة ومالك والشافعى واكثر العلماء لا يجوز وهما روايتان عن ابى يوسف اھ ما فى الاوجز مختصراً

صـ۴۴ باب ترك الحائض الصوم قال الحافظ قال ابن رشيد وغيره جرى المصنف على عادته فى ايضاح المشكل دون الجلى وذلك ان تركها الصلوة كان جليا من اجل ان الطهارة شرط لها والصوم لا يشترط لها الطهارة فكان تركها له تعبدا محضاً فاحتاج الى ذكره اھ

ولا يبعد عندى ان يقال ان الصلوة لم تبق عليها فرضاً ولذا لم تقض والصوم فرض عليها وتتمنيه فتتركه حينئذ فذكره المصنف تنبيها على ان تركها الصوم فى هذا الوقت وان كان فى الحديث ذكر الصلوة والصوم على نسق واحد

صـ۴۴ باب تقضى الحائض المناسك كلها الخ اختلفوا فى غرض المصنف بهذه الترجمة وما افاده الشيخ قدس سره فى اللامع مبنى على ظاهر الفاظ الترجمة ولذا وجه الشيخ قدس سره الآثار الواردة فى الباب الى ظاهر الترجمة واليه مال شيخ المشائخ فى التراجم والحاصل انهم اختلفوا على اربعة اقوال الاول جواز مناسك الحج غير الطواف واليه مال الشيخ فى اللامع وشيخ المشائخ فى التراجم الثانى جواز قراءة القرآن للحائض قاله ابن رشيد تبعا لابن بطال ومسئلة قراءة القرآن للحائض والجنب خلافية تقدمت فى باب قراءة القرآن بعد الحدث الثالث جواز الطاعات البدنية غير ما ثبت منعه من الطواف والصلوة والصوم نقله الحافظ عن البعض والرابع منعها عن الطواف خاصة كما فى الباب السابق منعها عن الصوم خاصة واليه مال العينى وبسط الكلام على ذلك فى اللامع وهامشه اشد البسط

صـ۴۴ باب الاستحاضة وكتب الشيخ فى اللامع اى ما ذا حكمه وفى هامشه اشار الشيخ بذلك الى غرض المصنف بهذه الترجمة وتوضيح ذلك انه ورد فى الروايات احكام مختلفة كثيرة كما بسطها ابو داؤد والطحاوى وبوب ابو داؤد لكل حكم ترجمة مستقلة من الغسل لكل صلوة والجمع بين الصلوتين والغسل مرة عند انقضاء الحيض والغسل كل يوم مرة والغسل عند الطهر خاصة وغير ذلك وذهب الى كل واحد من الاحكام المذكورة ذاهب من العلماء كما بسط فى الاوجز ومذهب جمهور الفقهاء والائمة الاربعة وجوب الغسل مرة عند انقضاء الحيض على الاختلاف بينهم فى ان انقضاءه يكون بالعادة او التمييز وعلى هذا فغرض المصنف بالترجمة تائيد الجمهور بوحدة الغسل عند انقضاء الحيض خلافا لما تقدم من الاحكام المختلفة لا يقال انه ليس فى حديث الباب الاغتسال لانه سياتى التصريح بذلك قريبا فى باب اذا حاضت فى شهر ثلث حيض فانه ذكر فيه هذا الحديث بعينه وفى آخره ولكن دعى الصلوة قدر الايام التى كنت تحيضين فيها ثم اغتسلى وصلى وهذا من داب المصنف المعروف وهو الاصل الحادى عشر من اصول التراجم فهذا الغرض هو الوجه عندى فى الترجمة ولا يبعد ايضا انه اشار بالترجمة الى مسئلة اخرى خلافية شهيرة بين العلماء لا سيما عند الحنفية والمالكية وهى اعتبار العادة او التمييز اعتبرت الحنفية الاول وانكرت الثانية والمالكية على عكس ذلك والامامان الشافعى واحمد اعتبرا كليهما كما بسط فى الاوجز بانهما اعتبرا العادة فى المعتادة المحضة والتمييز فى المميزة المحضة فان كانت معتادة ومميزة معا وتعارضت العادة والتمييز فالشافعى رحمة الله عليه اعتبر التمييز واصح قولى احمد اعتبار العادة وعلى هذا فكان الامام البخارى اشار بالترجمة الى هذا الاختلاف واشار بالرواية الواردة فى الباب الى دلائل الفريقين ولم يقض فيهما بشئ فكان الترجمة من الاصل الرابع من اصول التراجم واشار بلفظ "اذا اقبلت" الى التمييز فان الاقبال والادبار عندهم من الفاظ التمييز كما صرح به الترمذى وبلفظ "ذهب قدرها" الى العادة فانه كالنص على العادة والبسط فى الاوجز ولا يشكل عليه ما سياتى قريبا من باب اقبال المحيض كما سياتى قريبا

صـ۴۴ باب غسل دم الحيض كتب الشيخ فى اللامع دفع بذلك ما عسى ان يتوهم من مقايسته على المنى ان الامر فيه سهل ايضا والجامع كثرة الابتلاء والحكم بالتخفيف فى المنى ثبت على غير قياس فلا يعدى اھ قلت ما افاده الشيخ قدس سره ظاهر وقد تقدم فى باب غسل الدم من كتاب الوضوء ان الامام البخارى ترجم بهذا المعنى فى ثلثة مواضع وقد تقدم هناك الفرق بين الثلاث ولا يبعد عندى ان الغرض ههنا غسله عن الثوب وفيما سياتى فى غسل المحيض غسله عن البدن كما يدل عليه الروايات التى اوردها الامام البخارى فى البابين فان الروايتين الواردتين فى الباب الاول نصان فى الثوب والرواية الواردة فى الباب الثانى كالصريحة فى البدن لقوله صلى الله عليه وسلم خذى فرصة ممسكة الحديث وفى الرواية التى قبلها فتطهرى بها قلت تتبعى بها اثر الدم

صـ۴۵ باب اعتكاف المستحاضة كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان الاستحاضة لا تمنع شيئاً مما كان يمنعه المحيض غير انها تحتاط فى تلويث المساجد وغيرها اھ وفى هامشه اعتكاف المستحاضة مجمع عليه لم ار فيه اختلافاً ومع ذلك احتاج الامام البخارى الى تبويبه لان الظاهر من احكام المسجد ان يكون ذلك حراماً قال صاحب الدر المختار لا يجوز البول والفصد فيه ولو فى اناء قال ابن عابدين قوله الفصد ذكره فى الاشباه بحثا فقال اما الفصد فيه فى اناء فلم اره وينبغى ان لا فرق اى لا فرق بينه وبين البول اھ ومقتضاه ان لا يجوز اعتكاف المستحاضة قوله اعتكف معه بعض نسائه قال ابن الجوزى ما عرفنا من ازواج النبى صلى الله عليه وسلم من كانت مستحاضة قال والظاهر ان عائشة اشارت بقولها من نسائه اى من النساء المتعلقات به وهى ام حبيبة ورد الحافظ فى الفتح على قول ابن الجوزى هذا واثبت استحاضة بعض امهات المؤمنين وبسط الكلام عليها فى الفتح وكذا بسط الكلام عليه فى الاوجز

صـ۴۵ باب هل تصلى المراة فى ثوب الخ وكتب شيخ المشائخ فى التراجم غرض الباب اثبات جواز ذلك لمكان اعتياد النساء قبل الاسلام بتبديل الثياب بعد انقطاع الحيض ولكن يرين ذلك واجبا اھ وما افاده الشيخ قدس سره ظاهر الحديث الوارد فيه لكن يشكل عليه تبويب المصنف عليه بلفظ هل ولا يبعد عندى انه اشار بذلك الى حديث ام سلمة الماضى فى باب من سمى النفاس حيضا والآتى فى باب النوم مع الحائض بلفظ فاخذت ثياب حيضتى وهو يدل على ان ثياب الحيضة كانت غير ثياب الطهر فالظاهر انها لا تصلى فى ثياب الحيضة وهو الاصل الثانى والثلاثون من اصول التراجم ويجمع بين الروايتين بان ام سلمة كانت لها ثياب الحيضة وليست عند عائشة وقد وردت الروايات العديدة المصرحة بجواز الصلوة فى ثياب الحيضة فى سنن ابى داؤد.

(٢١٤) صـ٤٥ باب الطيب للمرأة الخ فی تراجم شیخ المشائخ یعنی انہ سنۃ اھ قال الحافظ ای متاکدۃ بحیث رخص للحادۃ التی حرم علیہا استعمال الطیب اھ وفی ہامش علی البذل عن ابن رسلان ہو سنۃ موکدۃ یکرہ ترکہ بعد الغسل علی المذہب وقیل قبلہ وان لم تجد مسکا فشئ آخر من الطیب اھ ویحتمل عندی ان یکون الغرض ان الوارد فی الروایات من الفرصۃ الممسکۃ مقصودہا الطیب لانفس المسک لاجل العلوق وکتب الشیخ فی البذل قال النووی والمقصود باستعمال الطیب دفع الرائحۃ الکریہۃ علی الاصح وقیل لکونہ اسرع الی الحبل حکاہ الماوردی اھ قال العینی قال ابن بطال ازیح للحائض محدا اوغیر محد عند غسلہا من الحیض ان تدرأ رائحۃ الدم عن نفسہا بالبخور بالقسط مستقبلۃ للصلوۃ ومجالسۃ الملائکۃ لئلا تؤذیہم برائحۃ الدم اھ

صـ٤٥ قولہ من کست اظفار وکتب الشیخ فی اللامع اوجہ التقادیر فیہ انہ عطف بحذف حرف العطف وہو جار فی المحاورات ای قسط اظفار ایا کان منہما اوغیرہما من الطیب ودلالۃ الروایۃ علی الترجمۃ واضحۃ فانہا لما اذن لہا فی التطییب وہی معتدۃ مع ان المعتدۃ ممنوعۃ من الطیب فالتی لیست معتدۃ اولی باتیان الطیب وتلبسہ اھ وفی ہامشہ عن تقریر مولانا محمد حسن المکی قولہ من کست اظفار ہذا کان فی الاصل من کست واظفار بالعطف وہما نوعان من الطیب لکنہ اضاف الکست الی الاظفار للتشبیہ فی القلۃ ای من کست مثل اظفار والکست "الکٹ" والاظفار "نگ" ونسخۃ کست ظفار ظاہر والظفار اسم مدینۃ اھ قلت "ونگ" طیب معروف فی الہند یکون مثل الظفر یبخر بہا الثیاب کثیرا لاسیما ثیاب العروس ویؤید ما افادہ الشیخ من العطف ما فی الفتح ووقع فی روایۃ مسلم من ہذا الوجہ من قسط او اظفار باثبات او وہی للتخییر قال العینی وقع فی مسلم قسط واظفار وہو الاحسن فانہما نوعان اھ قلت ولا اختلاف بین الحافظین فان الواو واو کلیہما روایتان لمسلم الی آخر ما فی ہامش اللامع

(٢١٥) صـ٤٥ باب دلک المرأۃ نفسہا الخ اشکل بانہ لیس فی الحدیث کیفیۃ الغسل ولا الدلک وکتب الشیخ فی اللامع علی قولہ تتبعی بہا اثر الدم الخ ولا یفید التطییب الا اذا کان بعد ازالۃ الدم عن ذلک الموضع فثبت دلکہ ضرورۃ لانہ لایزول الا بالدلک وہذا اذا کان المراد بالنفس فی الترجمۃ ہو المقام المخصوص الذی ہو محل الدم وان ارید بالنفس ذات المرأۃ وسائر بدنہا فاثبات الدلک لہا مجرد قیاس لانہا لما امرت بازالۃ الوسخ عن ہذا المقام بذاک الاہتمام وباستعمال الطیب ایضا بعد الغسل والدلک فاولی ان یثبت فی ذلک لسائر بدنہا وقد توسخ فی مدۃ ذاک مع انہا تلابس المسلمات وتقبل علی الرب تبارک وتعالی فی الصلوات والدعوات وتلبس بالملائکۃ فاولی ان تؤمر بتنظیف بدنہا وازالۃ اوساخہ ولا یحصل الا بالدلک اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ واضح وفی تقریر مولانا حسین علی الغنجابی المناسبۃ ان التتبع لزیادۃ النظافۃ ویعم الدلک فان فیہ النظافۃ او یقال باستخراجہ من صیغۃ التطہیر للمبالغۃ اھ وکذا فی تقریر مولانا محمد حسن المکی اذ قال دلک المرأۃ یستنبط من قولہ تطہری وکذا من قولہ تتبعی لانہما من صیغۃ المبالغۃ فاذا کان مبالغۃ الطہارۃ فی باطن البدن کانت فی ظاہرہ ایضا بالدلک اھ وفی اخری لہ رحمہ اللہ قولہ تتبعی ای ضعی فی داخل فرجک لیحصل لہ القوۃ ویندفع النتن ولیس ہذا محل الترجمۃ بل محل الترجمۃ حذف من ہذا الحدیث وفی الحدیث اختصارا اھ وہو مختار الحافظ فی الفتح اذ قال قیل لیس فی الحدیث ما یطابق الترجمۃ واجاب الکرمانی تبعا لغیرہ بان تتبع الدم یستلزم الدلک بان المراد من کیفیۃ الغسل الصفۃ المختصۃ بغسل المحیض وہی التطییب لاالاغتسال وہو حسن واحسن منہ ان المصنف اشار حسب عادتہ الی الروایات الدالۃ علی ذلک وان لم یکن المقصود منصوصا فیما ساقہ ففی روایۃ اخرجہا مسلم تاخذ احداکن ماءہا وسدرہا فتطہر فتحسن الطہور ثم تصب علی رأسہا فتدلکہ دلکا شدیدا حتی تبلغ شؤن رأسہا ای اصولہ ثم تصب علیہا الماء ثم تأخذ فرصۃ الحدیث فہذا مراد الترجمۃ لاشتمالہا علی کیفیۃ الغسل والدلک اھ ولا یبعد عندی ان تکون الترجمۃ شارحۃ علی الاصل الثالث والعشرین والغرض منہ الرد علی من حمل المسک علی الطیب المعروف کما حملہ علیہ بعضہم واکثر العلماء علی ان المراد من المسک الجلد لیکون ابلغ فی الدلک فالظاہر ان الامام البخاری اشار بلفظ الدلک فی الترجمۃ الی ان المراد منہ ما یناسب الدلک لا الطیب فانہ قد اثبتہ فی الترجمۃ السابقۃ وقولہ فرصۃ ممسکۃ قال الحافظ بکسر الفاء وحکی ابن سیدۃ تثلیثہا باسکان الراء واہمال الصاد قطعۃ من صوف او قطن او جلدۃ علیہا صوف وقال ابن قتیبۃ ہی قرضۃ بفتح القاف وبالضاد المعجمۃ اھ کذا فی البذل وفی ہامشی علی البذل قولہ ممسکۃ قال ابن رسلان بضم المیم الاولی وسکون الثانیۃ وفتح السین اوکسرہا قالہ القیسی وقال القرطبی روایتنا ضم المیم الاولی وفتح الثانیۃ وتشدید السین ای مطیبۃ بالمسک وقال الزمخشری الممسکۃ الخلقۃ یعنی لاتستعمل الجدید لان الخلق اوفق حالا قال فی النہایۃ الاقوال کلہا بعیدۃ والاوجہ قطعۃ من مسک لیزیل الرائحۃ الکریہۃ اھ لاللعلوق اھ ما فی ہامشی علی البذل

(٢١٦) صـ٤٥ باب غسل المحیض وکتب الشیخ فی اللامع ضبطوہ بضم الغین وفتحہا فان کان الاول فذاک وان کان الثانی ففیہ تکرار اذ قد تقدم باب غسل دم الحیض الا ان یحمل الباب المتقدم علی غسل الثوب وہذا علی غسل البدن کما ہو الظاہر من الروایتین الموردتین فیہما وحینئذ فلا تکرار ای من الروایتین اھ وبسط فی ہامشہ کلام الشراح فی غرض الترجمۃ وتکرارہا وفیہ والاوجہ عندی ان الباب بضم الغین والغرض بیان الاغتسال من المحیض وکیفیتہ ونقدم فی بیان غسل الجنابۃ فی باب تخلیل الشعر ان میل الامام البخاری عند ہذا الفقیر الی ما روی عن الامام احمد من الفرق بین الاغتسال من الجنابۃ والاغتسال من الحیض فی نقض الضفائر فبین ہہنا کیفیۃ الاغتسال من الحیض والبابان الاتیان جزءان من ہذا الباب نبہ بہما علی بیان الفرق خاصۃ فتأمل اھ وفی تراجم شیخ المشائخ یعنی انہ واجب ثابت ومناسبۃ الحدیث بالترجمۃ قول الانصاریۃ کیف اغتسل یدل علی ان اصل الغسل مسلم الثبوت والسوال انما ہو عن کیفیتہ اھ

(٢١٧) صـ٤٥ باب امتشاط المرأۃ الخ وکتب الشیخ فی اللامع واثبات الحکم بحدیث الباب قیاس لان المذکور فیہ ہو الامتشاط عند الغسل من المحیض وانما کان غسلہا لاجل التطییب والنظافۃ وکانت فی غسلہا حائضۃ فلما امرہا بالامتشاط فی ہذا الغسل فاولی ان تمتشط فی الغسل عن المحیض لان الطیب والطہارۃ فیہ احب لانہ للصلوۃ وہذا انما کان لافعال الحج بل کان زائدا غیر مفتقر الیہ لان غسل الاحرام قد کان منہا قبل ذلک ولم تبق محرمۃ اھ وفی ہامشہ سکت الشراح عن غرض المصنف بہذا الباب والاوجہ عندی ان ہذا الباب والباب الاتی جزءان من الباب السابق والمقصود من الثلاثۃ بیان کیفیۃ غسل المحیض اھ وما حکی الحافظ فی باب نقض المرأۃ شعرہا ملخصہ من کلام الموفق ووقع فیہ اختصار مخل کما نبہت علیہ فی ہامش اللامع اھ ما فی الہامش

(٢١٨) صـ٤٥ باب نقض المرأۃ شعرہا تقدم فی الباب السابق ان ہذا الباب جزء من الباب السابق وقد تقدم ایضا بیان المذاہب فی تلک المسئلۃ

(٢١٩) صـ٤٦ باب قول اللہ عزوجل مخلقۃ وغیر مخلقۃ کتب الشیخ فی اللامع قصد بذلک ان المخلقۃ یطلق بمعنیین احدہما ما تم خلقہ وکمل وغیر المخلقۃ بحسب ذلک ما فیہ نقص ما والثانی ما لم یاخذ فی الصورۃ ولم یتکون الاقلیل منہ کید او رجل وغیر المخلقۃ حینئذ ما لم یتخلق شئ منہ فان کان المراد ہو الاول من معنییہ فالغرض من ایرادہ ان المخلقۃ وغیر المخلقۃ مستویان فی الاحکام کانقضاء العدۃ وحکم النفاس وغیر ذلک وان کان المراد ہو الثانی فایرادہ لافادۃ ان المخلقۃ وغیر المخلقۃ لیستا مستویتین فی الحکم بل المخلقۃ منہما لہ حکم الولد فی الاحکام المذکورۃ دون غیر المخلقۃ حتی لایکون ما یتعقب غیر المتخلقۃ بہذا المعنی من الدم نفاسا بل کان حیضا اھ وفی ہامشہ واختلفوا فی غرض المؤلف بہذہ الترجمۃ ولاریب فی ان غرض المصنف ہہنا خفی فاعلم اولا ان ہذہ قطعۃ من الآیۃ التی فی اول سورۃ الحج وترجمہا فی تفسیر بیان القرآن بلفظ "پھر بوٹی سے (کہ علقہ میں سختی آجانے سے حاصل ہوتا ہے کہ بعض) پوری ہوتی ہے (کہ اس میں پورے اعضاء بنجاتے ہیں) اور (بعضی) ادھوری بھی ہوتی ہے کہ بعض اعضاء ناقص رہ جاتے ہیں)" اھ وفی الجمل مخلقۃ تامۃ الخلق وغیر مخلقۃ ای غیر تامۃ الخلق یعنی غیر مصورۃ او غیر تامۃ التصویر اھ ثم اختلف شراح البخاری فی غرض المصنف بہذا الباب واجاد الشیخ فی توجیہ الغرض حتی صح ادخالہا فی کتاب الحیض وقال شیخ المشائخ فی التراجم غرضہ تفسیر ہذا اللفظ من القرآن وایرادہ فی کتاب الحیض لادنی مناسبۃ اھ وبذلک جزم بعض الشراح منہم الحافظ وتعقب علیہ انہ کان حقہ اذا کتاب التفسیر وقال ابن بطال غرضہ فی ادخالہ فی الحیض تقویۃ مذہب من یقول ان الحامل لاتحیض وہو قول الکوفیین واحمد والیہ ذہب الشافعی فی القدیم وفی الجدید انہا تحیض وعن مالک روایتان اھ قلت والمشہور منہما انہا تحیض وعلیہ مشی الامام مالک فی المؤطا کما بسط فی الاوجز اھ ملخصا من ہامش اللامع والاوجہ عندی ان یکون ہذا الباب من ابواب النفاس ای یکون ہو بعد کلتی المولودتین تامۃ وغیر تامۃ

(٢٢٠) صـ٤٦ باب کیف تہل الحائض ہذا باب رابع بلفظ کیف وفی تراجم شیخ المشائخ قدس سرہ وقال القسطلانی فی معناہ لیس المراد بالکیفیۃ الصفۃ بل بیان صحۃ اہلال الحائض وعندی انہ علی الظاہر والغرض اثبات صفۃ الاہلال اذا اہلت الحائض وہی ان یکون اہلالہا مقرونا بالغسل وان کان ذلک الغسل فی اثناء الحیض وغسل عائشۃ رضی اللہ عنہا یحتمل ذلک اھ قال الحافظ مرادہ صحۃ اہلال الحائض ومعنی کیف فی الترجمۃ الاعلام بالحال بصورۃ الاستفہام لا الکیفیۃ التی یراد بہا الصفۃ وبہذا التقریر یندفع اعتراض من زعم ان الحدیث غیر مناسب للترجمۃ اذ لیس فیہا ذکر صفۃ الاہلال اھ قلت والظاہر عندی ان المصنف نبہ بلفظ کیف علی کیفیۃ الغسل بانہ مستحب او واجب لانہ وقع فی اثناء الحیض فلیس لمطہر فاشار بلفظ الکیف علی ہذا الغسل ای کیفیتہ باعتبار الحکم فہذا الغسل مستحب عند الکل غیر ابن حزم فان غسل الحائض والنفساء فرض عندہ کما فی جزء حجۃ الوداع عن العینی

(٢٢١) صـ٤٦ باب اقبال المحیض وادبارہ الخ کتب الشیخ فی اللامع ان لہما علامات یعرفان بہا وان حکم الاقبال غیر حکم الادبار ففی الاول ترک الصلوۃ والصوم وغیرہما وفی الثانی خلافہ الی غیر ذلک ثم ان ذلک فی ایام الحیض اھ وفی ہامشہ لم یتعرض الشراح عن غرض المصنف بالترجمۃ وما یظہر من کلام الحافظ ان الامام البخاری اشار بذلک الی اختلافہم فیما یعرف بہ ادبار الحیض اذ قال اتفق العلماء علی ان اقبال الحیض یعرف بالدم فی وقت امکان الحیض واختلفوا فی ادبارہ فقیل یعرف بالجفوف وہو ان یخرج ما یحتشی بہ جافا وقیل بالقصۃ البیضاء والیہ میل المصنف اھ والاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار بذلک الی ما ہو المصطلح المعروف عند المحدثین ان لفظ الاقبال والادبار عندہم من مستدلات التمییز بالدم ولذا اورد الامام البخاری فیہ ما یتعلق بالالوان والحنفیۃ لما لم یقولوا بالتمییز حملوا روایات الاقبال والادبار علی اقبال ایام العادۃ والامام البخاری لم یفصح فی ذلک بشئ بل نبہ بالترجمۃ علی ما ہو المصطلح عندہم فلاینافی ما قلتہ فی باب الاستحاضۃ بل لو قیل ان المصنف مال الی عدم الاعتبار بالتمییز لکان لہ وجہ لانہ اتی فی الباب باثر عائشۃ لاحتی ترین القصۃ البیضاء فانہ صریح فی عدم الاعتبار بالتمییز قولہ ترین القصۃ کتب الشیخ فی اللامع ای ان الطہر لایتحقق الا اذا کان البیاض الخالص اھ وبسط فی ہامشہ الکلام فی معنی القصۃ ہل المراد بہا القطنۃ التی ادخلت فی الفرج فتخرج بیضاء نقیۃ لایخالطہا صفرۃ وقیل القصۃ ما ء ابیض یخرج من فرج المرأۃ عند انقطاع الحیض

(٢٢٢) صـ٤٦ باب لاتقضی الحائض الصلوۃ فی تراجم شیخ المشائخ معناہ ان الحائض تترک الصلوۃ ولا تقضیہا وتعلیق الباب للجزء الاول فما قال القسطلانی ان ترک الصلوۃ یستلزم عدم قضائہا لان الشارع امر بترکہا والمامور بترکہ لایجب فعلہ فلایجب قضاؤہا لاحاجۃ الیہ علی انہ منتقض بالصوم فتأمل اھ قال الحافظ فان قیل الترجمۃ لعدم القضاء وہذان الحدیثان لعدم الایقاع فما وجہ المطابقۃ اجاب الکرمانی بان الترک فی قولہ

تدع الصلوة مطلق اداء وقضاء انتہی وہو غیر متجہ لان منعہا انما ہو فی زمن الحیض فقط وقد وضح ذلک من سیاق الحدیثین والذی یظہر لی ان المصنف اراد ان یستدل علی الترک اولاً بالتعلیق وعلی عدم القضاء بحدیث عائشۃ فجعل المعلق کالمقدمۃ للحدیث الموصول الذی ہو مطابق للترجمۃ واللہ اعلم اھ

ص ۴۶ **باب النوم مع الحائض الخ** الظاہر عندی ان الامام البخاری اشار بذلک الی رد ما یتوہم من روایۃ ابی داؤد عن عائشۃ قالت کنت اذا حضت نزلت عن المثال علی الحصیر فلم نقرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم ندن منہ حتی نطہر وکتب الشیخ فی البذل ہذا الحدیث یخالف الاحادیث المتقدمۃ الصحیحۃ فلا بد من التاویل فیہ قال صاحب المجمع والحدیث منسوخ الا ان یحمل القرب علی الغشیان انتہی او یؤول بان ترک القرب والدنو کان من جانب عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا لا منہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ وفی ہامشی علی البذل قال ابن رسلان حدیث ابی داؤد متمسک ابن عباس وابی عبیدۃ وہو موافق لما حکاہ النووی فی الروضۃ تبعا للرافعی وہو قول شاذ من اقوال العلماء اھ وفی الاوجز عن العینی وحکی عن عبیدۃ السلمانی وغیرہ انہ لا یباشر شیئا من الحائض قط وہو قول شاذ منکر مردود بالاحادیث الصحیحۃ المذکورۃ فی الصحیحین وغیرہما فی مباشرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فوق الازار

ص ۴۶ **باب من اتخذ ثیاب الحیض الخ** وفی تراجم شیخ المشائخ الاستدلال بحدیث الباب موقوف علی ان یحمل قول ام سلمۃ رضی عنہا فاخذت ثیاب حیضتی علی الثیاب التی یلبسہا الانسان دون الخرق التی تحتشی بہا الحائض عند ظہور دم الحیض ویحتمل ذلک ایضاً اھ قلت ارادۃ القطن بالثیاب بعید واجاب القسطلانی بانہا رضی اللہ عنہا کنت عن الخرق بالثیاب تجملا وتادبا ولا تعارض بین ہذا الحدیث وبین ما تقدم ما کان لاحدانا الا ثوب واحد لانہ باعتبار وقتین حالۃ الاقتار وحالۃ السعۃ اھ قلت او باعتبار المراتین فان عائشۃ رضی اللہ عنہا لکثرۃ صدقاتہا لا تترک شیئا فی بیتہا کما ہو معروف من عادتہا والاوجہ عندی فی غرض المصنف بالترجمۃ دفع ما یتوہم من حدیث عائشۃ المتقدم بلفظ لم یکن لنا الا ثوب واحد ان اتخاذ الثیاب للحیض خاصۃ اسراف فدفعہ الامام البخاری بہذہ الترجمۃ

باب شہود الحائض العیدین الخ غرض المؤلف بہذہ الترجمۃ یحتمل عندی وجہین احدہما دفع ما یتوہم انہا اذا کانت ممنوعۃ عن الصلوۃ فلا فائدۃ فی خروجہا الی المصلی مع ان خروج المراۃ عن بیتہا شنیع والوجہ الثانی بیان ان المصلی لیس فی حکم المسجد فی منع دخول الحائض وہو مذہب الجمہور خلافاً لما حکی بعضہم من عدم جواز دخولہن فی المصلی لانہ یشبہ المسجد کما فی ہامش اللامع فی باب اعتزل الحیض المصلی من کتاب العیدین وسیاتی ہناک ایضا باب خروج النساء والحیض المصلی

ص ۴۷ **باب اذا حاضت فی شہر الخ** کتب الشیخ فی اللامع وہذا مبنی علی انہ لم یتحقق عند قائلہ اقل مدۃ الحیض والطہر ومبنی الاستدلال بالروایۃ انہا مطلقۃ من ذکر المقدار فلا ینبغی التقیید بشیٔ من الایام الا ان الامام لما تحققت لہ الروایۃ ذہب الی انہما مقدران شرعاً ومعنی قولہ لقول اللہ تعالیٰ ولا یحل لہن الآیۃ ان الکتمان لما کان حراماً علیہن بہذہ الآیۃ کان حمل قولہن علی الکذب حملاً لمقالۃ المسلم علی الکذب ولا یجوز ذلک اھ وفی ہامشہ قال شیخ المشائخ فی التراجم ای ہو ممکن واذا ادعت المراۃ ذلک تصدقت فیہ والآیۃ دالۃ علی ان قولہا مقبول فیہ وجمیع تعالیق الباب دالۃ علی انہ لیس فی الحیض تحدید وانما ہو مفوض الی قول المراۃ لکن فیما یمکن اھ وسکت الشراح عن غرض المصنف بالترجمۃ والظاہر عندی ان الامام البخاری ذکر فی الباب مسئلتین اولاہما اختلافہم فی مدۃ الحیض وعلیہ یتفرع ما فی الترجمۃ من الادعاء بثلاث حیض فی شہر والیہ اشار الشیخ فی اللامع بقولہ ہذا مبنی الخ فالترجمۃ فی ہذا الجزء من الاصل الثامن عشر من اصول التراجم والمسئلۃ الثانیۃ صرح بہا بقولہ وما یصدق النساء وہو کالنص فی غرضہ والاستدلال بالآیۃ بانہا تدل علی وجوب اظہارہا فلو لم تصدق فیہ لم یکن للاظہار فائدۃ واجاد صاحب البدائع اذ قال تصدق فی قولہا لانہا امینۃ فی اخبارہا عن انقضاء عدتہا فانہ تعالیٰ ائتمنہا فی ذلک فی قولہ تعالیٰ ولا یحل لہن الآیۃ والقول قول الامین مع الیمین کالمودع ثم لا یقبل قولہا فیما لا تحتملہ المدۃ لان قول الامین یقبل فیما لا یکذبہ الظاہر اھ اما المسئلۃ الاولی فاختلفوا فی تحدید الحیض والطہر اما الحیض فمسلک الحنفیۃ ان اقلہ ثلاثۃ ایام ولیالیہا واکثرہ عشرۃ وقال الشافعی واحمد اقلہ یوم ولیلۃ واکثرہ خمسۃ عشر یوماً ولیالیہا او سبعۃ عشر قولان لکل منہما وقال مالک لاحد لاقلہ واکثرہ سبعۃ عشر او ثمانیۃ عشر اما الطہر فاقلہ ثلاثۃ عشر یوماً عند احمد وقالت الائمۃ الثلثۃ خمسۃ عشر یوماً ذکرا بو ثور ان ذلک لا یختلفون فیہ اھ کذا فی الاوجز ثم عدۃ المطلقۃ ثلاثۃ قروء بالنص ولا خلاف بینہم فی ذلک واختلفوا فی المراد بالقرء فقالت الحنفیۃ المراد بہ الحیض وہو الذی رجع الیہ احمد وہو المرجح فی مذہبہ وقولہ الآخر ان المراد بہ الطہر وہو مذہب الشافعی ومالک کذا فی الاوجز واذ عرفت ذلک فقد عرفت ان المراۃ اذا ادعت بثلاث حیض فی شہر یقبل دعواہا فی المرجوح عند احمد بل یقبل عندہ علی ہذا القول فی ثمانیۃ وعشرین یوماً ولحظتین وکذلک یقبل قولہا عند مالک فی ثلاثین یوماً واربع لحظات ولا یقبل قولہا عند الشافعی فی اقل من اثنین وثلاثین یوماً ولحظتین اھ قلت وتوضیح مسالک الائمۃ الثلاثۃ ہکذا

	الطہر الذی طلق فیہ	الحیض الاول	الطہر بعدہ	الحیض الثانی	الطہر بعدہ	بدء الحیض الثالث الذی تمت فیہ العدۃ
عند مالک	لحظۃ	لحظۃ	۱۵ یوم	لحظۃ	۱۵ یوم	لحظۃ . فالمجموع ثلثون یوماً واربع لحظات
عند الشافعی	״	یوم	״	یوم	״	״ . فالمجموع اثنان وثلثون یوماً
عند احمد فی المرجوع عنہ	״	״	۱۳ یوم	״	۱۳ یوم	״ . فالمجموع ۲۸ یوماً ولحظتان

واما عندنا الحنفیۃ فاختلفت الروایات والتخاریج فی ذلک جداً کما بسط فی البدائع والمعروف فی شروح البخاری وغیرہا انہا لا تصدق عند الامام فی اقل من ستین یوماً وتصدق عند صاحبیہ فی تسعۃ وثلثین یوماً وذلک لان العدۃ عندہم علی الحیض فلا بد من ثلث حیض والحیض مقدر الطرفین ولا حد لاکثر الطہر واقلہ خمسۃ عشر یوماً فوجہ قول الامام انہ یبعد ان یعتبر الاقل من کل منہما فالاعتدال ان یعتبر الاقل من جہۃ والاکثر من جہۃ اخری ولما لم یکن لاکثر الطہر حد فلا بد ان یعتبر الاقل منہ والاکثر من الحیض فیکون المجموع ستین یوماً ووجہ قول صاحبیہ ان اقل ما یمکن تصدیقہا فیہ ان یعتبر الاقل من کل الجہتین فیکون المجموع تسعۃ وثلثین والتصویر ہکذا۔

	طہر الطلاق	الحیض الاول	الطہر بعدہ	الحیض الثانی	الطہر بعدہ	الحیض الثالث	المجموع
عند الامام	لحظۃ	۱۰	۱۵	۱۰	۱۵	۱۰	۶۰
عند صاحبیہ	״	۳	״	۳	״	۳	۳۹
عند احمد فی المرجوع الیہ	״	۱	۱۳	۱	۱۳	۱	۲۹

وعلم من ہذا کلہ ان ترجمۃ الامام البخاری توافق الامامین مالکا واحمد ولا توافق الحنفیۃ والشافعیۃ اھ ما فی ہامش اللامع مختصراً ص ۴۷ قولہ دعی الصلوۃ قدر الایام قال الحافظ مناسبۃ الحدیث للترجمۃ من قولہ قدر الایام فوکل ذلک الی امانتہا وردہ الی عادتہا وذلک یختلف باختلاف الاشخاص اھ وقال الکرمانی المناسبۃ فی ابہام الایام وہو محتمل لکون ثلاث حیض فی الشہر اھ وقال شیخ المشائخ فی التراجم محل المناسبۃ بالترجمۃ قولہ ولکن دعی الصلوۃ فانہ دلیل علی انہ فوض الامر الی فاطمۃ اھ

ص ۴۷ **باب الصفرۃ والکدرۃ الخ** وفی تراجم شیخ المشائخ یعنی انہما لیستا من الحیض ولا تمنعان الصلوۃ والصوم وبعض الفقہاء عدوہما من الحیض اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ فی غیر ایام الحیض قصد بہذہ الزیادۃ جمع ما بین الروایات من التعارض فقد تقدم من قول عائشۃ انہا قالت لا تعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء ففیہ دلالۃ علی ان الصفرۃ والکدرۃ من الحیض وہہنا وقع التصریح بخلافہ فاشار الی الجمع بینہما بان ہذا فی غیر ایام الحیض وذلک فیہا اھ وفی ہامشہ وبذلک جزم جمیع العلماء ثم بسطہ قلت والاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمۃ الی حدیث ابی داؤد بروایۃ ام عطیۃ قالت کنا لا نعد الکدرۃ والصفرۃ بعد الطہر شیئاً فان قولہ بعد الطہر ہو الذی اشار الیہ البخاری بلفظ فی غیر ایام الحیض ولا یشکل علی الائمۃ ما تقدم من اختلافہم فی المستحاضۃ من اعتبار لون الدم لانہا فی المستحاضۃ دون الحیض فان الوان دم الحیض عدیدۃ عند الجمیع لا یختص بلون واحد الی آخر ما بسطہ وذکر صاحب الفیض فیہ ان البخاری مسئلۃ التمییز بالالوان الا انہ قیدہا بغیر ایام الحیض ومفہومہ اعتبارہا فی ایام الحیض قال الحنفیۃ معنی الحدیث انہ لم تکن عندنا مسئلۃ التمییز بالالوان فکنا نعدہا کلہا حیضاً وقال الشافعیۃ معناہ انا کنا نعد التمییز بالالوان فنعد الحمرۃ والسواد حیضاً ولا نعد الکدرۃ والصفرۃ شیئاً لکونہا استحاضۃ والشرح الثالث للبخاری وحاصلہ انا کنا نلغی الالوان فی غیر ایام الحیض ومفہومہ انا کنا نعتبرہا فی ایام الحیض ففصل بین رویۃ الالوان فی ایام الحیض وبین رویتہا فی الخارج وہذا التفصیل من جانبہ وکان البخاری ذہب الی التمییز بالالوان من وجہ وہدرہ من وجہ وبالجملۃ لکلامہ ثلاثۃ شروح الاول انا لم نکن نعتبر الالوان فی مدۃ الحیض ونعتد کلہا من الحیض نعم کنا نعتد بہا اذا رأیناہا من غیر ایام الحیض وحینئذ وافقنا المصنف فی مسئلۃ التمییز بالالوان وہدرہا والثانی انا لم تکن نعد الالوان شیئاً من غیر ایام الحیض اما اذا کانت فی ایام الحیض فکنا نعتبر بہا وہذا موافق للشافعیۃ والثالث عدم عبرتہا مطلقا اھ وانت خبیر بان ما فی اللامع اوفق من ظاہر البخاری

ص ۴۷ **باب عرق الاستحاضۃ** کتب الشیخ فی اللامع ای باب بیان ان دم الاستحاضۃ دم عرق ولیس خارجاً من احد السبیلین فلا یتحد حکمہا لما فیہما من بون فی الاصل والذات فیکون سبباً للاختلاف فی الآثار والثمرات اھ وکتب الشیخ ایضاً فی الکوکب قولہ انما ذلک دم عرق الخ فیہ دلالۃ علی ان الحکم فی الخارج من السبیلین وغیرہما مشترک فی النقض وان کانت التفاوت بینہما ثابتا بوجوہ مفصلۃ فی الفقہ ولا یتوہم خروج دم الاستحاضۃ من احدی السبیلین وان کان ہذا ہو الظاہر بحسب ما یبدو للناظر وذلک لان المراد بالسبیل ہہنا مخرج البول لا اعم منہ ودم الاستحاضۃ لا یخرج منہ کما ہو ظاہر لمن لہ ادنی درایۃ باحوالہن نعم سبیل المنی والاستحاضۃ واحد وکذلک الحکم فی سبیل البراز فان الخارج منہا بحسب الظاہر لا یؤتی لہ حکم الخارج من المبرز ما لم یکن منہ حقیقۃ کما فی غدد والبواسیر فان الطہارۃ لا تنتقض بخروج شیٔ منہا ما لم یسل لانہا غیر السبیلین فالخارج منہا لیس لہ حکم الخارج منہا بل ہو خارج عن حکمہا وقاسوا علی دم الاستحاضۃ کل ما ہو خارج من غیر السبیلین نجس وجعلوا الخارج النجس من غیر السبیلین ناقضاً للوضوء بہذا الحدیث وامثالہ غیر ان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جواب لسائل ما الناقض کل ما خرج من السبیلین اہدر التفاوت بین الکثیر والقلیل ابقاء لکلمۃ ما علی عمومہا سیما وقد وصفت بصفۃ عامۃ ولا کذلک فیما خرج من غیر السبیلین ولیس ہذا موضع تفصیلہ اھ وفی ہامشہ نقل الفتح الرحمانی عن نہایۃ النہایۃ ان مدخل الذکر ہو مخرج الولد والمنی والحیض وفوقہ مخرج البول کاحلیل الرجل وبینہما جلدۃ رقیقۃ وفوق مخرج البول جلدۃ رقیقۃ یقطع منہا فی الختان کذا فی الاوجز اھ وفی ہامش اللامع علی قول الشیخ "ان دم الاستحاضۃ دم عرق" تقدم فی باب الاستحاضۃ من حدیث عائشۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لفاطمۃ انما ذلک عرق ولیس بالحیضۃ الحدیث وہو اوضح فی المقصود فان الحیض فی اللغۃ السیلان وفی الشرع دم یخرج من قعر رحم المراۃ بعد بلوغہا فی اوقات معدودۃ والاستحاضۃ الدم الخارج فی غیر اوقاتہ ویسیل من عرق فمہ فی ادنی الرحم اسمہ العاذل بالذال المعجمۃ اھ وقال شیخ المشائخ فی التراجم قولہ ذلک عرق قیل معناہ انہ لیس دم الرحم حتی یوجب ترک الصلوۃ والصوم بل ہو دم عرق فالنقیل قد تقرر عند الاطباء ان دم الاستحاضۃ ینقص من الرحم ایضا فما معنی قولہ ذلک عرق قلت معناہ انما ذلک وجع ومرض فیہ واطلاق العرق وارادۃ المرض والوجع لان اجتماع الدم وفسادہ فیہ فہو غالباً یکون مسبباً للوجع والمرض فعلی ہذا لا مخالفۃ بین الحدیث وبین ما

قالة الاطباء على ان الاطباء ايضا معترفون بان اكثر الامراض بل جلها تكون من سوء مزاج في العروق اهـ
قلت ويشكل عليه ان الاستحاضة مشتق من الحيض والسين للمبالغة او التحول والجواب واضح بان الاشتقاق باعتبار المعنى اللغوي وهو السيلان واشتركا فيه واما باعتبار المعنى الشرعي فدمان مختلفان ولذا فرق في احكامهما عند الشرع ونص عليه الشارع عليه الصلوة والسلام بقوله انما ذلك عرق وليس بالحيضة اهـ

ص٤٣ **باب المرأة تحيض بعد الافاضة** كانت المسئلة خلافية شهيرة في زمن الصحابة كما بسط في هامش اللامع من كتاب الحج والجمهور ومنهم الائمة الاربعة على انها تخرج بعد الافاضة قبل طواف الصدر وروي عن عمر وابنه وزيد بن ثابت انهم امروا الحائض بالمقام ثم رجع ابن عمر وزيد بن ثابت الى قول الجمهور والامام البخاري ذكر المسئلة في الحيض وفي كتاب الحج على دأبه لان المسئلة المشتركة يذكرها في الموضعين كما تقدمت الابواب العديدة في كتاب الحيض ايضاً

ص٤٧ **باب اذا رأت المستحاضة الطهر** اختلفوا في غرض المصنف على اقوال بسطت في اللامع وهامشه وفيه تحتمل ترجمة البخاري ثلاثة اوجه عند ذلك الفقير ولا يبعد ارادة الثلاثة معاً فان البخاري اودع الدقائق الكثيرة في التراجم الاول التنبيه على اختلافهم في اقل مدة الطهر وعلى هذا فميل البخاري على ما يظهر من ظاهر سياق اثر ابن عباس رضي الله عنه الى انه لا تحديد في ذلك والوجه الثاني ان الامام البخاري اشار الى رد قول المالكية في مسئلة الاستظهار وهي مسئلة شهيرة لهم قال الموفق قال مالك لا اعتبار بالعادة انما الاعتبار بالتمييز فان لم تكن مميزة استظهرت بعد زمان عادتها بثلاثة ايام ان لم تجاوز خمسة عشر يوماً وهي بعد ذلك مستحاضة ولا عبرة بالاستظهار عند الائمة الثلثة قال ابن رشد في البداية واما الاستظهار الذي قال به مالك بثلاثة ايام فهو شئ انفرد به مالك واصحابه وخالفهم في ذلك جميع فقهاء الامصار ما عدا الاوزاعي اهـ والوجه الثالث الرد على من منع وطي المستحاضة كما يدل عليه قوله يأتيها زوجها والمسئلة خلافية شهيرة قال ابن رشد اختلفوا في ذلك على ثلاثة اقوال فقال قوم يجوز وطيها وهو الذي عليه فقهاء الامصار وهو مروي عن ابن عباس وغيره وقال قوم لا يجوز وهو مروي عن عائشة وبه قال النخعي والحكم وقال قوم لا يجوز ذلك الا ان يطول ذلك بها اهـ وهو قول احمد وفي رواية الا ان يخاف زوجها العنت وان خاف على نفسه الوقوع في محظور جاز على الروايتين اهـ من العيني والمغني ويؤيد ذلك الوجه اثر ابن عباس في الترجمة وهذا اوجه الوجوه الثلثة عندي لانه لم يحكم في الترجمة بشئ بل ذكرها بلفظ اذا وذكر في الجواب اثر ابن عباس وايده بقوله الصلوة اعظم فكانه رحمه الله استدل بجواز الصلوة على جواز الوطي بالاولوية ولذا عقبه بحديث عائشة في قصة فاطمة المصرح بامر الصلوة واثبات الترجمة بالاولوية معروف في الاصول اهـ ما في هامش اللامع وبسط الكلام على ذلك فيه اشد البسط ويحتمل في غرض الترجمة وجه رابع وهو الاشارة الى مسئلة شهيرة خلافية وهي مسئلة الطهر المتخلل بسطها الفقهاء وتحصيها صاحب شرح الوقاية وقد ترجم البيهقي على اثر ابن عباس رضي الله عنه المذكور في الترجمة باب تحيض يوماً وتطهر يوماً قال ابن التركماني الاصح من مذهب الشافعي في مثل هذا ان الدم اذا انقطع على خمسة عشر يوماً او ما دونها فالكل حيض اهـ وذكر النووي في مذهبه قولين الاول هذا والثاني ان ايام الدم حيض وايام النقاء طهر والقولان مصحان عند الشافعية ولكن الاول صححه الاكثر وهو منصوص الشافعي ويسمى قول السحب والثاني يسمى قول التلفيق واللقط قال النووي وبالتلفيق قال مالك واحمد وبالسحب قال ابوحنيفة واستدل ابن قدامة بقول التلفيق باثر ابن عباس هذا واستدل الشافعية والحنفية بان الدم يسيل تارة وينقطع اخرى والبخاري مال الى قول التلفيق واستدلاله على ذلك بحديث الباب ظاهر فان الاقبال والادبار يعم كل حال قليلاً كان الدم او كثيراً وكذا النقاء والله اعلم

ص٤٧ **باب الصلوة على النفساء وسنتها** كتب الشيخ في اللامع بما كان لمتوهم ان يتوهم انها نجسة لما حكم الشارع عليها ان لا تصلي ولا تصوم ولا تدخل مسجداً ومن شرائط الصلوة على الميت طهارته فلا يصلى على النفساء رد ذلك بان الصلوة عليها ثابتة والسنة في القيام على الحائضة والنفساء وغيرهما القيام على وسط السرير ليحصل الستر لعدم النعوش يومئذ ثم استغنى بها عنه وان النساء شقائق الرجال فاخذن حكمهم لارتفاع العارض اهـ وفي هامشه ان الامام البخاري ذكر في الباب مسئلتين اولها الصلوة على النفساء وهي التي ذكرها الشيخ في اللامع قال الكرماني قيل وهم البخاري في هذه الترجمة حيث ظن ان قوله "ماتت في بطن" معناه ماتت في الولادة بل معناه ماتت مبطونة وتعقبه الكرماني والحافظ وغيرهما بانه ليس وهما لانه قد جاء صريحاً في باب الصلوة على النفساء في كتاب الجنائز في حديث الباب بلفظ ماتت في نفاسها فالترجمة صحيحة اهـ قال الكرماني قال صاحب شرح تراجم الابواب فقه الباب من الحديث اما طهارة جسد النفساء واما ان النفساء وان عدها من الشهداء فليس حكمها حكم شهيد لعقال فيصلي عليها كسائر المسلمين اهـ قال العيني الصواب ان هذا الباب لا دخل له في كتاب الحيض ومورده في كتاب الجنائز ومع هذا ليس له مناسبة اصلاً بالباب الذي قبله ورعاية المناسبة بين الابواب مطلوبة وما افاده العيني بعيد كما بسط في هامش اللامع والمسئلة الثانية ما ذكره الامام البخاري بقوله وسنتها سنة القيام في الصلوة على الحائض والاشكال فيها اشد من الاولى لان محلها كتاب الجنائز وسياتي في محله باب اين يقوم من الرجل والمرأة ويذكر فيه المصنف حديث سمرة هذا فذكره ههنا مجرد تكرار في غير محله ويمكن التفصي عنه بان يقال ان الامام البخاري اراد ههنا التنبيه على انه لا فرق في ذلك بين النفساء وغيرها واليه اشار الشيخ قدس سره بقوله وغيرهما واما الآتي في كتاب الجنائز فهو في محله لبيان مسئلة محل قيام الامام على جنائز الرجال والنساء المختلفة فيها بين الائمة بسطها العيني وحاصله ان الامام يقوم من الرجل والمرأة بحذاء الصدر في المشهور المرجح عندنا الحنفية وهو رواية عن احمد والمرجح عنده ان يقوم الامام عند صدر الرجل ومنكبيه وحذاء وسطها وقال مالك يقوم عند وسطه وعند منكبيها وعند الشافعي يقوم عند رأسه وعند عجيزتها على ما هو المشهور مع الاختلاف الكثير في ذلك اهـ من هامش اللامع

ص٤٣ **باب** (بلا ترجمة) كتب الشيخ في اللامع قوله وهي مفترشة اوردها لمناسبة ذكر الصلوة عليها والحاصل ان قرب الحائض لا يمنع جواز الصلوة فكان ذلك كالتنظير للباب المتقدم الا ان بينهما تفاوتا فان القرب في الاولى غير القرب في الثاني مع ان الاول معقود لذكر النفساء وهذا في ذكر الحائض والمفترشة امام المصلي مقصودة في الاول ودون الثاني والصلوة في الثاني حقيقة وفي الاول دعاء محض ولذلك افرد الباب ههنا اهـ وفي هامشه اختلفت نسخ البخاري في ذكر الباب وفي النسخ التي بايدينا فيها باب بلا ترجمة وبسط الشراح في ان ذلك من اختلاف الرواة وليس الباب في رواية الاصيلي وغيره قال الحافظ وقع في رواية باب غير مترجم وعادته في مثل ذلك انه بمعنى الفصل من الباب الذي قبله ومناسبته له ان عين الحائض والنفساء طاهرة لان ثوبه صلى الله عليه وسلم كان يصيبها اذا سجد ولا يضره ذلك اهـ قلت وما قال من المناسبة واضحة لكن المسئلة لم تبق على هذا من باب الصلوة على النفساء فالاوجه عندي انه اراد بذلك اثبات الصلوة على الحائض ولذا عقبه بالباب السابق ولما لم تكن الرواية نصاً في ذلك لم يفصح بالترجمة بل اثبتها استنباطاً فان المفترشة النائمة قدامه نظير الجنازة الموضوعة قدامه ويستنبط ذلك من كلام الشيخ ايضا اهـ ولا يذهب عليك ان شيخ الهند رحمه الله رقم عليه نقطتان وهو مودى النقطتين كما تقدم في الجزء الاول في بيان جداول شيخ الهند ان الحديث الوارد في الباب يتعلق بالباب السابق وهو مودى كلام الشيخ في اللامع اذ قال فكان ذلك كالتنظير للباب المتقدم وهو مودى كلام الحافظ بوجه آخر وهو ايضا مودى كلام هذا العبد الفقير كما تقدم قريبا ثم الحافظ سكت عن براعة الاختتام في كتاب الحيض وهي عندي بالصلوة على النفساء واضحة ولا يقال انها ليست باخر باب لان الباب الآتي بعده ملحق به ويمكن استنباطها بلفظ لا تصلي فانه شان الميت واظهر منه قوله "وهي مفترشة بحذاء مسجد صلى الله عليه وسلم" وهل هي غير صورة الجنازة بحذاء الامام.

ص٤٤ كتاب التيمم

التيمم تفعل من الام وهو لغة مطلق القصد بخلاف الحج فانه قصد الى معظم ولذا اتفقت الائمة على وجوب النية فيه لوجود معنى القصد الا ما حكي عن الاوزاعي ولذا خالف اصليه الوضوء والغسل عندنا قوله الآية كتب الشيخ في اللامع لا يحسن الجمع بينهما وانما هما نسختان فالآية مذكورة بتمامها في بعض النسخ وفي اخرى وقع الاكتفاء بلفظ الآية فقط اهـ بزيادة قال الحافظ ذكر الآية في الكتاب ظاهر وان كانت نسخة الحاشية باب قوله تعالى الخ فهي ترجمة مستقلة والمقصود منها تفسير المبهم في حديث عائشة ان المراد من آية التيمم آية المائدة اهـ ملخصا قلت ويشكل عليه انه لا يبقى حينئذ مناسبة الحديث الثاني بالباب ويشكل ايضا ان المصنف ترجم بآية النساء في كتاب التفسير وذكر فيه هذا الحديث اللهم الا ان يقال ان المقصود منه تفسير الصعيد الطيب في الآية لكن يشكل عليه ايضا انه سياتي مستقلا باب الصعيد الطيب الا ان يقال ان المقصود ههناك مسئلة اخرى وهي ان التيمم ينوب الوضوء مطلقا ام لا كما سياتي والاوجه من الكل ان المصنف اشار بذلك الى مبدء حكم التيمم كما هو دابه في جميع كتابه ولا يخفى عليك ما في الاوجز في حديث عائشة فانزل الله آية التيمم قال ابن العربي هذه معضلة ما وجدت لدائها من دواء لانا لا نعلم اي الآيتين عنت عائشة رضي الله تعالى عنها الى آخر ما بسط فيه من اقوال العلماء في تعيين الآية المبهمة في حديث عائشة

ص٤٥ **باب اذا لم يجد ماء ولا ترابا** كتب الشيخ في اللامع الاستدلال بالرواية ظاهر فانهم لم يعلموا حكم التراب كان التراب في حقهم في حكم العدم والجواب انه مبني على ثبوت انهم لم يؤمروا بالاعادة ولم يثبت وعدم الثبوت لا يساوق ثبوت العدم مع انهم لم يؤمروا بالتيمم بعد لانهم امروا ولم يعلموا بالامر فان الحكم واجب العمل بعد التبليغ ولم يبلغ بعد اهـ وفي هامشه المسئلة خلافية شهيرة معروفة بفاقد الطهورين بسطها الشيخ في البذل وميل المصنف في هذه المسئلة الى قول الامام احمد من ايجاب الاداء بدون القضاء وعكسه عند ابي حنيفة وقال صاحباه يتشبه بالمصلين وجوباً ثم يقضي وقال الشافعي في المرجح من اقواله الاربعة وجوب الاداء مع وجوب القضاء وعكسه عند مالك اي لا اداء ولا قضاء وهو الصحيح من مذهبه وفي تراجم شيخ المشائخ باب اذا لم يجد الخ اي حكمه ان يصلي بغير وضوء ولا تيمم ولا اعادة عليه وهذا هو مذهب المؤلف واثبته بظاهر الحديث لانه صلى الله عليه وسلم لما شكا القوم اليه ما امرهم باعادة الصلوة اهـ

ص٤٥ **باب التيمم في الحضر** كتب الشيخ في اللامع اثبت الحكم في الصلوة مقايسة فان التيمم لما جاز في الحضر لما لم يتوقف على التيمم عند خوف فواته فالصلوة اولى بالجواز لانها اهم الا انه موقوف على خوف الفوات اهـ وفي هامشه كتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره اثبته في الحضر لان الآية وردت في السفر فاشار الى انه قيد اتفاقي اهـ قلت اختلفوا في جوازه في الحضر لعادم الماء بعد اتفاقهم على جوازه للمريض واختلفوا في الاول لندرة العذر بل لاستحالة ان يكونوا مقيمين في المصر بدون ماء وظاهر ما في الهداية ان لا يجوز في الحضر اذ قيد جوازه بالمسافر ولمن هو خارج المصر وحكى العيني جوازه عن الاسرار وقال هو مذهبنا وعليه بنى صاحب الدر المختار اذ صرح بانه يتيمم لبعده ميلاً ولو مقيماً في المصر وعليه بنى الشيخ كلامه ويتيمم عند الائمة الثلاثة لكنهم اختلفوا في وجوب الاعادة وعدمه وهما قولان لاحمد كما في المغني والمرجح من قولي الامام مالك عدم الاعادة وقال الشافعي بوجوب الاعادة كما بسط في الاوجز
ثم لا يذهب عليك ان اثر ابن عمر الذي علقه البخاري ليس فيه ذكر التيمم وهو موجود في رواية الموطا وغيره قال الحافظ ولم يظهر لي سبب حذفه منه ذكر التيمم مع انه مقصود الباب اهـ وتعقبه العيني بان الذي يظهر لي انه من الناسخ واستمر الامر عليه وليس له وجه غير هذا اهـ وتبعه القسطلاني في ذلك والاوجه عندي انه من البخاري عمداً فان تشحيذ الاذهان من دابه المعروف وكتابه مملوء في ذلك واستند الحافظ في هذا الاصل كثيرا في كتابه

كما تقدم في الاصل الحادي عشر وهما يجب التنبه عليه ان ابا جهيم المذكور في الرواية هل هو مصغير وبالتكبير وهل هو صاحب حديث المرور في الصلوة اوغيره مختلف عند اهل الرجال وفي الصحابة رجل آخر هو ابوجهم صاحب الانبجانية ووردت الروات فيه ايضا بالتصغير والصواب انه بالتكبير والاول بالتصغير كما بسط ذلك في الاوجز في حديث المرور بين يدي المصلي اه ما في الهامش مختصراً۔

ص۴۸ باب هل ينفخ في يديه الخ كتب الشيخ في اللامع لما كانت نيابته عن الوضوء يوهم ان الاستيعاب بالتراب لعله مشروطاً فيه كما ان في الوضوء يشترط استيعاب الماء كل المغسول دفعه بان الاستيعاب ان كان مشروطا الا ان استيعاب التراب سائر العضو لايشترط ودلالة الرواية على هذا المعنى ظاهرة فان استيعاب التراب لو كان مقصوداً لما نفخ النبي صلى الله عليه وسلم في يديه لانه يقلل التراب وتقليله خلاف المقصود على هذا التقدير اه وفي هامشه في الترجمة امران الاول غرض المصنف بهذه الترجمة واجاد الشيخ قدس سره في وجه كما سترى والامر الثاني ان النفخ موجود في الرواية نصا فلم بوب عليه الامام البخاري بلفظ هل المشعر الى التردد قال الحافظ انما ترجم بلفظ الاستفهام لينبه على ان نفخه عليه الصلوة والسلام يحتمل ان يكون لشئ علق بيده الشريفة او لتقليل فلعه كثر ويحتمل ان يكون لبيان التشريع ومن ثم تمسك به من اجاز التيمم بغير التراب زاعما ان نفخه يدل على ان المشترط في التيمم الضرب من غير زيادة على ذلك فلما كان هذا الفعل محتملا لما ذكره اورده بلفظ الاستفهام اه وبه قال العيني مع ترجيح الثالث واضافة الرابع انه لاوجه له اذ قال وتبويب البخاري ايضا ما لاستفهام غير سديد اه مختصراً ولايبعد عندي انه اشار بلفظ هل الى ان ظاهر الحديث النفخ وقد ورد في فضل تراب العبادات روايات كثيرة منها احاديث غبار الجهاد ومنها قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لمعاذ عفر وجهك في التراب وغير ذلك من الروايات قال الحافظ والفرق بينهما ان التنظيف مطلوب شرعاً والغبار اثر الجهاد واذا انقضى فلا معنى لبقائه بخلاف الوضوء فالمقصود منه الصلوة فاستحب بقاء اثره حتى يحصل المقصود فافترقا اه وهذا المعنى بعينه موجود في التيمم ولذا اشار اليه الامام البخاري بلفظ هل عندي وفي تراجم شيخ المشائخ النفخ مستحب اذا تعلق بالاعضاء غبار كثير تحرزا عن المثلة اه كانه اشار الى الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في كلام الحافظ ويمكن عندي وجه آخر ايضا يليق بشان البخاري وهو ان نفخه صلى الله عليه وسلم في حديث الباب ليس لتراب التيمم لانه صلى الله عليه وسلم تيمم اذ ذاك في الحقيقة بل اراه كيفية التيمم فنفخ فيه لان هذا لم يكن تراب التيمم حتى يعد مع تراب الغبار في سبيل الله فنبه الامام بلفظ هل الى التردد في ان ينفخ تراب التيمم ايضا ام لا ووجه التردد كون هذا التراب اثر العبادة بخلاف التراب الذي التحق بيده الشريفة في الابتداء فتامل فانه لطيف اه ملخصا ما في هامش اللامع وما افاده الشيخ قدس سره من قوله فان استيعاب التراب لو كان الخ يؤيده ما في ابي داؤد من حديث عمار بن ياسر بلفظ ولم يقبضوا من التراب شيئا وفي هامشي على البذل عن ابن رسلان يؤخذ منه انه يجوز التيمم وان لم يعلق بهما التراب وبه قال مالك وابوحنيفة خلافاً للشافعي واحمد اذ قالا لايجوز الا ان يعلق بالكف من التراب شئ اه وفيه ايضا عن ابن رسلان على قوله ثم نفخهما فيه دليل على ما تقدم ان التيمم يجوز بدون الغبار اذ لو كان الغبار مطلوباً ما نفخ فيه واجيب بانه يحتمل تقليل التراب

ص۴۹ باب التيمم للوجه والكفين في تراجم شيخ المشائخ مذهب المؤلف في هذه المسئلة مثل ما يقوله اصحاب الظواهر وبعض المجتهدين من ان التيمم للوجه والكفين فقط ولايلزم المسح الى المرفقين خلافا للجمهور وهم يقولون ان قوله انما يكفيه الخ حصر اضافي بالنسبة الى نفي التمرغ فقط وليس معناه اثبات الضربة الواحدة ومسح الكفين فقط بدليل ما اورده في الصحيح مرفوعاً انه صلى الله عليه وسلم ضرب ضربتين احداهما للوجه والاخرى لليدين الى المرفقين اه وفي هامش اللامع اعلم ان الائمة اختلفوا في التيمم في الموضعين الاول في عدد الضربات فقال الامام احمد التيمم ضربة للوجه والكفين واليه ميل البخاري كما جزم به في الترجمتين الاولى هذه والثانية تاتي في آخر التيمم باب التيمم ضربة وقالت الحنفية والشافعية التيمم ضربتان ولمالك روايتان كالمذهبين والثالثة المرجحة في فروعه الضربة الواحدة فريضة والثانية سنة والموضع الثاني في مقدار اليدين هو الكفان فقط عند احمد والشافعي في القديم واليه ميل البخاري والى المرفقين عند الشافعية والحنفية وهما روايتان لمالك اه

ص۵۰ باب الصعيد الطيب الخ قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث بسط الحافظ في تخريجه كما في هامش اللامع وفيه قال شيخ المشائخ في التراجم غرضه من عقد الباب اثبات ان التراب له حكم الماء عند عدم وجدانه فاذا تيمم يصلي بها ما شاء من الفرائض والنوافل مالم يحدث كما هو حكم الماء وهذا مذهب ابي حنيفة خلافا للشافعي وغيره من الائمة ومحل الاستشهاد في حديث الباب قوله صلى الله عليه وسلم "عليك بالصعيد فانه يكفيك" لان الظاهر المتبادر من الكفاية ان يكون له حكم الماء والا كانت الكفاية ناقصة مع ان المطلق ينصرف الى الكامل اه قلت ويوضح مراد المصنف ايراد اثر الحسن في الترجمة فهو نص في وفاق الحنفية قال الحافظ وهو اصرح في مقصود الباب واشار المصنف بهذا الباب الى ان التيمم يقوم مقام الوضوء وهذه المسئلة وافق فيها البخاري الكوفيين والجمهور الى آخر ما في هامشه وفيه وما جمع الحافظ في كلامه الكوفيين والجمهور تسامح منه واجمال مخل وتوضيح ذلك ان ههنا مسئلتين طالما يلتبس فيهما في النقل وبسطتا في الاوجز الاولى ان التيمم بمنزلة الوضوء عند الحنفية واليه ميل البخاري فيصلي به الى متى شاء وبه قال اهل الظاهر وهو رواية عن احمد والمشهور عنه وبه قال مالك والشافعي انه لابد للتيمم في كل وقت صلوة مفروضة والمسئلة الثانية ما قال الموفق وله ان يصلي به ما شاء من الصلوة فيصلي الحاضرة ويجمع بين الصلوتين ويقضي الفوائت ويتطوع قبل الصلوة وبعدها وقال مالك والشافعي لايصلي به فرضين اه وفي الهداية ويصلي بتيممه ما شاء من الفرائض والنوافل اه قوله وام ابن عباس

قال الحافظ اشار المصنف بذلك الى ان التيمم يقوم مقام الوضوء ولو كانت الطهارة به ضعيفة لما ام ابن عباس وهو متيمم من كان متوضأ اه قوله على السبخة كتب الشيخ في اللامع اراد بها ما فيه سباخ لا ما صار صباخا ۔ ۔ ينافي مذهب الحنفية اه وفي هامشه قال العيني السبخة بفتح حروفها كلها واحدة السباخ قال صاحب لغات الصراح سبخة شوره (گندھک) اه ومايظهر من المحيط الاعظم ان گندھک غيرها يقال لها في العربية كبريت وفي تقرير مولانا حسين علي البنجابي قوله السبخة اي ان كانت الارض غالبة والا فلا يجوز هذا في السبخة التي ليست بها من جنس الارض اعني يذاب بالاحراق ويصير رماداً اه قال الحافظ هذا الاثر يتعلق بقوله في الترجمة الصعيد الطيب اي المراد بالطيب الطاهر واحتج ابن خزيمة لجواز التيمم بالسبخة بحديث عائشة في شان الهجرة انه قال صلى الله عليه وسلم اريت دار هجرتكم سبخة ذات نخل يعني المدينة قال وقد سمى النبي صلى الله عليه وسلم المدينة طيبة فدل على ان السبخة داخلة في الطيب ولم يخالف في ذلك الا اسحق بن راهويه فانه لم يجوز التيمم بها اه وهو رواية عن احمد كما في المغني ولايذهب عليك ان حديث عمران بن حصين هذا ياتي في باب علامات النبوة في الاسلام ايضا وبين سياقيهما اختلافات كثيرة ويسمى حديث ليلة التعريس وهل وقعت مرة او اكثر فيه خلاف بسط في الاوجز وعندي الاوجه الثاني

ص۴۹ باب اذا خاف الجنب على نفسه الخ قال الحافظ مراده الحاق خوف المرض وفيه اختلاف بين الفقهاء بخوف العطش ولا اختلاف فيه اه والخلاف في تيمم الجنب للبرد والمرض كان في السلف لاسيما بين امير المؤمنين عمر بن الخطاب والحسن البصري وهو مقتضى قول ابن مسعود ولا انهم اختلفوا في الاعادة فلا يجب عندنا ومالك ويجب عند الصاحبين وهما روايتان لاحمد ويجب عند الشافعي للحاضر دون المسافر كذا في هامشي على البذل

ص۵۰ قوله فقال ابوموسى فدعنا من قول عمار الخ هذا السياق واضح وهذا يدل صريحا على ان في سياق ابي داؤد وغيره تقديما وتاخيرا والحديث الآتي في الباب الآتي موافق لسياق ابي داؤد وفيه ان ابن مسعود لما استدل اولا بالآية وسكت عليه ابوموسى فلم ذكر بعد ذلك قصته مع عمر فالصحيح ان اباموسى ذكر اولاً قصة عمار مع عمر فلم يقبله عبدالله وقال افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار فكيف يستدل بامر لم يقنع عمر عليه ولم يقبله فاحتاج الى الاستدلال بالآية فقال دعنا من قول عمار

ص۵۰ باب التيمم ضربة وقد تقدم ما يتعلق بهذه الترجمة في باب التيمم للوجه والكفين

ص۵۰ باب (بلا ترجمة) قال الحافظ كذا للاكثر بلا ترجمة وسقط من رواية الاصيلي اصلا فعلى رواية هو من جملة الترجمة الماضية وعلى الاول هو بمنزلة الفصل من الباب كنظائره وليس في الحديث التصريح بكون الضرب مرة واحدة والاستدلال بعدم التقييد فان المرة الواحدة اقل ما يحصل به الامتثال اه وفي تراجم شيخ المشائخ هذا الباب لاترجمة له ولايوجد في النسخ الصحيحة وهو الصحيح فمناسبة حديث الباب بترجمة الباب السابق باعتبار ان قوله عليه الصلوة والسلام عليك بالصعيد فانه يكفيك كما انه عام بالنسبة الى انواع الصعيد كذلك له عموم بالنسبة الى كيفية التيمم ويحتمل ان يكون بضربة او ضربتين فتأمل اه والاوجه عندي ان المصنف اشار بذلك الى دفع ايراد مشهور على الحديث السابق بانه ان نزلت آية التيمم فلم تمعك وان لم تنزل فكيف عرف ان التراب بدله وحاصل ما اشار اليه البخاري انه لعله سمع قوله عليه السلام عليك بالصعيد فحمله على سائر البدن ورقم على هذا الباب شيخ الهند نور الله مرقده نقطة واحدة التي هي علامة حذف الترجمة تشحيذا للاذهان وما ذكرته من المناسبة جدير ان يدخل في توجيه شيخ الهند نور الله مرقده ثم براعة الاختتام عند الحافظ في قوله فانه يكفيك فانه اشارة الى ان الكفاية بما اورده والاوجه عند هذا الفقير على اصله لفظ عليك بالصعيد فانها اشارة الى دخول القبر۔ "مٹی میں مٹی مل گئی انجام دنیا دیکھ لے" ويحتمل ان تكون البراعة في قوله معتزلا ايضا فانه حالة دخول القبر فانه معتزل عن الدنيا وما فيها

كتاب الصلوة

قال الحافظ قد تاملت كتاب الصلوة فوجدته مشتملا على انواع تزيد على العشرين فرأيت ان اذكر مناسبتها في ترتيبه قبل الشروع في شرحها فاقول بدأ اولا بالشروط السابقة على الدخول في الصلوة وهي الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ودخول الوقت ولما كانت الطهارة تشتمل على انواع افردها بكتاب واستفتح كتاب الصلوة بذكر فرضيتها لتعين وقته دون غيره من اركان الاسلام وكان ستر العورة لايختص بالصلوة فبدأ به لعمومه ثم ثنى بالاستقبال للزومه في الفريضة والنافلة الا ما استثني كشدة الخوف ونافلة السفر وكان الاستقبال يستدعي مكانا فذكر المساجد ومن توابع الاستقبال سترة المصلي فذكرها ثم ذكر الشرط الباقي وهو دخول الوقت وهو خاص بالفريضة وكان الوقت يشرع الاعلام به فذكر الاذان وفيه اشارة الى انه حق الوقت وكان الاذان اعلاماً بالاجتماع الى الصلوة فذكر الجماعة وكان اقلها امام ومأموم فذكر الامامة ولما انقضت الشروط وتوابعها ذكر صفة الصلوة ولما كانت الفرائض في الجماعة قد تختص بهيئة مخصوصة فذكر الجمعة والخوف وقدم الجمعة لاكثريتها ثم تلا ذلك بما يشرع فيه الجماعة من النوافل فذكر العيدين والوتر والاستسقاء والكسوف واخره لاختصاصه بهيئة مخصوصة وهي زيادة الركوع ثم تلاه بما فيه زيادة سجود فذكر سجود التلاوة لانه قد يقع في الصلوة وكان اذا وقع اشتملت الصلوة على زيادة مخصوصة فتلاها بما يقع فيه نقص من عددها وهو قصر الصلوة ولما انقضى ما يشرع فيه الجماعة ذكر ما لايستحب فيه وهو سائر التطوعات ثم للصلوة بعد الشروع فيها شروط ثلاثة وهي ترك الكلام وترك الافعال الزائدة وترك المفطر فترجم لذلك ثم بطلانها يختص بما وقع على وجه العمد فاقتضى ذلك ذكر احكام ... ما تقدم متعلق بالصلوة ذات الركوع والسجود فعقب ذلك بصلوة لاركوع فيها ولاسجود وهي الجنازة اه

قلت لاريب فى ان المناسبات التى ذكرها الحافظ اجود والطف ومع ذلک تظهر فى بعض المواضع بدقة النظر مناسبة الذى ما ذكره الحافظ مثلا ما ذكر من مناسبة ابواب السهو الاوجه منه عندى انها تكملة لابواب العمل فى الصلوة فان الامام البخارى لما ذكر ابواب العمل فى الصلوة بدأ بالاعمال الظاهرة ولما فرغ عنها عقبها بعمل القلب فترجم بباب تفكر الرجل الشئ فى الصلوة فانه من عمل القلب ولما يتفكر الرجل فى الشئ لابد من ان يقع السهو فى الصلوة فترجم بابواب السهو فهى ليس بابواب مستقلة بل هى ثمرة التفكر داخلة فى جملة ابواب العمل فى الصلوة ولذا ترى انه ذكر بعدها باب اذا كلم وهو يصلى الخ وباب الاشارة فى الصلوة وهما من جملة ابواب العمل فى الصلوة فلو كان ابواب السهو مستقلة يبقى هذان البابان غير مناسبين بالكتاب مذكورين فى غير محلها وهكذا فى مواضع اُخر سياتى التنبيه عليها ان شاء الله فى مواضعها اه من هامش اللامع

باب كيف فرضت الصلوة وهذا باب خامس من الابواب المصدرة بكيف وفى تراجم شيخ المشائخ اقول حديث الباب من حيث افادته انها فرضت اولا ليلة الاسراء خمسين ثم تقرر الامر على الخمس يثبت كيفية من كيفياته اه قلت وثبت ايضا من الحديث الثانى انها فرضت اولا ركعتين ثم استقر الامر على الاربع قال الحافظ استفتح كتاب الصلوة بذكر فرضيتها لتعين وقته دون غيره من اركان الاسلام اه والاوجه عندى ان الامام البخارى اشار الى مبدأ الفرضية كما هو دأبه فى اكثر احكام الاسلام وصرح ههنا بمبدأ الفرضية نصاً دون اشارة للثبوته بحديث المعراج نصاً ولفظ الترجمة نص فى ان الامام البخارى ذهب الى ان المعراج كان فى ليلة الاسراء والخلاف فيه مشهور ولذا جمعهما فى باب واحد ولما كان المقصود فى ابواب السير ذكر الاحوال فصلهما فى بابين كما سياتى قبيل باب الهجرة قال الحافظ هذا مصير من المصنف الى ان المعراج كان فى ليلة الاسراء وقد وقع فى ذلک اختلاف فقيل كانا فى ليلة واحدة فى يقظته صلى الله عليه وسلم وهذا هو المشهور عند الجمهور وقيل كانا جميعا فى ليلة واحدة فى منامه وقيل وقعا جميعا مرتين فى ليلتين مختلفتين احداهما يقظة والاخرى مناما وقيل غير ذلک والحكمة فى وقوع فرض الصلوة ليلة المعراج انه لما قدس ظاهرا وباطنا حين غسل بماء زمزم بالايمان والحكمة ومن شان الصلوة ان يتقدمها الطهور ناسب ذلک ان تفرض الصلوة فى تلک الحالة وليظهر شرفه فى الملأ الاعلى ويصلى بمن سكنه من الانبياء وبالملائكة وليناجى ربه ومن ثم كان المصلى يناجى ربه جل وعلى اه

قوله وقال ابن عباس كتب شيخ المشائخ فى تراجمه مناسبته مع ترجمة الباب باعتبار ان فرضية الصلوة كانت فى اول الاسلام حتى بلغت فى اقصى مراتب الاشتهار وشاعت فى بعيد الاقطار اه قال الحافظ ومناسبة لهذه الترجمة ان فيه اشارة الى ان الصلوة فرضت بمكة قبل الهجرة لان اباسفيان لم يلق النبى صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة الى الوقت الذى اجتمع فيه بهرقل اه

باب وجوب الصلوة الخ كتب الشيخ فى اللامع قلت حاصل الترجمة امران وجوب الستر والاكتفاء بأقل ما يحصل به التستر وهذا الاخير له شعب وتفاصيل نبه على اكثرها وروداً وكل ابواب هذه الاقسام تفصيل لهذا الباب المعقود اولاً فلا يعترض بتكرار بعض التراجم فانها تفصيل لاجمال هذا الباب والله اعلم اه وفى هامشه غرض الترجمة الرد على المالكية اذ المعروف عنهم كون التستر سنة لا يبطل الصلوة بتركه ومنهم من فرق بين العامد والناسى وجزم الامام البخارى بالوجوب لقوة الدلائل وبه قالت الائمة الثلثة الباقية اه وهذا هو الاصل السادس والاربعون من اصول التراجم ويحتمل انه اشار بالترجمة الى الاختلاف فى قوله تعالى خذوا زينتكم فى ان الامر للوجوب او الندب كما فى الاوجز وفيه عن ابن رشد ومن حمله على الوجوب قال المراد به ستر العورة ومن حمله على الندب قال المراد بذلک الزينة الظاهرة من الرداء وغير ذلک من الملابس التى هى زينة قالوا ولذلک من لم يجد ما يستر به عورته لم يختلف فى انه يصلى اه قوله ومن صلى ملتحفا الخ وفى تراجم شيخ المشائخ غرضه الاشارة الى حديث الامر بالاستحباب لمن صلى فى ثوب واحد لانه يدل على ان وجوب اصل الصلوة مسلم ثابت فى الشرع حيث لم يتعرض الا لبيان الكيفيات من الالتحاف والاشتمال والتوشح وغيرها وقس على هذا قوله ويذكر عن سلمة ابن الاكوع الخ اه قلت والاوجه عندى ان هذا الجزء من الترجمة والآتى كلها من الاصل الستين من اصول التراجم كما تقدم فى الجزء الاول وفيه ان الشراح اضطربوا فى اثباتها بالحديث واتوا لذلک ولدفع التكرار عنها توجيهات عديدة فان هذه الترجمة ستاتى قريبا مستقلا وليست الترجمة عندى مثبتة بفتح الموحدة حتى يقال فيها ما قالوا بل هى مثبتة بكسر الموحدة لوجوب الثياب اه قوله ومن صلى فى الثوب الذى يجامع فيه الخ وكتب شيخ المشائخ فى التراجم احتاج فى هذا الباب الى هذا النوع من الاستدلال بالايمارات والاشارات الخفية لانه لم يرد فيه نص يدل عليه اه قال الحافظ يشير الى ما رواه ابوداؤد والنسائى وغيرهما من طريق معاوية بن ابى سفيان انه سأل اخته ام حبيبة هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى فى الثوب الذى يجامع فيه قالت نعم اذا لم ير فيه اذى وهذا من الاحاديث التى تضمنتها التراجم بغير رواية حتى ولا التعليق اه قلت ويمكن عندى ان يستدل له بما سياتى من قوله عليه الصلوة والسلام اوكلكم ثوبان والاوجه منه ان هذا الجزء ايضا مثبت لما سبق فلا يحتاج لاثباته الى دليل وهكذا قوله امر النبى صلى الله عليه وسلم ان لا يطوف بالبيت عريان الخ يشكل عليه بوجهين احدهما عدم ثبوته بالحديث الوارد فى الباب والثانى ان المسئلة من كتاب الحج وسياتى فى محله باب لا يطوف بالبيت عريان وعلى ما اخترته فى ذلک من انه ليس بمقصود بالذكر بل ذكره مبالغة فى وجوب الثياب للصلوة فانه صلى الله عليه وسلم منع الطواف بالبيت عريانا والطواف بالبيت صلوة حكماً فكيف بالصلوة حقيقةً

باب عقد الازار اى عند الضيق اذا لم يمكن الاشتمال وسياتى الفرق بينه وبين الباب الآتى اذا كان الثوب ضيقا قوله فقال له قائل الخ قال الحافظ وقع فى رواية مسلم انه عبادة بن الوليد وسياتى قريبا ان سعيد بن الحارث سأله عن هذه المسئلة ولعلهما جميعا سألاه وسياتى عند المصنف فى باب الصلوة بغير رداء عن ابن المنكدر فلعل السوال تعدد وقال فى جواب ابن المنكدر فاحببت ان يرانى الجهال مثلكم فالمراد من الاحمق الجاهل اه وكتب الشيخ فى اللامع قوله احمق مثلک اى ممن ليس له تمييز بين الواجبات والسنن والمستحبات وغرض المؤلف من ايراد مثل هذه الروايات والآثار اثبات ان الصلوة جائزة فى كل انواع الثياب وانه يأتزر به اذا كان قصيرا ويجعل على عاتقه ان كان صغيرا بحيث يفيد العقد على القفاء ويمكن ذلک منه ويلتحف به ان كان فوق ذلک رعاية للاوكد فالاوكد اه

باب الصلوة فى الثوب الواحد ملتحفا لعله اشار بذلک الى رد ما روى عن ابن مسعود وغيره قال لا تصلين فى ثوب واحد وان كان اوسع ما بين السماء والارض قال الحافظ كان الخلاف فى منع جواز الصلوة فى الثوب الواحد قديما ونسب ابن بطال ذلک لابن عمر ثم قال لم يتابع عليه ثم استقر الامر على الجواز اه قلت وعلى هذا فزيادة ملتحفا لمزيد الفائدة واصل الغرض مجرد الجواز فى الثوب الواحد ثم لا يذهب عليک ما فى الاوجز ان مراد ابن مسعود خلاف الافضل فقد روى عنه احمد انما كان ذلک اى الصلوة فى الثوب الواحد انما كان ذاک اذا كان فى الثياب قلة واما اذا وسع الله فالصلوة فى الثوبين ازكى وكذلک روى عن ابن عمر انه قال فالله احق ان نتزين له كما فى البدائع فالظاهر انهما موافقان للجمهور

باب اذا صلى فى الثوب الواحد الخ قال الحافظ حمل الجمهور هذا الامر على الاستحباب والنهى فى الذى قبله على التنزيه وعن احمد لا تصح صلوة من قدر على ذلک فتركه جعله من الشرائط وعنه تصح ويأثم جعله واجبا مستقلاً اه

باب اذا كان الثوب ضيقا استثناء مما سبق يعنى ان كان الثوب واسعاً فيجب ما تقدم واذا كان الثوب ضيقا فلا يجب وضع شئ على عاتقه سواء يعقد على القفا او على الحجز ولذا ذكر فيه الحديثين معاً ولعل الفرق بينه وبين ما سبق من قوله عقد الازار ان ضيق الازار له مراتب فان كان اوسع فالاشتمال وان كان اوسط فالعقد على العنق ان امكن فهو مقدم والا يتزر واليه يشير ترتيب تراجم الثلثة وذكر بينهما فليجعل على عاتقيه لان ذلک لا يمكن الا فى الصورتين الاوليين ولا يمكن ذلک فى الاتزار والبسط فى هامش اللامع

باب الصلوة فى الجبة الشامية الخ كتب الشيخ فى اللامع وذلک لان الاصل هو الطهارة والنجاسة لعارض فلا يعارض الاصل الا بدليل اه وفى هامشه اشار الشيخ بذلک ان نظر الامام البخارى فى الترجمة الى طهارة منسوجات الكفار وعليه حملته الشراح قاطبة وفى فيض البارى الظاهر ان نظره الى قطعه يعنى ان الثوب اذا قطع على طريق غير طريق العرب جازت الصلوة فيه وليس نظره الى مسئلة الطهارة والنجاسة كما فهموه اه والاوجه عندى الاول لذكر الامام البخارى فى الترجمة اثر الزهرى وعلى قال العينى المراد بالجبة الشامية هى التى تنسجها الكفار وانما ذكره بلفظ الشامية مراعاة للفظ الحديث وكان هذا فى غزوة تبوک والشام اذ كانت بلاد كفر ولم تفتح بعد وانما اولنا بهذا لان الباب معقود لجواز الصلوة فى الثياب التى تنسجها الكفار ما لم تحقق نجاستها اه وقال الحافظ وجه الدلالة من الرواية انه صلى الله عليه وسلم لبسها ولم يستفصل وروى عن ابى حنيفة كراهة الصلوة فيها الا بعد الغسل وعن مالک ان فعل يعيد فى الوقت الى آخر ما بسط فى هامش اللامع فى ثياب الكفار والفساق قوله ما صبغ بالبول كتب الشيخ فى اللامع معناه انه كان يلقى البول فى صبغه ثم انهم يبيعونها بعد غسلها كما هو العادة فلا يتوهم نجاستها ما لم يظهر اثرها او يتيقن بعدم الغسل بعد التيقن بوقوع النجس فيه اه قال الحافظ ان كان المراد الجنس فمحمول على انه كان يغسله قبل لبسه وان كان للعهد فالمراد بول ما يؤكل لحمه لانه كان يقول بطهارته اه وفى فيض البارى لعل المراد منه اللبس بعد الغسل لان مذهبه نجاسة الابوال ويومى اليه ما عند البخارى هل تشرب بوال الابل الخ فالاستدلال منه على طهارته عنده فى حيز الخفاء اه كذا فى الاصل وفيه اجمال مخل ثم قال صاحب الفيض ورأيت اثرا فى الخارج ان عمر رضى الله تعالى اراد ان ينهى عن ثياب اليمن وكانت تصبغ بالبول فقام ابى وقال انک لا تستطيعه لان النبى صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه فسكت عمر رضى الله عنه اه

باب كراهية التعرى كتب الشيخ فى اللامع والرواية تثبت كراهته فى غيرها فيثبت الحكم فيها بالاولى اه وفى هامشه قوله فى الصلوة وغيرها هكذا فى النسخ الموجودة عندنا من الهندية وكذا فى نسخة الكرمانى وليس فى النسخة المصرية ولا فى الشروح الثلثة من الفتح والعينى والقسطلانى لفظ "وغيرها" بل قالوا زاد الكشميهنى والحموى "وغيرها" وعلى نسختهم يشكل تكرار الترجمة فان وجوب الصلوة فى الثياب قد تقدم ولم تبق فائدة بعده الى هذه الترجمة بخلاف وجود "وغيرها" فانه يفرق بينهما اذاً بالتخصيص والتعميم ولو يقال ان لفظ التعرى فى الترجمة ايضا عام من العورة وغيرها يزيد تعميم الترجمة والفرق بين الترجمتين الى آخر ما فى هامش اللامع من كلام الحافظ والعينى فى تفصيل القصة وقال الحافظ مطابقة الحديث للترجمة بقوله فما رؤى عريانا بعد وهو يعم بعد النبوة والصلوة وغيرها اه فلا اشكال بان القصة قبل النبوة والاوجه عندى ان المراد بما سبق من قوله وجوب الثياب وجوب ستر العورة وههنا كراهة تعرى سائر البدن كما يدل عليه عموم لفظ عريانا

باب الصلوة فى القميص الخ كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلک ان الصلوة جائزة فى كل ما حصل به ستر العورة واما التبان فان لم يكن ساتراً بانفراده فانه ساتر بانضمام غيره اليه فكذلک جواز الصلوة به يتوقف على ضم غيره من الثياب اليه وهذا كله حكم الجواز واما الاستحباب لمن وجد سعة فالتوسع فى الملبوس كما دل عليه قوله اذا وسع الله فاوسعوا اه وفى تراجم شيخ المشائخ ان جواز الصلوة فى التبان لا يوافق مذهب مالک لان التبان يستر نصف الفخذ لا كلها اه قلت وسياتى الكلام على الفخذ قريبا

وميل البخاري في مسئلة الفخذ الى قول الظاهرية فلا اشكال على مسلكه في ذكر التبان فقط في الترجمة وما افاده الشيخ في التبان وسبق الى نحو ذلك في الفتح مبنيان على مسلكهما فان مسلك الحنفية والشافعية ان الفخذ عورة ثم كتب الشيخ في اللامع لعل الوجه في ايراد رواية ابن عمر ههنا ان الممنوع عن هذه الملابس هو المحرم فيكون لبسها جائزاً لغير المحرم ولا ينافيه كراهة المزعفر والمعصفر له فان ثبوت كراهتهما بنص آخر او يقال ان جواز لبسها للنساء كاف في ذلك ولا يبعد ان يكون ايراد الحديث ههنا لان الازار والرداء الباقيين بعد استثناء ما استثنى من الالبسة من جملة الثياب التي جازت الصلوة فيها اه وفي هامشه ما افاده الشيخ من المناسبة الطف مما ذكرت الشراح من المطابقة قال الحافظ وموضع الحاجة من الحديث ههنا ان الصلوة تجوز بدون القميص والسراويل وغيرهما من المخيط بامر المحرم باجتناب ذلك وهو مامور بالصلوة اه وفي تراجم شيخ المشائخ مناسبته بالترجمة من حيث جواز الصلوة في الثياب الغير المخيطة ايضا مع كون اهل الثوب واجداً اه وجزم صاحب تيسير القاري ان الحديث لايطابق الترجمة والاوجه عندي الجواز في السراويل فقط من غير ثوب فوقه من القميص وغيره لما سياتي في كتاب الحج من باب من لم يجد ازاراً فليلبس السراويل.

(٢٥٣) ص ٥٣ **باب مايستر من العورة** كتب الشيخ في اللامع قوله مايستر معروف او مجهول وعلى الاول فالمفعول محذوف او كلمة من زائدة اه وفي هامشه اختلفوا في حد العورة فقال اهل الظاهر لاعورة من الرجل الا القبل والدبر وقال الشافعي ومالك واحمد حدها مابين السرة والركبة وقال ابوحنيفة الركبة ايضا عورة اه مختصراً قال الحافظ قوله باب مايستر من العورة اي خارج الصلوة والظاهر من تصرف المصنف انه يرى ان الواجب ستر السوئتين فقط واما في الصلوة فعلى ماتقدم من التفصيل واول احاديث الباب يشهد له اه قلت ولذا ذكر في هذا الباب احاديث ستر الفرج فقط وذكر فيما سياتي الاختلاف في الفخذين ولما رجح فيهما عدم العورة فالركبة اولى ان لاتكون عورة

(٢٥٤) ص ٥٣ **باب الصلوة بغير رداء** لايبعد عندي في غرض الترجمة ان ظاهر قوله عليه الصلوة والسلام اولكلكم يجد ثوبين وقول عمر رضي الله تبارك وتعالى عنه اذا وسع الله فاوسعوا ان لاتجوز الصلوة في ثوب واحد للقادر على الثوبين فدفعه بحديث الباب بانه رضي الله عنه صلى في ثوب واحد مع وجدان الرداء وكتب شيخ المشائخ في تراجمه قوله باب الصلوة بغير رداء اي هو جائز اه

(٢٥٥) ص ٥٣ **باب مايذكر في الفخذ** وفي تراجم شيخ المشائخ المذاهب فيه مختلفة فعند الشافعي وابي حنيفة الفخذ عورة وانما الخلاف بينهما في الركبة والسرة وعند مالك الفخذ ليس بعورة والاحاديث في هذا الباب متعارضة والقوة من حيث الرواية لما ذهب اليه مالك ووجه الجمع بين تلك الاحاديث ان الفخذ ليس بعورة بالنسبة الى خاصة الرجل ومحارم اسراره اعني الذين هم كثير الدخول عليه شديد التردد اليه واما بالنسبة الى العامة ومن يزور الرجل غبا فانه عورة يدلك على هذا التطبيق حديث دخول عثمان على النبي صلى الله عليه وسلم وستره فخذه مع كشفه اياه عند ابي بكر وعمر واما ماذهب اليه مالك من انه يجوز للعملة والجمالين وامثالهم الاقتصار على مادون الفخذ في الصلوة فلا شبهة في صحته عندنا لما روى من طرق كثيرة حتى حصل العلم الضروري ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكلفهم ولا امثالهم بستر الفخذ الى الركبة في الصلوة وههنا قاعدة وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم قد بين لها وجهين من الصلوة صلوة المحسنين وصلوة عامة المؤمنين وكم من اشياء قد جوزها في الثانية ونهى عنها في الاولى واذا انت حفظت هذه القاعدة سهل عليك اكثر المواضع المتناقضة في باب الصلوة اه وفي هامش اللامع قال القسطلاني قال الجمهور من التابعين وابوحنيفة ومالك في اصح اقواله والشافعي واحمد في اصح في روايتيه وابويوسف ومحمد الفخذ عورة وذهب داؤد واحمد في رواية الى انه ليس بعورة اه وما قال شيخ المشائخ من مذهب مالك ان الفخذ ليس بعورة عنده هو المعروف على السنة المشائخ لكن المنقول في كتب المذاهب الاول قال الدردير في الفقه المالكية هي من رجل مابين سرة وركبة قال الدسوقي وعلى هذا فلا يجوز للرجل ان يرى الفخذ من مثله وبسط في هامش اللامع في مستدلات الجمهور وتقدم قريبا في باب مايستر من العورة ان ميل البخاري ان العورة السوئتان فقط وان الفخذ ليست بعورة وقرر السندي استدلال البخاري بحديث زيد بوجه آخر فقال كانه بنى الاستدلال بذلك الى استبعاد وضع الفخذ على فخذ غيره لو كان الفخذ عورة ولو بحائل كالفرج ونحوه فالوضع دليل على انه ليس بعورة ولم يرد الاستدلال بانه وضع الفخذ بلا حائل لان الاصل عدمه فانه باطل بشهادة العادة بالحائل في مثله فصار الاصل هو الحائل كما لايخفى اه لكن يجاب عن تقرير السندي بان حكم السوئتين في ذلك خلاف غيرهما فان لبس الفخذين بالحائل جائز بخلاف السوئتين فانهما محل الشهوة قوله حسر النبي صلى الله عليه وسلم الخ كتب الشيخ في اللامع اسناد الحسر اليه مجاز وانما كان الحسر بعد والدابة والتغطية عند دخول عثمان رض لم تكن عن تجريد بل كانت تغطية بعد ان كانت مغطاة واستدلاله بقوله فخذه على فخذي مبني على ان الاصل في لفظ الفخذان يطلق عليها وليس معها شئ واما اثبات الثوب فاثبات لامر زائد فيحتاج الى دليل والجواب انه وان كان الاصل لكن الفخذ الملبوسة بالثياب لما لم تكن لها لفظة غير الفخذ لم تطلق الا الفخذ فان الفخذ وكذا غيرها من الاعضاء لا تتغير اسماؤها الى غير ما كانت قبل الستر مع ان القول بعدم كونها عورة مستلزم لاهمال الرواية القولية فلا يجوز اه وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله حسر الحسر مايكون بلا اختيار او المراد حسر القميص دون الازار اه وفي هامش اللامع اراد الشيخ من ههنا الجواب من قبل الحنفية وغيرهم عما استدل به الامام البخاري على مسلكه ان الفخذ ليس بعورة وحاصل ما افاده الشيخ ان الحسر لم يكن عن قصد كما يدل عليه رواية مسلم وغيره بلفظ فانحسر الى آخر مابسط في هامش اللامع في شرح كلام الشيخ قدس سره

(٢٥٦) ص ٥٤ **باب في كم تصلي المرأة من الثياب** اجمعوا على جواز الصلوة فيما يستر عورتها ولو كان ثوبا واحداً مع الاختلاف بينهم في عورتها في القدمين والاتفاق على عدم عورة الوجه والكفين الا في رواية عن احمد ولا يتوقف على اربعة ثياب او ثلاث كما قال به بعض السلف وفي الاوجز عن مجاهد لاتصلي المرأة في اقل من اربعة اثواب درع وخمار وملحفة وازار وعن عطاء انه قال تصلي في درع وخمار وازار قال ابن المنذر اظنه محمولا على الاستحباب وقال ايضا بعد ان حكى عن الجمهور ان الواجب على المرأة ان تصلي في درع وخمار المراد بذلك تغطية بدنها ورأسها فلو كان الثوب واسعاً فغطت رأسها بفضله جاز اه ملخصاً وكتب الشيخ في اللامع دلالة الحديث على الترجمة ظاهرة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يسألهن هل تحت مروطهن هذه ثياب اخرام لا فكان تقريراً منه صلى الله عليه وسلم بالاكتفاء على ثوب لها بعد ماستر عورتها اه وقال السندي ماحاصله وجه الاستدلال ان الزمان كان زمان قلة الثياب فالغالب عدم الزيادة على الواحد ولو فرض فالاحتمال باق قطعا وعدم سواله عليه الصلوة والسلام عن الثوب الزائد دليل الجواز اه قلت ويؤيده قوله عليه الصلوة والسلام اولكلكم ثوبان

(٢٥٧) ص ٥٤ **باب اذا صلى في ثوب له اعلام** الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الصلوة جائزة وان كان الاقدام على ما فيه اشتغال خلاف ما هو الاولى اه وفي هامشه وبذلك جزم شيخ المشائخ في تراجمه اذ قال اي لاتفسد صلوته ولكن تركه اولى اه وكلا الجزئين واضحان الاول لمضيه صلى الله عليه وسلم في صلوته والثاني لكراهته صلى الله عليه وسلم ثم **لا يذهب عليك** ان في الرواية الموصولة فانها الهتني وفي المعلقة اخاف ان تفتنني قال الحافظ ظاهره يدل على انه لم يقع له شئ من ذلك وانما خشي ان يقع وكذا في رواية مالك في الموطا بلفظ فكاد يفتنني فلتؤول الرواية الاولى اه وهكذا ارجع الاولى الى الثانية ويشكل عليه عندي انهم قاطبة استدلوا بهذا الحديث على صحة صلوة من حصل له فيها فكر غير متعلق بالصلوة فان لم تحقق الالهاء فكيف يصح الاستدلال فالاوجه عندي في وجه التطبيق ان الالهاء قد تحقق وهو اخف مما اشار اليه صلى الله عليه وسلم بلفظ الافتتان ولم يتحقق والمراد منه زيادة الاشتغال المستغرق فيه وهو لم يتحقق واجاد الشيخ في تقرير ابي داؤد اذ قال قوله شغلتني الخ ولعل شغله لم يكن الا في عجيب صنعة ربه تعالى غير انه عده نقصا ايضا نسبة الى مرتبته العليا فلا يستلزم شغله بها ان يكون قد اشتغل عن الحضور في حضرته سبحانه كما نشاهد في كثير من الناس اشتغالهم بامرين ولا يعتري بذلك نقص في ادائهما اه مختصراً

(٢٥٨) ص ٥٤ **باب ان صلى في ثوب مصلب** الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله لاتزال تصاويرها الخ فيه دلالة على جواز الصلوة ايضا وكذلك في الرواية الآتية وغيرها فما فيه نوع كراهة وان كانت الصلوة فيه مما لاينبغي الا انها جائزة اه وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله تعرض في صلوتي الخ قال هذا ولم يعد صلوته ولا امر بها باعادة صلوتها مع ان ذلك القرام كان في الجانب المقابل له مائلا الى الجانب الايسر له فثبت ان الصلوة الى التصاوير التي تكون باحد جانبيه او يكون هو حاملا للتصاوير او الصليب بان تكون في ثوبه صحيحة لكنها تكره تحريما للتشبيه بعبدتهم ولو كان خلفه فهو اخف كراهة اه وفي هامش اللامع عن الحافظ جرى المصنف على قاعدته في ترك الجزم فيما فيه اختلاف وهذا من المختلف فيه وهذا مبني على ان النهي هل يقتضي الفساد ام لا والجمهور ان كان المعنى في نفسه اقتضاه والا لا وظاهر حديث الباب لايوفي بجميع ماتضمنته الترجمة الا بعد التأمل لان الستر وان كان ذا تصاوير لكنه لم يلبسه ولم يكن مصلبا ولا نهي عن الصلوة فيه صريحاً والجواب اما اولاً فان منع لبسه بطريق الاولى واما ثانيا فبالحاق المصلب بالمصور لاشتراكهما في ان كلا منهما قد عبد من دون الله تعالى واما ثالثا فالامر بالازالة مستلزم للنهي عن الاستعمال ثم ظهر لي ان المصنف اراد بقوله مصلب الاشارة الى ماورد في بعض طرق هذا الحديث كعادته وذلك فيما اخرجه في اللباس في باب نقض الصور قالت لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يترك في بيته شيئاً فيه تصاليب الا نقضه ودل الحديث على ان الصلوة لاتفسد بذلك لانه صلى الله عليه وسلم لم يقطعها ولم يعدها اه قلت ذكر الحافظ اولاً ان المسئلة خلافية ولم يذكر تفصيلها وكذا لم يذكرها القسطلاني والعيني ويظهر الخلاف مما في هامش اللامع عن المغني اذ قال مايحرم لبسه والصلوة فيه هو نوعان احدهما نجس لاتصح الصلوة فيه ولا عليه لان الطهارة من النجاسة شرط وقد فاتت والثاني المغصوب هل تصح الصلوة فيه على روايتين احداهما لاتصح والثانية تصح وهو قول ابي حنيفة والشافعي لان التحريم لايختص الصلوة ولا النهي يعود اليها الى آخر مافيه وفيه عن الشرح الكبير ان عدم الصحة اظهر الروايتين لاحمد وفي موضع آخر من المغني فاما الثياب التي عليها تصاوير الحيوانات فقال ابن عقيل يكره لبسه وليس بمحرم وقال ابو الخطاب هو محرم قال ويكره الصليب في الثوب اه وفي تقرير مولانا حسين علي البنجابي تكره الصلوة بثوب فيه التصاوير الظاهرة غير المقطوعة رأسها لذوي الارواح او التصاوير للشئ الذي اشتهر في المعبودية كراهة تحريم اه وليس في الحديث الصلوة في الثوب المصور لكنه لما امر بازالة الحذاء لانها تعرض في الصلوة فالنهي عن اللباس اولى ولما لم يكن فيه جزم بالفساد وعدمه نبه عليه بقوله هل تفسد وهو الاصل الثاني والثلاثون من اصول التراجم

(٢٥٩) ص ٥٤ **باب من صلى في فروج حرير** بفتح الفاء وتشديد الراء المضمومة وآخره جيم هو القباء المفرج من خلف والجمهور على الكراهة وعن مالك يعيد في الوقت كذا في الفتح قيل اول من لبسه فرعون كذا في التراجم وكتب الشيخ في اللامع قوله كالكاره له وكان الوحي نزل في اثناء الصلوة كما يدل عليه مبادرته صلى الله عليه وسلم الى النزع بفور تسليمه عن صلوته ففيه دلالة على ان جواز الصلوة يجامع التحريم كما قالت الحنفية وان الحرام يكون سبباً للنعمة بجهة اخرى غير الحرمة وغرض المؤلف من ايراد الابواب المختلفة اثبات ان الصلوة لاتفسد في شئ من هذه الامور واما الكراهة والندب فامران آخران والتعرض ههنا لنفس الجواز ويجوز مثل ذلك في

تاویل الثوب لاحمر ایضا وعلی ہذا فلایضر کونہ معصفرا او مزعفرا ایضاً لما انہ کان اظہار المسئلۃ جواز الصلوۃ فی نفسہا و فراغ الذمۃ عن الفریضۃ ولو بجماعۃ مکروہ تحریمی وقد عرفت ان ارتکاب مثل ذلک اذا کان للتعلیم مسقطت الکراہۃ اھ وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی رحمہ اللہ قولہ باب من صلی الخ یعنی ہل یجوز ہذا اقتدار بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم ام لا فالجواب لا لان فعلہ علیہ السلام بعضہ وقع قبل التحریم وبعضہ بعدہ وفعل الغیر لابد ان یکون بعد التحریم کلہ اھ وفی ہامش اللامع وفی تراجم شیخ المشائخ قولہ فنزعہ ای لاتفسد صلوتہ لکنہ مکروہ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یعد الصلوۃ ولکنہ نزعہ کالکارہ لہ مرتح فی الکراہیۃ

(۲/۲) ص۵۵/۲۲ **باب فی الثوب الاحمر الخ** فی تراجم شیخ المشائخ ای جائزۃ بلاکراہۃ ان کان الاحمر غیر معصفر اھ وفی ہامش اللامع قال الحافظ غرض المصنف الاشارۃ الی الجواز والخلاف فی ذلک مع الحنفیۃ فانہم قالوا یکرہ و تأولوا حدیث الباب بانہا کانت حلۃ من برد وفیہا خطوط حمر اھ قلت اختلفت الحنابلۃ ایضا فی ذلک کما فی ہامش اللامع وفیہ عن الحافظ ان للعلماء فیہ سبعۃ مسالک قلت للحنفیۃ فیہا ثمانیۃ اقوال وفی الکوکب الدری بعد الکلام علی الروایات والمذہب فی لبس الحمرۃ والصفرۃ ان المزعفر والمعصفر ممنوع عنہ الرجال مطلقا والحمرۃ والصفرۃ غیر ذلک فالفتوی علی جوازہما مطلقا لکن التقوی غیر ذلک اھ وبذلک افتی الشیخ قدس سرہ فی کثیر من فتاواہ کما فی الفتاوی الرشیدیۃ ان الفتوی علی الجواز والتقوی فی الاحتیاط اھ

(۲/۲) ص۵۵/۲۲ **باب الصلوۃ فی السطوح والمنبر** کتب شیخ المشائخ فی تراجمہ غرضہ من عقد ہذا الباب ان ماورد فی الحدیث وجعلت لی الارض مسجداً وطہوراً لایقتضی لزوم الصلوۃ علی الارض بل یجوز علی غیر ذلک کالمنبر والخشب والسطوح ایضا اذا کان طاہراً اھ قلت الاوجہ عند ہذا العبد الحقیر ان ہذا الغرض یناسب الترجمۃ الآتیۃ من باب الصلوۃ علی الفراش والاوجہ عندی فی الغرض من ہذا الباب ما قال الحافظ من ان المصنف اشار بذلک الی الجواز والخلاف فی ذلک عن بعض التابعین وعن المالکیۃ فی المکان المرتفع لمن کان اماماً وکرہ الحسن وابن سیرین الصلوۃ علی الخشب اھ وقال الکرمانی کرہ قوم السجود علی العود اھ ص۵۵ قولہ قال علی بن عبد اللہ الخ اختلفوا فی شرح ہذا القول ففی شرح شیخ الاسلام گفت علی بن مدینی نخواستہ ام از ذکر ایں حدیث مگر اینکہ تحقیق پیغمبر خدا بلند تر ایستادہ بود الخ وحاصلہ انہ جعلہ من کلام ابن المدینی وحمل لفظ اردت علی صیغۃ المتکلم والاول لایصح عندی والظاہر انہ من کلام احمد بن حنبل ثم رأیت ان صاحب فیض الباری ایضا تعقب علی ذلک اذ قال قولہ انما اردت فاعلہ احمد بن حنبل لا ابن المدینی کما حررہ شیخ الاسلام بین السطور اھ قلت المراد ببین السطور نسخ البخاری الہندیۃ فطبع فیہا کلام شیخ الاسلام قدس سرہ فی بین سطور الکتاب واما الثانی یعنی لفظ اردت فہو کذلک عندی ای بصیغۃ المتکلم وخالفہ السندی اذ قال اردت بالخطاب اھ ولم یتعرض لشرح ہذا الکلام احد من الشراح الثلاثۃ الا ما فی الفتح اذ قال فی الحدیث جواز اختلاف موقف الامام والماموم فی العلو والسفل وقد صرح بذلک المصنف فی حکایتہ عن شیخہ علی بن المدینی عن احمد بن حنبل اھ ویستانس منہ ان ذلک مقولۃ ابن حنبل لا ابن المدینی واما مسئلۃ علو الامام عن القوم ففی اللامع قولہ فقام علیہ الخ فیہ جواز قیام الامام فوق القوم اذا لم تکن فوقیۃ زائدۃ علی مقدار مخصوص واختلفوا فی تحدیدہ والاصح ان مادون الذراع لاکراہۃ وفوق ذلک یکرہ وارتفعت الکراہۃ فیما نحن فیہ لعارض التعلیم ویفسد الاقتدار لو کان الامام فوقہم او تحتہم علی مقدار قامۃ الانسان وایضا ففی الحدیث دلالۃ علی جواز الصلوۃ مع العمل الکثیر کالمشی قدمین او زائد من ذلک بقلیل اھ وفی ہامشہ قال العینی وعن اصحابنا عن ابی حنیفۃ جوازہ اذا کان الامام مرتفعاً مقدار قامۃ وعن مالک تجوز فی الارتفاع الیسیر اھ وقال الکرمانی جوز یعنی احمد العلو بقدر درجات المنبر وقال بعض الشافعیۃ لو کان الامام علی رأس منارۃ المسجد والماموم فی قعر بئر صح الاقتدار اھ وقال الموفق المشہور فی المذہب انہ یکرہ ان یکون الامام اعلی من المامومین سواء اراد تعلیمہم الصلوۃ او لم یرد وہو قول مالک واصحاب الرأی وروی عن احمد ما یدل علی انہ لا یکرہ وقال الشافعی اختار للامام الذی یعلم من خلفہ ان یصلی علی الشیٔ المرتفع اھ قلت وما قال الشیخ ویفسد الاقتدار الخ لم ار الفساد نصاً فلیفتش وحاصل ما فی البحر ان اختلافہم فی ذلک فی الکراہۃ لا الفساد والی آخر ما فی ہامش اللامع

(۲/۲) ص۵۵/۱۵ **باب اذا اصاب ثوب المصلی امرأتہ** سکتوا عن غرض المصنف ولا یبعد عندی ان یکون الغرض دفع توہم ان محاذاتہا اذا کانت مفسدۃ للصلوۃ عند من قال بہ فملاقاۃ ثوبہ بہا اولی ان تکون مفسدۃ فدفعہ بہذہ الترجمۃ او یقال انہ اراد الرد علی الفساد بالمحاذاۃ لقول میمونۃ رضی اللہ تعالی عنہا وانا حذائہ وفی تراجم شیخ المشائخ یعنی لا باس بہ ولا تدخل فی لمس المرأۃ حتی تفسد صلوتہ اھ

(۲/۲) ص۵۵/۱۸ **باب الصلوۃ علی الحصیر** وفی تراجم شیخ المشائخ یعنی انہا جائزۃ ومناسبۃ تعلیق الباب مع الترجمۃ باعتبار ان المقصود من اثبات جواز الصلوۃ علی الحصیر نفی لزوم الصلوۃ علی التراب الذی یمکن ان یتوہم من قولہ علیہ السلام جعلت لی الارض مسجداً وطہوراً وقولہ عفر وجہک وقولہ لافلح ترب ترب وقس علی ذلک باب الصلوۃ علی الخمرۃ الا ان ایراد لفظ الخمرۃ لکونہ واقعاً فی الحدیث وقس علی ذلک ایضا باب الصلوۃ علی الفراش اھ والاوجہ عندی ما قال الحافظ النکتۃ فی ترجمۃ الباب الاشارۃ الی ما رواہ ابن ابی شیبۃ وغیرہ عن شریح بن ہانی انہ سأل عائشۃ اکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی الحصیر واللہ یقول وجعلنا جہنم للکافرین حصیراً فقالت لم یکن یصلی علی الحصیر وکانہ لم یثبت عند المصنف اورآہ شاذاً مردوداً لمعارضۃ ما ہو اقوی منہ کحدیث الباب بل سیاتی عندہ من طریق ابی سلمۃ عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لہ حصیر یبسطہ ویصلی علیہ وفی مسلم عن ابی سعید انہ رآی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی حصیر اھ قولہ وصلی جابر وابو سعید فی السفینۃ الخ تقدم فی کلام شیخ المشائخ مناسبتہ بالباب ومثلہ فی کلام الشراح قال الحافظ الاستدلال باثر جابر بانہما اشترکا فی ان الصلوۃ علیہا غیر الصلوۃ علی الارض اھ وعلی ما اخترت من غرض الترجمۃ من خصوصیۃ الحصیر ان الجلوس فی السفن یکون غالبا علی الحصر قولہ وقال الحسن یصلی قائما الخ کتب الشیخ فی اللامع قولہ مالم تشق علی اصحابک یعنی بذلک مالم یشق علی الراکب وبنی الامر علی ما ہو العادۃ من الوحدۃ فی العادات فما یشق علی اصحابہ یشق علیہ عادۃ والحاصل ان المصلی فی السفینۃ یصلی قائما ان قدر والا فقاعداً وہذا مما اختارہ الصاحبان وقال الامام تجوز الصلوۃ فی السفینۃ جالسا شق علیہ القیام اولا وذلک لاقامۃ السبب مقام المسبب والاحکام عامۃ بعد بنائہا علی عللہا ویمکن حمل کلام الحسن علی مذہب الامام ایضا اھ وبقول الصاحبین قال الجمہور وقال الامام یجوز فیہا الصلوۃ قاعداً مع القدرۃ علی القیام للمشقۃ کالقصر فی السفر ومعنی قول الحسن تدور معہا عندی ان تدور الی القبلۃ لا ما قالہ القسطلانی ای تدور مع السفینۃ حیث ما دارت اھ وتبعہ صاحب التیسیر اذ قال می گردی باں سفینہ آنجا کہ بگردد بجانب قبلہ وغیر قبلہ اھ وتبعہ شیخ الاسلام علی ہامش التیسیر ویؤید مختاری ما فی الفتح عن تاریخ البخاری عن الحسن یقول در فی السفینۃ کما تدور اذا صلیت اھ ثم رأیت ان مولانا محمد حسن المکی رحمہ اللہ تعالی حکی ذلک فی تقریرہ اذ قال قولہ تدور معہا ای اذا دارت السفینۃ من القبلۃ فدر انت الی القبلۃ وخالف السفینۃ اھ وفی الدر المختار ویلزم استقبال القبلۃ عند الافتتاح وکلما دارت قال ابن عابدین وانما لزمہ الاستقبال لانہا فی حقہ کالبیت حتی لا ینطوع فیہا مومیا مع القدرۃ علی الرکوع والسجود بخلاف راکب الدابۃ اھ من ہامش اللامع

(۲/۲) ص۵۵/۲۴ **باب الصلوۃ علی الخمرۃ** وتقدم فی الباب السابق کلام شیخ المشائخ مما یتعلق بہذا الباب وکتب الشیخ فی اللامع اراد بذلک اثبات جواز الصلوۃ اذا کان المصلی بعضہ علی الارض وبعضہ فوق البساط کما اراد بالاول اثبات الصلوۃ علی غیر الارض ولا شک ان المسئلتان مما یحتاج الی بیانہ[1] اھ وفی ہامشہ قال الکرمانی الخمرۃ بضم المنقوطۃ وسکون المیم سجادۃ صغیرۃ تعمل من سعف النخل وتزمل بالخیوط قال ابن بطال الخمرۃ مصلی صغیر فان کان کبیراً قدر طول الرجل او اکبر فانہ یقال لہ حینئذ حصیر اھ وما افادہ الشیخ قدس سرہ من الفرق بین الترجمتین الطف مما ذکرہ الحافظ اذ قال کانہ افردہا بترجمۃ لکون شیخہ ابی الولید حدثہ بالحدیث مختصراً اھ وانت خبیر بان ہذا الوجہ لایکفی لایراد الترجمۃ المستقلۃ وفیما افادہ الشیخ فائدۃ جلیلۃ تناسب شان تراجم البخاری وقال الکرمانی لا خلاف بین فقہاء الامصار فی جواز الصلوۃ علیہا الا ما روی عن عمر بن عبد العزیز انہ کان لایصلی علیہا ویؤتی بتراب فیوضع علی الخمرۃ اھ **ولا یذہب علیک** ان الامام الترمذی بوب ایضا بہذین الترجمتین فبوب اولاً باب ما جاء فی الصلوۃ علی الخمرۃ وکتب علیہ الشیخ فی الکوکب الدری ہذا لدفع ما یتوہم من عدم اولویۃ ذلک بناءً علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی زمانہ لم تفرش المساجد وکان اکثر صلوتہم علی الارض وبوب ثانیا باب ما جاء فی الصلوۃ علی الحصیر وکتب علیہ الشیخ ہذا اکبر من الخمرۃ او ہو مطلق والغرض فی ذلک کلہ ان الامر واسع وان کانت الصلوۃ علی الارض اولی للتذلل فیہ اھ

(۲/۲) ص۵۵/۲۴ **باب الصلوۃ علی الفراش** کتب الشیخ فی اللامع لاشک فی مغایرۃ ہذہ الترجمۃ لما تقدم فلا اہمال ولا الغاء واثبت بایراد الاثر وافعال الصحابۃ ان الصلوۃ علی الفراش جائزۃ اعم من ان یکون کلہ علی الفراش او بعضہ کما فی السجدۃ علی ثوبہ اھ وفی ہامشہ قال الحافظ کانہ یشیر الی الحدیث الذی رواہ ابو داؤد وغیرہ عن عائشۃ رضی اللہ تعالی عنہا قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایصلی فی لحفنا وکانہ لم یثبت عندہ او رآہ شاذاً مردوداً وقد بین ابو داؤد علتہ اھ قلت والاوجہ عندی ان غرض المصنف بالترجمۃ دفع ما یتوہم من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم جعلت لی الارض مسجداً وطہوراً تخصیص الصلوۃ بالارض فاراد اثبات جوازہا علی غیر الارض ولا یقال ان ہذا الغرض حصل بالترجمتین السابقتین لان فیہما کان احتمال التخصیص بالحصیر والخمرۃ وہذا التعمیم بعد تخصیص وتقدم فی البابین المذکورین وجہ تخصیصہما بالترجمۃ وفی المغنی لا باس بالصلوۃ علی الحصیر والبسط من الصوف والشعر وسائر الطاہرات وہو قول عوام اہل العلم الا ما روی عن جابر انہ کرہ الصلوۃ علی کل شیٔ من الحیوان واستحب الصلوۃ علی کل شیٔ من نبات الارض ونحوہ قال مالک الا انہ قال فی بساط الصوف والشعر اذا کان سجودہ علی الارض لم ار بالقیام علیہ باساً والصحیح انہ لا باس بالصلوۃ علی شیٔ من ذلک اھ مختصراً قال البجیرمی وما نقل عن مالک ہو غیر مشہور عند المالکیۃ فلعل الامام رجع عنہ او لایذکرونہ لضعفہ اھ وتقدم عن عمر بن عبد العزیز انہ کان یسجد علی التراب اھ ما فی ہامش اللامع مختصراً وترجم الامام الترمذی ہذہ التراجم الثلثۃ علی نحو ما ترجم بہا البخاری تقدم ذکر الترجمتین سابقاً واما الثالثۃ فبوب بلفظ باب ما جاء فی الصلوۃ علی البسط وکتب الشیخ علیہ فی الکوکب اعلم ان کل الائمۃ سوی مالک جوز الصلوۃ علی کل شیٔ طاہر یمکن السجود علیہ واما مالک فلم یجوز الا علی ما ہو من جنس الارض کالحصیر فلا تجوز الصلوۃ علی الجلود والصوف ومثل ذلک ثم اعلم ان من قاعدۃ المحدثین انہم لایحملون المقید علی المطلق فیما وردا بلفظین کالحصیر فانہ ورد ہہنا بلفظ البساط وفی الروایۃ الثانیۃ بلفظ الحصیر وہہنا وان کان التعدد فی الواقعۃ ایضا محتملا لکنہم لایبالون بذلک فی الواقعۃ الواحدۃ ایضا فہم یستنبطون بذلک حکم المطلق کما استنبطوا من مقیدہ حکم المقید حاصلہ ان واقعۃ صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی بیت ام سلیم ظاہرہا الوحدۃ وان کان یمکن التعدد ایضا لکنہ لما بینہ الراوی مرۃ بلفظ البساط وہو عام ومرۃ بلفظ الحصیر وہو خاص علم بذلک مسئلتان اھ

(۲/۲) ص۵۶/۷ **باب السجود علی الثوب الخ** کتب الشیخ فی اللامع ہذا اثبات لاسناد ما ذکرہ اولاً فی التعلیق فلا تکرار اھ وفی ہامشہ حاصل ما افادہ الشیخ ان الغرض بیان ما ذکرہ تعلیقا فی باب الصلوۃ علی الفراش وعلی ہذا فزیادۃ قولہ فی شدۃ الحر فی الترجمۃ شرح لما تقدم فی التعلیق اجمالاً والاوجہ عندی

[1] ہذا من قبیل قولہ تعالیٰ ان ہذان لساحران ۱۲

ان غرض المصنف بالترجمة الرد على الشافعية حيث قيد والجواز بالثوب المنفصل لا المتصل واستدل المصنف بالاطلاق على العموم قال القسطلانی استدل بالحدیث ابو حنیفة و مالک واحمد علی جواز السجود علی الثوب فی شدة الحر والبرد واوله الشافعیة بالمنفصل او بالمتصل الذی لا یتحرک بحرکته وفی تراجم شیخ المشائخ ای هو جائز وحدیث الباب محمول عند الشافعی علی ما اذا کان منفصلا وعند الحنفیة جائز مع الکراهة وما قال القسطلانی من ان السجدة علی کور العمامة جائز بلا کراهة عند الحنفیة وذلک لانه اورد مذهب ابی حنیفة رحمه الله مقابلاً لمذهب مالک وهو الکراهة فهو اخطأ فی نقل المذهب بل الکراهة عند الحنفیة ایضاً ثابتة بلا ارتیاب اه مختصراً قلت صرح به فی الدر المختار اذ قال یکره تنزیها بکور عمامته الا بعذر الی آخره ما بسطه فی هامش اللامع

ص٥٦ باب الصلوة فی النعال وهو ایضا من جملة اللباس ولعله احتاج الی اثبات جوازه لان قوله تعالی فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی یشیر الی انه لا یجوز لبسه فی المسجد فلا تجوز الصلوة فیه بالاولی ولما فیه من مخالفة الیهود کما سیأتی فی الباب الآتی وفی فیض الباری وقد علمت ان النعال غیر المداس المعروف الآن فی بلادنا والصلوة فی المداس ربما لا تصح لان القدم تبقی فیها معلقة ولا تقع علی الارض فلا تتم السجدة ثم فی الشامی ان الصلوة فی النعلین مستحبة وفی موضع آخر انها مکروهة تنزیهاً الی آخر ما فی الفیض

باب الصلوة فی الخفاف فی تراجم شیخ المشائخ غرضه من اثبات جواز الصلوة فی الخفاف دفع ما عسی ان یستبعد من جواز الصلوة فیها لکون خفافهم مثل النعال حیث کانوا یمشون فیها فی الطریق والاسواق اه کذا افاد فلیتأمل والاوجه عندی ما قال الحافظ من انه اراد الاشارة الی حدیث شداد ابن اوس مرفوعاً خالفوا الیهود فانهم لا یصلون فی نعالهم ولا خفافهم فیکون استحباب ذلک من جهة قصد المخالفة اه وکتب شیخنا فی البذل دل هذا الحدیث علی ان الصلوة فی النعال کانت مامورة لمخالفة الیهود واما فی زماننا فینبغی ان تکون الصلوة مامورة بها حافیاً لمخالفة النصاری فانهم یصلون منتعلین لا یخلعونها عن ارجلهم اه

ص٥٦ باب اذا لم یتم السجود سیعید المصنف هذه الترجمة والآتیة فی محلهما من کتاب الصلوة فی ابواب السجود ولیست فی نسخة المستملی ولذا رجح الحافظ الحذف ههنا فقال کذا وقع عند اکثر الرواة هذه الترجمة ...... ولم یقع عند المستملی شئ من ذلک وهو الصواب لان جمیع ذلک سیأتی فی مکانه اللائق به وهو ابواب صفة الصلوة ولولا انه لیس من عادة المصنف اعادة الترجمة والحدیث معاً لامکن ان یقال مناسبة الترجمة الاولی لابواب ستر العورة الاشارة الی ان من ترک شرطاً لا تصح صلوته کمن ترک رکنا ومناسبة الثانیة الاشارة الی ان المجافاة فی السجود لا تستلزم عدم ستر العورة فلا تکون مبطلة للصلوة وفی الجملة اعادة هاتین الترجمتین هنا وفی ابواب السجود الحمل فیه عندی علی النساخ بدلیل سلامة روایة المستملی من ذلک وهو حفظهم اه وفی الفیض یمکن ان یتکلف ویقال ان للسجدة شرائط کوجدان حجم الارض وغیره فهی من شرائط الصلوة من هذه الجهة ومن جهة التعدیل والطمانینة معدودة فی صفة الصلوة اه وفی هامشه وهو الاظهر عندی حیث بوب ههنا اولاً باب اذا لم یتم السجود فکانه اشار الی ان تمامیة السجود من شرائط الصلوة وثانیا باب یبدی ضبعیه فهذا وان کان من تمام السجدة لکنه اشار الی انه لیس من شرائط الصلوة ثم اذا بوب بوب اولاً باب یبدی ضبعیه الخ وهذه هی صفة السجود فقدمها فی باب صفة الصلوة بخلاف تبویبه فی شرائط الصلوة ثم بوب فی آخره اذا لم یتم السجود وانما اخره ههنا لانه من صفات السجود عدما کما کانت الاولی من صفاته وجوداً اه والاوجه عند هذا الفقیر ان المؤلف ذکر هذا الباب ههنا تنبیها علی اتباع سنته صلی الله علیه وسلم فی الصلوة فی الخفاف مخالفة للیهود التی یحکم علی تارکها انه لو مات علی غیره مات علی غیر سنة محمد صلی الله علیه وسلم فکانه تکملة للباب السابق ویحتمل ان یقال انها تکملة للباب السابق بوجه آخر بان جواز الصلوة فی النعال والخفاف معلق علی ما اذا اتم السجود واما اذا لم یتمه بان کانت القدم معلقة فی السجدة ولم تقع علی الارض فلا تصح او یقال ان هذا الباب تمهید للباب الآتی فنبه اولا علی اهتمام اتمام السجود ثم ذکر سنته فی ابدار الضبعین فلو وقع الابدار فلا ینافی زینة الصلوة

ص٥٦ باب یبدی ضبعیه الخ تقدم الکلام علیه فی الباب السابق

ص٥٦ بسم الله الرحمن الرحیم باب فضل استقبال القبلة کتب الشیخ فی اللامع یقال ان البخاری رحمه الله تعالی یبتدأ بالبسملة ما یکتبه بعد فترة تعتریه فی الکتابة والتالیف لاجل عائق یمنع عنها اه وفی هامشه هذا هو المعروف علی السنة المشائخ ولم اره فی الشروح لکنه وجیه ولذا تری المصنف طالما یذکر التسمیة بین ابواب کتاب واحد کما ذکرها علی باب فضل الصلوة فی مسجد مکة ثم ذکر قریبا منه علی باب استعانة الید فی الصلوة وتقدم فی مبدأ کتاب الایمان بشئ من التفصیل قال العینی لما فرغ من بیان احکام ستر العورة بانواعها شرع فی بیان استقبال القبلة علی الترتیب لان الذی یرید الشروع فی الصلوة یحتاج اولاً الی ستر العورة ثم الی استقبال القبلة وذکر توابعها من احکام المساجد اه وکتب شیخ المشائخ ثبت بحدیث الباب فضله لانه علیه الصلوة والسلام جعل الاستقبال خصلة واحدة من الخصال الممیزة بین المسلم وغیره الفارقة بینهما اه قوله یستقبل باطراف رجلیه هذا فی غیر محله علی الظاهر ولا یثبت بالروایة سیعیده المصنف فی محله من ابواب السجود قال الحافظ اراد بذکره ههنا بیان مشروعیة الاستقبال بجمیع ما یمکن من الاعضاء اه وقال السندی ای فالاستقبال لفضله مطلوب مهما امکن اه والاوجه عندی ان هذه لیست ترجمة حتی یرد علیها الایرادات المذکورة بل بیان للمبالغة فی الاستقبال حتی یستقبل برؤس اصابع رجلیه ایضا والمقصود فیما سیأتی فی محله بیان کیفیة السجود ثم رأیت فی تقریر المکی کتب بجوه اذ قال هذا لیس بداخل فی الترجمة بل هو زیادة للمبالغة فی الاستقبال یعنی استقبال کل البدن حتی اطراف رجلیه ایضاً اه

ص٥٦ باب قبلة اهل المدینة الخ کتب الشیخ فی اللامع ای این هو والروایة دالة علی انها بین المشرق والمغرب ثم قوله المشرق ان کان معطوفاً علی قوله قبلة فهو داخل تحت الباب والمعنی باب ذکر المشرق انه لیس قبلة اهل المدینة وان کان مرفوعاً فهو ابتداء کلام والمعنی اما المشرق فلیس مدار القبلة علی المشرق ولا علی المغرب وانما القبلة البیت الی ای جهة وقعت ایاما کان فترک ذکر المغرب وهو مراد بناءً علی الظهور فان المشرق والمغرب لا یتفاوتان فی هذا الحکم فذکر احدهما اغنی عن ذکر الآخر وکثیرا ما یحذف المعطوف لدلالة المعطوف علیه علیه اه وفی هامشه هذه الترجمة من التراجم الصعبة قال العینی هذا الموضع یحتاج الی تحریر قوی فان اکثر من تصدی لشرحه لم یغن شیئاً بل بعضهم رکب البعاد وخرط القتاد فنقول وبالله التوفیق ثم بسط فی مختاره وحاصل ما ذکر الشراح ان ههنا بحثین الاول فی اعراب المشرق هل هو بالجر او بالضم والثانی فی ذکر لفظ قبلة فی آخر الکلام بعد قوله ولا فی المغرب فهو موجود فی بعض النسخ دون بعض اما علی النسخ التی لیس فیها هذا اللفظ فلفظ باب منون وقوله قبلة اهل المدینة مبتدأ خبره لیس فی المشرق ویشکل علی هذا تذکیر لفظ لیس اذ حقه اذ ذاک لفظ لیست فاولوه بالمستقبل قال الکرمانی ویؤول تذکیر لفظ لیس بان المراد بالقبلة المستقبل ای مستقبل اهل المدینة لیس فی جهة المشرق والمغرب اه مختصراً وعلی هذا یکون لفظ المشرق مجروراً لا محالة وعلی الثانی یکون المراد بالمشرق اهل المشرق کقوله واسئل القریة واما علی النسخ التی یوجد فیها لفظ قبلة فقوله لیس فی المشرق جملة مستأنفة مبتدأ وخبر کما قالوا وعلی هذا فلفظ المشرق یحتمل الجر ویکون المراد منه مشرق خاص وهو مشرق اهل المدینة خاصة وخصهم بالذکر لانهم کانوا اذ ذاک مامورین بالاسلام ویوضح المراد ما فی هامش الکوکب فی باب ما جاء ان ما بین المشرق والمغرب قبلة فارجع الیه لو شئت ویحتمل ایضا ان یکون المشرق بالضم علی روایة الاکثر وصوبه الزرکشی عطفا علی باب ای وباب حکم المشرق ثم حذف باب وحکم واقیم المشرق مقام الاول وهذا هو الذی اختاره الشیخ قدس سره والاوجه عندی ان قوله والمشرق ان کان بالجر فیکون المراد به المشرق الخاص کما تقدم وان کان بالضم فهو علی ما افاده الشیخ یکون عاماً لاهل المشرق کلها وایاما کان فغرض المصنف بالترجمة قوله لیس فی المشرق والمغرب قبلة ای لاهل المدینة وهو المقصود بالترجمة وکانه اراد بذلک الرد علی المذهب الثامن من المذاهب الثمانیة المذکورة فی الاوجز فی باب النهی عن استقبال القبلة واستدبارها وهو مذهب ابی عوانة صاحب المزنی اذ قال ان التحریم مختص باهل المدینة ومن کان علی سمتها اما من کانت قبلته الی المشرق او المغرب فیجوز له الاستقبال والاستدبار لقوله ولکن شرقوا او غربوا فنبه المصنف بالترجمة ان حکم النهی عام وقوله صلی الله علیه وسلم شرقوا او غربوا خاص لاهل المدینة والشام لانه لیس قبلتهم فی المشرق ولا فی المغرب فتأمل فان خاطری ابو عذره فان کان صوابا فمن الله عز اسمه وان کان خطأ فمنی ومن الشیطان اه ملخصاً

ص٥٧ باب قول الله عز وجل واتخذوا من مقام ابراهیم مصلی کتب الشیخ فی اللامع اراد بذلک توکید امر القبلة انها من التأکید بحیث اذا وردت هذه الآیة لم یترک النبی صلی الله علیه وسلم بالصلوة خلف المقام فرض الاستقبال وایضا ففی عقد الترجمة دلالة علی ان الآیة لیست بموجبة استقبال المقام اذ لو کان کذلک لما صلی فی وجه البیت لان المقام یکون خلفه حینئذ ما اراد ان الامر فی الآیة لیس بایجاب وانما هو امر استحباب وسنة اه وفی هامشه یشکل ترجمة الامام البخاری ترجم بالآیة المتضمنة للامر ثم اورد فیها الروایات التی لا تدل علی اتخاذ المقام مصلی واجاب عنه الشیخ بجوابین ان المصنف اشار بذلک الی توکید امر الاستقبال الی الکعبة اذ لم یترکه النبی صلی الله علیه وسلم مع هذا الامر فکان امره آکد من هذا الامر والثانی الاشارة الی ان الامر الوارد فی آیة الترجمة للندب وقال السندی یمکن ان یقال اشار باحادیث الباب الی ان الامر مخصوص برکعتی الطواف او انه للندب حیث فعله تارة وترکه اخری او اشار الی ان المراد بمقام ابراهیم البیت او الحرم اه وقال الحافظ قوله واتخذوا فی روایة بکسر الخاء علی الامر وهی احدی القرائتین والاخری بالفتح علی الخبر والامر دال علی الوجوب لکن انعقد الاجماع علی جواز الصلوة الی جمیع جهات الکعبة فدل علی عدم التخصیص وهذا بناء علی ان المراد بمقام ابراهیم الحجر الذی فیه اثر قدمه وهو موجود الی الآن وقال مجاهد المراد بمقام ابراهیم الحرم کله والاول اصح واستدل المصنف علی عدم التخصیص ایضا بصلوته صلی الله علیه وسلم داخل الکعبة فلو تعین استقبال المقام لما صحت هناک لانه کان حینئذ غیر مستقبل وهذا هو السر فی ایراد حدیث ابن عمر عن بلال فی هذا الباب اه والمقام فی هذا الزمان فی المحل الذی کان فیه زمن النبی صلی الله علیه وسلم کما فی هامش اللامع

ص٥٧ باب التوجه نحو القبلة الخ کتب الشیخ فی اللامع قوله فتحرف القوم دلالته علی الترجمة ظاهرة لان القوم کانوا یصلون فی غیر مقام صلوة النبی صلی الله علیه وسلم فعلم ان الاستقبال غیر مختص بمکان دون مکان بل یجب الاستقبال حیث کان المصلی اه وفی هامشه وعلی هذا فغرض الترجمة ان استقبال القبلة لا یختص بموضعه صلی الله علیه وسلم بل فی ای مکان کان المصلی وبذلک جزم الکرمانی حیث قال وکان تامة ای حیث وجد الشخص قال الله تعالی وحیثما کنتم فولوا وجوهکم شطره اه وانت خبیر ان هذا الغرض من الترجمة لا یلیق بشان تراجم البخاری واولها الحافظ ومن تبعه بقوله ای حیث وجد الشخص فی سفر

اوحصر والمراد بذلک فی صلوة الفریضة کما یتبین ذلک فی الحدیث الثانی فی الباب وہو حدیث جابر اھ والاوجہ عندی فی غرض المصنف اللائق بشانہ انہ اراد بذلک دفع ما یتوہم من حدیث ابی ہریرة الذی ذکرہ فی ترجمة ان استقبال القبلة یکفی فی اول الصلوة عند التحریمة فقط فدفعہ بالروایات الواردة فی الباب اذ استقبل اہل القبلتین فی اثناء الصلوة وکذا النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی فی سجدة السہو وکذلک فی حدیث جابر اذ نزل فاستقبل فی السفر اھ

(۷۶) ص۵۸ **باب ماجاء فی القبلة الخ** فی تراجم شیخ المشائخ ظاہر ہذہ الترجمة الاشارة الی ما ذہب الیہ ابو حنیفة من ان المصلی لو اخطأ فی تحری القبلة فی لیلة ظلماء وصلی الی غیر القبلة فصلوتہ جائزة ولیس علیہ ان یعید خلافاً للشافعی رحمہ اللہ تعالی والاستدلال بفعلہ علیہ الصلوة والسلام من حیث انہ علیہ السلام اقبل علی الناس بوجہہ وانصرف من القبلة ومع ذلک بنی علی صلوتہ ولم یستانف فتأمل والحدیث الاول من الباب ناظر الی الجزء الاول من الترجمة وہو قولہ ماجاء فی القبلة ای ماجاء فی صورة القبلة قبلہ ونزول آیة واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی ای اجعلوا مقام ابراہیم بینکم وبین الکعبة فی صلوتکم فہذہ الآیة دالة علی کون الکعبة قبلة والاحادیث الاخر ناظرة الی الجزء الثانی من الترجمة اھ قال الحافظ قولہ باب ماجاء فی القبلة ای غیر ما تقدم اھ والاوجہ عندی ان الباب فی متعلقات القبلة وبہ جزم السندی اذ قال قولہ باب ماجاء فی القبلة ای فی متعلقاتہا کمقام ابراہیم اوفیہا ومقام ابراہیم ہی الکعبة اھ ویحتمل ایضاً ان یقال انہما ترجمتان الاولی فی بدأ القبلة والثانیة فیمن سہی قال الحافظ قولہ ومن لم یر الاعادة الخ اصل المسئلة ان المجتہد فی القبلة اذا تبین خطاءہ فلا اعادة عند الکوفیین وعن مالک تجب الاعادة فی الوقت لابعدہ وعن الشافعی یعید اذا تیقن الخطأ مطلقاً اھ مختصراً قولہ وقد سلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ مناسبة ہذا التعلیق ان بناءہ علی الصلوة دال علی انہ فی حال الاستدبار فی حکم الصلوة قالہ الحافظ قولہ وافقت ربی فی ثلاث قال الحافظ مناسبة للترجمة ما قال الکرمانی ان المراد من الترجمة ماجاء فی القبلة وما یتعلق بہا وقال ابن رشید ان تعلق الحدیث بالترجمة الاشارة الی موضع الاجتہاد فی القبلة لان عمر رضی اللہ تعالی عنہ اجتہد فی ان اختار ان یکون المصلی الی مقام ابراہیم الذی ہو فی وجہ الکعبة فاختار احدی جہات القبلة بالاجتہاد وحصلت موافقتہ علی ذلک فدل علی تصویب اجتہاد المجتہد اذا بذل وسعہ اھ قلت والامور التی وافق عمر رضی اللہ تعالی عنہ فیہا ربہ تبارک وتعالی قد وصلہا بعضہم الی اکثر من عشرین ذکرہا صاحب الجمل والسیوطی فی تاریخ الخلفاء کذا فی ہامش الکوکب قلت وللسیوطی رسالة مستقلة سماہا قطف الثمر فی موافقات عمر رض فی کتاب الحاوی

(۷۷) ص۵۸/۱۷ **باب حک البزاق** کتب الشیخ فی اللامع لما کان فیہ من الکراہة الطبعیة ما یوہم ان ذلک لایجوز رد علیہ باثباتہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ وفی ہامشہ شرع الامام البخاری من ہہنا ابواب المساجد قال العینی من ہہنا الی قولہ باب سترة الامام خمسة وخمسون باباً کلہا فیما یتعلق باحکام المساجد فلا یحتاج الی ذکر وجہ المناسبة بینہا علی الخصوص اھ وفی تراجم شیخ المشائخ من ہہنا شرع المؤلف فی بیان احکام المساجد وتعلق بہا خصائل استقبال القبلة واحکامہا اھ واختلفوا فی غرض المصنف بہذہ الترجمة والمغایرة بینہا وبین الترجمة الآتیة قال الحافظ قولہ بالید ای سواء کان بآلة ام لا ونازع الاسمٰعیلی فی ذلک فقال ای تولی ذلک بنفسہ لا انہ باشر بیدہ النخامة اھ قلت والاوجہ عندی ان الامام البخاری نبہ بالترجمتین علی الفرق بین البزاق والمخاط ولذا اکتفی علی الاول بالید وقید الثانی بالحصی والیہ اشار الحافظ اذ قال وجہ المغایرة بین ہذہ الترجمة والتی قبلہا من طریق الغالب وذلک ان المخاط غالبا یکون لہ جرم لزج فیحتاج فی نزعہ الی معالجة والبصاق لایکون لہ ذلک فیمکن نزعہ بغیر آلة الا ان خالطہ بلغم فیلتحق بالمخاط اھ قلت وہذا ہو الظاہر من مغایرة الترجمتین

(۷۸) ص۵۸/۲۵ **باب حک المخاط بالحصی الخ** وفی تراجم شیخ المشائخ غرض المؤلف من عقد ہذا الباب ان ما ذہب الیہ بعض العلماء من ان المخاط نجس وتمسکوا بہذا الحدیث حیث قالوا ان حکہ علیہ السلام کان للتطہیر لا للتنظیف محتمل الحدیث ویحتمل ان یکون غرضہ ابطال ذلک المذہب ومثل ذلک یفعل المؤلف فی کتابہ کثیراً وایراد تعلیق الباب لاجل ہذہ المناسبة وہہنا توجیہ آخر مطرد فی اکثر المواضع وہو اجود التوجیہات عندی وہو انہ من دأب المصنف ان یورد حدیثاً واحداً متعدد الطرق مراراً متعددة ویعقد کل ترجمة بلفظ آخر واقع فی ذلک الحدیث ومقصودہ لیس الا اکثار طرق الحدیث کما وقع فی ہذا المقام اھ قلت وہذا ہو الاصل السابع عشر من اصول التراجم قلت وما افاد شیخ المشائخ ویحتمل ان یکون غرضہ ابطال ذلک لمذہب ہو مذہب جماعة من التابعین قال ابن رسلان قال ابن بطال لا اعلم خلافاً لاحد فی ان البزاق طاہر الا ما روی عن سلمان الفارسی فانہ جعلہ غیر طاہر والحسن البصری کرہہ فی الثوب تنزہاً اھ وحکی ابن العربی عن النخعی نجاسة الریق کذا فی ہامشی علی البذل ثم یشکل علی الروایات الواردة فی الترجمتین قال الکرمانی فی حدیث ابن عمر رض فی الباب الاول ہذا یدل علی بعض الترجمة اذ لا یعلم منہ ان حکہ کان بیدہ ومن المسجد قلت المتبادر الی الفہم من اسناد الحک الیہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان بیدہ الشریفة والمعہود من جدار القبلة جدار قبلة مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ قال الحافظ قولہ فی جدار القبلة وفی روایة فی جدار المسجد وللمصنف فی آخر الصلوة من طریق ایوب عن نافع فی قبلة المسجد وہو مطابق للترجمة اھ وقال الکرمانی فی اول حدیث للباب الثانی فان قلت عقد الباب علی حک المخاط والحدیث یدل علی حک النخامة قلت لما کانا فضلتین طاہرتین لم یفرق بینہما اشعاراً بان حکمہما واحد اھ وقال العینی والاوجہ ان یقال وان کان بینہما فرق وہو ان المخاط یکون من الانف والنخامة من الصدر لکنہ ذکر المخاط فی الترجمة والنخامة فی الحدیث اشعاراً بان بینہما اتحاداً فی اللزوجة وان حکمہما واحد من ہذہ الحیثیة ایضاً اھ قلت وہذا ہو الاوجہ مما ذکرہ الکرمانی اھ من ہامش اللامع

مع زیادة من حواشی البذل قولہ وقال ابن عباس الخ لا تعلق لہذا الاثر بالترجمة علی الظاہر ولذا اختلفوا فی توجیہہ وکتب الشیخ فی اللامع اشار بنقل الاثر ان الوجہ فی کراہة البصاق لیس ہو التقذر اذ لو کان وجہہ ہو التقذر لفرق بین رطبہ ویابسہ کما فرق ابن عباس بینہما فی النعل لذلک اھ وحاصل ما افادہ الشیخ ان کراہة البصاق لیست لمجرد التقذر بل لاحترام المسجد ولذا یحک عن المسجد مطلقاً ولفظ تقریر مولانا محمد حسن المکی رحمہ اللہ تعالی اما المسجد فیحک عنہ الیابس ایضاً وبہ حصلت المناسبة بترجمة الباب اھ وفی تقریر مولانا حسین علی البنجابی رحمہ اللہ تعالی القذر اعم من النجس اذ معناہ ما یقذرہ الطبیعة والمخاط والبزاق من القذر فلا حاجة الی بیان المناسبة اھ ذکر فی ہامش اللامع عدة توجیہات من الشروح وفی آخرہ والاوجہ عندی ان الامام البخاری نبہ بالترجمتین وبذکر التعلیق علی ازالة البزاق وغیرہ من المسجد مطلقاً احتراماً للمسجد کما تقدم فی کلام الشیخ ویکفی للبزاق الید وللمخاط وغیرہ ینبغی الحصی ونحوہ لشدة اللزوجة وہذا کلہ فی الیابس ولا بد من غسل الرطب لانہ لا یزول بالحک وعلی ہذا فذکر التعلیق تنبیہاً علی ازالة الرطب للغسل فتامل

(۷۹) ص۵۹ **باب لا یبصق عن یمینہ** اعلم ان الامام البخاری ترجم ہہنا بخمسة تراجم متقاربة ینبغی للناظر ان یخرج لہا وجوہاً تناسب شان تراجم البخاری ولعل الشیخ سکت عنہا تبعاً للشراح تشحیذاً لاذہان الطالبین فانہم اذا رأوہا خمسة متقاربة فلا بد ان یتدبروا فیہا وما یظہر لہذا العبد الفقیر الی رحمة تعالی شانہ ان الامام البخاری اشار فیہا الی ابحاث لطیفة فالاول منہا ہذا الباب ونبہ بذلک علی مسئلة خلافیة شہیرة وہی النہی عن البزاق الی الیمین ہل یختص بالصلوة او یعم خارجہا ایضاً وتبویبہ یشیر الی انہ مال الی الاول قال الحافظ لیس فی حدیثی الباب التقیید بحال الصلوة وسیأتی التقیید بہ فی الروایة الآتیة فی الباب الذی یلیہ فجری المصنف علی عادتہ فی التمسک بما ورد فی بعض طرق الحدیث وکانہ جنح الی ان المطلق فی الروایتین محمول علی المقید فیہما وہو ساکت عن حکم ذلک خارج الصلوة وقد جزم النووی بالمنع مطلقاً فی الصلوة وخارجہا وفی المسجد وغیرہ وقد نقل عن مالک انہ لا بأس بہ خارج الصلوة اھ قلت ما قال الحافظ ان البخاری ساکت عن حکم ذلک خارج الصلوة عجیب فانہ قد جزم بنفسہ ان البخاری جنح الی ان المطلق فی الروایتین محمول علی المقید فکان الامام البخاری مال فی ذلک عندی الی قول الامام مالک ولذا قید الترجمة بالصلوة والثانی من التراجم باب لیبصق عن یسارہ او تحت قدمہ الیسری وحمل الشیخ فی اللامع لفظ او علی التنویع حیث قال قولہ ولکن عن یسارہ او تحت قدمہ اذا کان فی غیر المسجد ولم یکن الی یسارہ احد او تحت قدمہ الیسری اذا کان فی المسجد او کان عن یسارہ احد اھ ویحتمل عندی التخییر والاوجہ عندی ان ہذا الباب والباب الآتی اشار بہما الامام البخاری الی مسئلة خلافیة شہیرة بین النووی والقاضی عیاض وذکر فی البابین مستدل الفریقین قال الحافظ وحاصل النزاع ان ہہنا عمومین تعارضا وہما قولہ البزاق فی المسجد خطیئة وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لیبصق عن یسارہ او تحت قدمہ فالنووی یجعل الاول عاماً ویخص الثانی بما اذا لم یکن فی المسجد والقاضی بخلافہ یجعل الثانی عاماً ویخص الاول بمن لم یرد دفنہا الی آخر ما بسطہ الحافظ فالظاہر عندی ان الامام البخاری اشار بہذہ الترجمة الی مسلک من سلک مسلک القاضی عیاض ولذا ترجم بالعموم واشار بالباب الثالث وہو باب کفارة البزاق فی المسجد الی مسلک من سلک مسلک النووی لان لفظ الکفارة یشعر الی السیئة وایضاً ذکر المصنف فیہ حدیث البزاق فی المسجد خطیئة وہو نص فی کونہ خطیئة وسیئة ثم ترجم رابعاً باب دفن النخامة فی المسجد واشار عندی منہ ایضاً الی مسئلة خلافیة وہی جواز دفنہا فی المسجد فان بعضہم لم یقولوا بذلک والاحادیث صریحة فی ذلک ولذا ترجم بہ اثباتاً لجوازہ قال الحافظ قال الجمہور یدفنہا فی تراب المسجد وحکی الرویانی ان المراد بدفنہا اخراجہا من المسجد اصلاً اھ ثم ترجم خامساً بباب اذا بدرہ البزاق فلیأخذ بطرف ثوبہ واشار بہ الی ان لفظ او فی حدیث الباب للتنویع لا للتخییر وہو محمول علی ما اذا بدرہ فکانہ اشار بالترجمة الی انہ لا یبصق فی الثوب بدون الحاجة للتقذر قال الحافظ لیس فی الحدیث التقیید بالمبادرة فکانہ اشار الی ما فی بعض طرق الحدیث ذکرہا الحافظ کما ذکر فی ہامش اللامع وقال السندی اشار بہذہ الترجمة الی ان الحدیث المطلق المذکور فی الباب محمول علی التقیید بشہادة روایات لم یذکرہا المصنف لکونہا لیست علی شرطہ اھ قلت وہذا اصل مطرد وہو الاصل الحادی عشر من اصول التراجم۔

(۸۰) ص۵۹/۷ **باب لیبصق عن یسارہ الخ** لایبعد ان المصنف اراد الاشارة بذکر الحدیث الخالی عن الامر الی ان الامر فیما تقدم لیس للوجوب لخلو اکثر الروایات عنہ والاوجہ انہ اراد جواز البصاق فی المسجد کما قال بہ عیاض کما تقدم قریباً قال الکرمانی ہذہ الترجمة مطلقة والحدیث فیہا مقید بالصلوة عکس الترجمة السابقة فانہا مقیدة بالصلوة والحدیث فیہا مطلق والجواب ان المطلق فیہ محمول علی المقید فان قلت لفظ الترجمة مقید بالقدم الیسری ولفظ القدم فی الحدیث لا تقیید فیہ قلت نقید بہ عملاً بالقاعدة المقررة من تقیید المطلق فان قیل کان ینبغی ان یذکر ہذا الحدیث فی الباب الاول وبالعکس قلت لعل غرضہ بعد معرفة نفس الاحکام بیان استخراج الاحکام ومعرفة طریق استنباطہا تکثیراً للفائدة اھ

(۸۱) ص۵۹/۱۲ **باب کفارة البزاق فی المسجد** لعل المؤلف اشار الی ان العمومات فی الباب السابق مقیدة بالدفن وان لم یذکر فی بعض الروایات فکان ہذہ الترجمة قید للسابق فالظاہر عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمة السابقة الی مسلک القاضی وبہذہ الی مسلک النووی کما تقدم مفصلاً

(۸۲) ص۵۹/۱۴ **باب دفن النخامة فی المسجد** سکتوا عن غرض المصنف ولا یبعد عندی انہ اشار الی ان حکم الدفن یختص بالمسجد لا یحتاج الیہ لو صلی خارج المسجد فکانہ تقیید لعموم الحدیث والاوجہ انہ اشار بذلک الی مسئلة خلافیة بین الجمہور والرویانی کما تقدم ولا یذہب علیک ان ما فی حدیث الباب

فان عن یمینہ ملکاً لیس المراد منہ کاتب الحسنات فلا اشکال لکون الکاتب علی الیسار ایضا بل المراد بہ الملک الموکل بہ وعلی الیسار قرینہ کما ورد فی حدیث ابی امامۃ علی ما رواہ الطبرانی فانہ یقوم بین یدی اللہ و ملکہ عن یمینہ وقرینہ عن یسارہ فلعل المصلی اذا تفل عن یسارہ یقع علی قرینہ وہو الشیطان ولا یصیب الملک کذا فی ہامش الہندیۃ عن الخیر الجاری والعینی

صـ۵۹ **باب اذا بدرہ البزاق الخ** تقدم الکلام علیہ ایضا فیما تقدم قال الحافظ واستشکل التقیید فی الترجمۃ بالمبادرۃ مع انہ لا ذکر لہا فی الحدیث فکانہ اشار الی ما فی بعض طرق الحدیث المذکور وہو ما رواہ مسلم عن جابر بلفظ ولیبصق عن یسارہ وتحت رجلہ الیسری فان عجلت بہ بادرۃ فلیقل بثوبہ ہکذا الحدیث فاشار الیہ بالترجمۃ وقید العموم بہ اہ وقال السندی اشار بہذہ الترجمۃ الی ان الحدیث المطلق فی الباب محمول علی التقیید بشہادۃ روایات لم یذکرہا المصنف لکونہا لیست علی شرطہ اہ

صـ۵۹ **باب عظۃ الامام الناس الخ** کتب الشیخ فی اللامع قولہ وذکر القبلۃ ای ہذا باب یذکر فیہ القبلۃ الی ای جہۃ ہی اہ وفی ہامشہ اعلم اولاً ان الامام البخاری ترجم فی الباب ترجمتین الاولی عظۃ الامام والثانیۃ ذکر القبلۃ والاولی ہی المقصود الاصلی من عقد الباب عندی خلافا لما علیہ الشراح فقد قال الحافظ قولہ وذکر القبلۃ بالجر عطفاً علی عظۃ واوردہ للاشعار بمناسبۃ ہذا الباب لما قبلہ اہ والعبد منہ ما قال العینی من ان الابواب السابقۃ کان فیہا امر ونہی وتشدید فیہما وہی کلہا وعظ وہذا الباب ایضا فی الوعظ اہ والاوجہ عندی انہ نبہ بذلک علی اہم المصالح من حکم المسجد والجماعۃ ولذا ذکرہ فی ابواب المساجد کانہ نبہ بذلک علی انہ ینبغی للامام ان یلاحظ احوال المصلین وینبہم علی تقاصیرہم فی الصلوۃ بسط شیخ المشائخ فی حجۃ اللہ البالغۃ فی مصالح الجماعۃ ذکرت فی ہامش اللامع واما الجزء الثانی من الترجمۃ وہو قولہ وذکر القبلۃ فذکرہ استطراداً لینبہ بذلک قاری الصحیح علی ان لا یمر علی ما فی حدیث الباب من ذکر القبلۃ نائماً فانہ جدیر بغایۃ التدبر لان ظاہر سیاق الحدیث بلفظ ہل ترون قبلتی ہہنا بالاستفہام الانکاری یشعر ان قبلتہ صلی اللہ علیہ وسلم لیست علی الجہۃ التی توجہ الیہا وہذا المعنی ظاہر البطلان فنبہ بلفظ ذکر القبلۃ فی الترجمۃ علی ان یتدبر طالب الحدیث فی معناہ وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم انی لاراکم من ورائی قال الحافظ قد اختلف فی معناہ فقیل المراد بہ العلم اما بالوحی او بالالہام او انہ یری من عن یمینہ ویسارہ بالتفات یسیر او کانت لہ عین خلف ظہرہ او کان بین کتفیہ عینان مثل سم الخیاط او ان ہذا الابصار ادراک حقیقی خاص بہ صلی اللہ علیہ وسلم انخرقت لہ فیہ العادۃ وہو الصواب المختار قلت وہو الاوجہ عندی وعلی ہذا فلا حاجۃ الی المحاذاۃ معجزۃ لہ صلی اللہ علیہ وسلم کما یکون فی القیمۃ فی رویۃ الباری وقیل کانت صورہم تنطبع فی حائط قبلتہ کما تنطبع فی المرآۃ فیری امثلتہم فیہا اہ ملخصا من ہامش اللامع وعلی ہذا المعنی الاخیر یناسب ہذا الجزء من الترجمۃ بابواب المساجد

صـ۵۹ **باب ہل یقال مسجد بنی فلان** کتب الشیخ فی اللامع لما کان المسجد بیت اللہ تعالیٰ ودار عبادتہ اوہم ذلک ان نسبتہ الی غیرہ لعلہ یکون اشراکا بہ ولا اقل من کراہۃ ذلک واساءۃ الادب فیہ دفعہ بایراد الروایۃ فکان امراً لیس فیہ باس اہ وفی ہامشہ وبذلک جزم شیخ المشائخ فی التراجم اذ قال بما اہتم المصنف باثبات ذلک لان کون المساجد مملوکۃ للہ تعالیٰ غیر مملوکۃ لاحد یوہم انہ لا یجوز اضافتہا الی احد فلدفع ہذا الوہم اثبت انہ یجوز الاضافۃ لعلاقۃ ما من البناء او التولیۃ او القرب اہ قلت او ترجم بذلک رداً لما روی عن بعض السلف کراہۃ ذلک قال الحافظ الجمہور علی الجواز والمخالف فی ذلک ابراہیم النخعی لانہ کان یکرہ ان یقال مسجد بنی فلان ومصلی بنی فلان لقولہ تعالیٰ وان المساجد للہ والجواب ان ہذا اضافۃ تمییز لا ملک وانما اورد المصنف بلفظ الاستفہام لینبہ علی ان فیہ احتمالا اذ یحتمل ان یکون ذلک قد علمہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بان تکون ہذہ الاضافۃ وقعت فی زمنہ ویحتمل ان یکون ذلک مما حدث بعدہ والاول اظہر اہ قلت ویقوی الاحتمال الثانی ما قالوا فی حدیث ابن عباس الآتی فی ابواب العید بلفظ حتی اتی العلم الذی عند دار کثیر بن الصلت قال الحافظ ان تعریفہ بکونہ عند دار کثیر بن الصلت علی سبیل التقریب للسامع والا فدار کثیر بن الصلت محدثۃ بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم اہ فیحتمل مثل ذلک فی حدیث الباب ایضا

صـ۶۰ **باب القسمۃ وتعلیق القنو الخ** کتب الشیخ فی اللامع لما کان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ہذہ المساجد لا یصلح فیہ شیٔ من امور الناس او کما قال ظاہرہ یمنع کل امر من امورہم بین بذلک ان المراد بالامور غیر ما ہو مفتقر الیہ ثم ان حکم تعلیق القنو ثابت للشرکۃ فی العلۃ او لما فیہ من القسمۃ ایضا اہ وفی ہامشہ ہذا اجود مما قالہ الحافظ من ان الغرض ان مثل ذلک من الامور المباحۃ لیس من اللغو الذی یمنع فی المساجد اہ لان کون الامور مفتقرۃ الیہا الیق بشان المسجد نظراً علی الروایات المتقدمۃ من کونہا مباحۃ فقط وما افاد الشیخ من ان حکم تعلیق القنو ثابت للشرکۃ الخ قال الحافظ لم یذکر البخاری فی الباب حدیثا فی تعلیق القنو فقال ابن بطال اغفلہ وقال ابن التین انسیہ ولیس کما قالا بل اخذہ من جواز وضع المال فی المسجد بجامع ان کلا منہما وضع لاخذ المحتاجین منہ واشار بذلک الی ما رواہ النسائی من حدیث عوف الاشجعی قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبیدہ عصاً وقد علق رجل قنا حشف الحدیث ولیس ہو علی شرطہ وان کان اسنادہ قویا فکیف یقال انہ اغفلہ اہ قلت حدیث عوف ہذا اخرجہ ابو داؤد ایضا واخرج الترمذی من حدیث البراء کان الرجل یاتی بالقنو والقنوین فیعلقہ فی المسجد الحدیث واستنبط منہ الشیخ فی الکوکب الدری تعلیق المراوح فی المساجد والاوجہ عندی فی ترجمۃ الامام البخاری انہ استنبط ذلک بنشر الدراہم فی المسجد فان الدرہم قریب من التمر فی الکمیۃ ولا فرق بین نظمہا فی القنو ونشرہا علی الفراش کما استدلوا علی جواز السبحۃ المعروفۃ باحادیث عد التسبیح والتحمید بالحصی وغیرہا قولہ فادیت نفسی کتب الشیخ فی اللامع ہذا بیان لما حملہ من النائبۃ الجائحۃ للکثیر من مالہ لانہ بین بذلک افلاسہ واعدامہ لانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کان ذا مال بعد اہ وبسط الکلام علیہ فی ہامشہ وفیہ رد لما توہم بعض الشراح انہ صار فقیراً اذ جعلہ مصرفاً للزکوۃ الی آخر ما فیہ

صـ۶۰ **باب من دعی لطعام فی المسجد الخ** فی تراجم شیخ المشائخ غرضہ من عقد ہذا الباب جواز الکلام المباح فی المسجد وذلک لدفع ما عسی ان یتوہم من عدم جوازہ لانہ مبنی للطاعۃ ولما ورد فی الحدیث من النہی عن کلام الدنیا فی المسجد اہ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ قلت نعم ہذہ ہی الدعوۃ ووجہ عقد الباب ما تقدم منا قریبا اہ وفی ہامشہ دفع الشیخ بذلک ما یرد علی ترجمۃ الامام من ان انساً لم یدع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی یثبت بالحدیث الدعوۃ لطعام لان ابا طلحۃ ارسل مع انس اقراصاً من شعیر لیوصلہا الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما سیاتی فی الروایۃ المفصلۃ فی علامات النبوۃ فکیف یستدل بذلک الدعوۃ وحاصل توجیہ الشیخ ان قول انس نعم ارسلنی لطعام داخل فی الدعوۃ للطعام قلت او استدلال بطریق دلالۃ النص فانہ اذا جاز اخذ الطعام فیہ فالدعاء الیہ اولیٰ بالجواز وہذا غیر الایراد الذی ذکرہ الحافظ اذ قال اورد فیہ الامام البخاری حدیث انس مختصراً واورد علیہ انہ مناسب لاحد شقی الترجمۃ وہو الثانی ویجاب بان قولہ فی المسجد متعلق بقولہ دعی لا بقولہ طعام فالمناسبۃ ظاہرۃ اہ قلت ان کان تعلقہ بطعام کانت المناسبۃ اظہر لان الطعام کان اذ ذاک موجوداً فی المسجد مع انس رضی اللہ عنہ اہ

صـ۶۰ **باب القضاء واللعان فی المسجد الخ** فی ہامش اللامع اعلم ان الشراح قاطبۃ اوردوا علی الامام البخاری فی قولہ بین الرجال والنساء وجعلوہ کلہم حشواً وزائداً ولیس بحشو عندی بل ہو متعلق بلفظ القضاء واذا ثبت الجواز بین الرجال والنساء فیثبت بالاولی بین النوع الواحد من الرجال والنساء غایۃ ما فیہ ان الامام البخاری ذکر بین الظرف ومتعلقہ لفظ اللعان معترضا ولا ضیر فیہ ثم غرض الامام البخاری بالترجمۃ الاشارۃ الی اختلافہم فی جواز القضاء فی المسجد ولذا یعید الترجمۃ فی کتاب الاحکام فی باب من قضی ولاعن فی المسجد وبسط فیہ الحافظ الاختلاف فی ذلک ونقل عن ابن بطال القضاء مستحب فی المسجد عند طائفۃ وقال مالک ہو الامر القدیم وبہ قال احمد واسحق وکرہت طائفۃ ذلک الی آخر ما بسط وحکی القسطلانی عن امامہ الشافعی کراہتہ اذا اعدہ لذلک دون ما اذا اتفقت لہ فیہ حکومۃ اہ وفی موضع آخر قال امامنا الشافعی احب الی ان یقضی فی غیر المسجد اہ وفی الدر المختار ویقضی فی المسجد ویختار مسجداً فی وسط البلد تیسیرا للناس قال ابن عابدین قولہ یقضی فی المسجد بہ قال احمد ومالک فی الصحیح عنہ خلافاً للشافعی لہ ان القضاء یحضرہ المشرک وہو نجس بالنص اہ

صـ۶۰ **باب اذا دخل بیتا الخ** اختلفوا فی غرض الترجمۃ ففی تراجم شیخ المشائخ ای ہو مخیر یصلی فی ای موضع شاء بعد الاستیذان للدخول وحصول الاذن او یصلی حیث امر لکن ینبغی ان لا یکون ذلک مقروناً بالتجسس المنہی عنہ اہ وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی قولہ حیث شاء ان خیرہ اہل البیت او حیث امر ای ان امرہ بمکان معین ولا یتجسس بعد امرہم او بعد ما اذا تقرر مشیتہ بمکان اہ قلت ویؤیدہ ما تقدم من کلام شیخ المشائخ قال الحافظ قیل مراد الترجمۃ الاستفہام لکن حذفت اداتہ ای ہل یتوقف علی اذن صاحب المنزل او یکفیہ الاذن العام فی الدخول فاو علی ہذا لیست للشک اہ وقال العینی ہمزۃ الاستفہام مقدرۃ تقدیرہ ایصلی حیث شاء او حیث امر وفی بعض النسخ ہکذا بہمزۃ الاستفہام والمعنی علی ہذا والا لا یطابق الحدیث الترجمۃ جمیعا ولا یطابق الا الجزء الثانی وعن ہذا قال ابن بطال لا یقتضی لفظ الحدیث ان یصلی حیث شاء وانما یقتضی ان یصلی حیث امر لقولہ این تحب ان اصلی فکانہ قال باب اذا دخل بیتا ہل یصلی حیث شاء او حیث امر لانہ صلی اللہ علیہ وسلم استاذنہ فی موضع الصلوۃ ولم یصل حیث شاء فبطل حکم حیث شاء ویؤیدہ قولہ ولا یتجسس ای لا یتفحص موضعاً یصلی فیہ وہو بالجیم او الحاء والمعنی متقارب والاول اظہر اہ قال الحافظ قال المہلب دل الحدیث علی الغاء الشق الاول باستیذانہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال ابن المنیر انما اراد البخاری ان المسئلۃ موضع نظر فہل یصلی حیث شاء لان الاذن بالدخول عام فی اجزاء المکان فاینما صلی او جلس تناولہ الاذن او یحتاج الی ان یستاذن فی تعیین المکان لانہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک الظاہر الاول وانما استاذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانہ دعی للصلوۃ لیتبرک صاحب البیت بمکانہ اما من صلی لنفسہ فہو علی عموم الاذن اہ فی تراجم شیخ المشائخ فان قیل الحدیث لا یقتضی ان یصلی حیث شاء وانما یقتضی ان یصلی حیث امر قلت فی بعض طرقہ اشارۃ الی ان عتبان فوض الامر الیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تخصیص المکان فلو صلی حیث شاء جاز لکن رد الامر الیہ تبرعاً اہ

صـ۶۰ **باب المساجد فی البیوت** لعلہ اشارۃ الی تقویۃ ما فی ابی داؤد وغیرہ من اتخاذ المساجد فی الدور علی احد القولین فی معنی الحدیث فقد ترجم الامام ابو داؤد باب اتخاذ المساجد فی الدور وذکر فیہ حدیث عائشۃ قالت امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ببناء المسجد فی الدور ای المحلات او البیوت کما فی البذل وکتب الشیخ فی اللامع قولہ وانا اصلی لقومی ذکرہ لما ان الامام اشد اہتماماً من غیرہ فکان علیہ ان یحضر المسجد لا محالۃ فاحب ان یجعل لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم موضعاً یصلی فیہ فی مثل تلک الایام ویقول لہم ان لا ینتظروہ فی یوم کذلک اہ

صـ۶۱ **باب التیمن فی دخول المسجد وغیرہ** فی تراجم شیخ المشائخ ای ہو مستحب قال الحافظ قولہ وغیرہ بالخفض عطفا علی الدخول ویجوز ان یعطف علی المسجد لکن الاول افید اہ والاوجہ عندی الثانی ای غیر المسجد من المواضع المتبرکۃ والغرض ان دخول المسجد ایضاً داخل فی عموم شانہ کلہ

صـ۶۱ **باب ہل ینبش قبور مشرکی الجاہلیۃ الخ** کتب الشیخ فی اللامع وجہ الاستدلال علیہ بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن اللہ الیہود الخ انہم لعنوا لارتکابہم ذلک لما فیہ من التشبہ بعبدۃ الاوثان فوجب

تسوية القبر لجواز الصلوة فی ہذا المکان لارتفاع وجہ المشابہۃ غیر ان التسویۃ تحصل بوجہین اما بنبش القبر واخراج عظام المیت من ہذا الموضع او بتسویۃ القبر حیث لا یبدو للناظر فیلزم الشبہ واذا کان کذلک وجب فی قبور المشرکین نبشہا اصلاً لکونہم محل الغضب فلا یناسب ابقاہم فی المساجد ولا کذلک فی المسلمین فلا یضر بقاء عظامہم تحت اقدام المسلمین ووجہ الکراہۃ وہو الشبہ منتف فالاستدلال بالروایۃ یعم الکافر والمؤمن فی ان الصلوۃ تکرہ علی القبور والتخصیص بالنبش للکفار حاصل بالروایۃ الآتیۃ فافہم فانہ مفتقر الی فضل تفکر وحاصل الاحتجاج بذلک الآثار المورودۃ ہہنا ان الصلوۃ فی مثل تلک الامکنۃ جائزۃ مع الکراہۃ التحریمیۃ فان عمر رضی اللہ عنہ لم یامر بالاعادۃ وانما امر بالاتقاء عن القبر فعلم ان الصلوۃ فی المقبرۃ جائزۃ اذا لم یسجد الی القبر وان لم تخل عن کراہۃ اھ وفی ہامشہ اعلم اولاً ان ہذہ الترجمۃ واثباتہا من مشکلات التراجم والیہ اشار الشیخ بقولہ فافہم فانہ مفتقر الی فضل تفکر وقال العینی لم ارشار حاہہنا شفی العلیل ولا اروی الغلیل اھ وثانیا ان لفظ ہل ہہنا لیس للاستفہام عند جمیع الشراح والمشائخ بل ہو بمعنی قد وعلیہ بنی الشیخ قدس سرہ تقریرہ والاوجہ عندی انہ علی معناہ الاصلی ای الاستفہام فانہ اصل مطرد من اصول التراجم وہو الاصل الثانی والثلاثون تقدم فیہ ان الامام البخاری طالما یترجم بہذا اللفظ تنبیہا علی ان للناظرین ہناک مجالا للنظر والفکر وہو کذلک ہہنا عندی فان ظاہر ما فی الباب جواز نبش القبور واتخاذ محلہا مسجداً وہو نفس حدیث الباب فی بناء مسجدہ صلی اللہ علیہ وسلم ومع ذلک فیہ خلاف الاوزاعی فلعل الامام البخاری اشار الی خلافہ واولی منہ الی مستدلہ بلفظ ہل وہو ان قبورہم موضع عذاب فانہ صلی اللہ علیہ وسلم لما مر بالحجر قال لا تدخلوا بیوت الذین ظلموا الا ان تکونوا باکین فنہی ان یدخل علیہم بیوتہم فکیف قبورہم اھ وسیاتی قریبا وبوب علیہ الامام البخاری باب الصلوۃ فی موضع الخسف والعذاب فالاوجہ عندی ان الامام البخاری نبہ بلفظ ہل علی ہذہ الامور وثالثاً ان قولہ فی الترجمۃ وما یکرہ معطوف علی قولہ ہل ینبش عند الشراح کلہم وجعلوہ جزءاً مستقلا من الترجمۃ ولما رأوا ان ہذا الجزء من الترجمۃ لا یثبت بالحدیث اثبتوہ باثر عمر رضی اللہ عنہ والظاہر عند ہذا العبد الفقیر الی رحمۃ تعالی ان ہذا لیس بترجمۃ حتی یحتاج لاثباتہ لانہ سیاتی قریبا باب کراہیۃ الصلوۃ فی المقابر فان کانت ہذہ ترجمۃ یلزم التکرار وایضا لا یثبت ہذا بالحدیث واثباتہ بمجرد الاثر خلاف الاصل فالظاہر عندی انہ معطوف علی لفظ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم داخل تحت اللام فکانہ بمنزلۃ الدلیل ومثبتۃ بکسر الموحدۃ للترجمۃ السابقۃ کما بسط فی الاصل الستین من اصول التراجم المتقدمۃ فی الجزء الاول فکانہ اثبت جواز نبش القبور بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم وبکراہیۃ الصلوۃ فی المقابر فکانہ قال یجوز نبش قبور المشرکین لان الصلوۃ فی المقابر مکروہۃ ولا حرمۃ لقبور المشرکین فلا باس بنبشہا اھ مختصراً قولہ اربعاً وعشرین لیلۃ کتب الشیخ فی اللامع فیہ دلالۃ علی ان الجمعۃ لا تجوز فی القری لان اول جمعۃ صلاہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی بنی سالم کما ہو مسلم الفریقین وکان وجب جمعۃ بمکۃ فلولا ان الجمعۃ لا تجوز فی القری لما ترکہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ قلت ما افادہ الشیخ لا مریۃ فیہ کما بسط فی ہامش اللامع لکن فی الحدیث اشکال آخر قوی وہو ان الوارد فی حدیث الباب اربع وعشرون لیلۃ وسیاتی بہذا السند فی باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المدینۃ بلفظ فاقام فیہم اربع عشرۃ لیلۃ وبسط الکلام علی ہذا الاختلاف فی الجزء الثانی من اللامع فی کتاب الجمعۃ وفیہ وما قال الشیخ ابن القیم من قیامہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قباء اربعۃ ایام فقط تابی عنہ روایات البخاری فان فیہا روایتین احداہما روایۃ اربع وعشرین والثانیۃ اربعۃ عشر وصوبہ الحافظ قلت والاوفق بالروایات روایۃ اربع وعشرین لان اکثر الروایات علی انہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل قباء یوم الاثنین وخرج عنہا یوم الجمعۃ وہذان لا یتفقان الا علی اربع وعشرین بعدم عد یومی الدخول والخروج ولا یتفقان علی روایۃ اربع عشرۃ بوجہ من الوجوہ الی آخر ما بسط فیہ

(٢٩٢) ص ٦١/٢٤ **باب الصلوۃ فی مرابض الغنم** لعل الغرض کما یشیر الیہ کلام الحافظ ایضا ان محبتہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوۃ فی المرابض کما تدل علیہ روایۃ ابی داؤد عن البراء ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن الصلوۃ فی مبارک الابل فقال لا تصلوا فی مبارک الابل فانہا من الشیاطین وسئل عن الصلوۃ فی مرابض الغنم فقال صلوا فیہا فانہا برکۃ کانت قبل بناء المساجد

(٢٩٣) ص ٦١/٢٥ **باب الصلوۃ فی مواضع الابل** کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الذی ورد من النہی عن الصلوۃ فی مبارک الابل لیس علی عمومہ ولا مبنیا علی علۃ فی نفس ذات الابل الوجہ فی ذلک ما یلزم من تشویش القلب وتفرق البال فلا ضیر لو اطمأن بنوع من اسباب الطمانینۃ کما فی الرواحل المدربۃ فانہا لا تکاد تقوم بعد اقتعادہا ولا تنفر علی صاحبہا بعد اناختہا ویستوی فی جواز الصلوۃ بعد تحصیل الطمانینۃ وکراہتہا عند عدم اطمینان الواحد والکثیر فصح الاحتجاج بفعل ابن عمر براحلۃ علی جواز ذلک الامر فی رواحل واجزاء الصلوۃ فی مبارک الابل اذا اطمأن منہا کما اطمأن منہا اھ وفی ہامشہ غرض الامام البخاری بالترجمۃ واضح وہو الرد علی مسلک الامام احمد اذ قال بفساد الصلوۃ فی مبارک الابل لروایۃ البراء المتقدم فی الباب السابق اھ قال الحافظ کان المصنف اشار الی ان الاحادیث الواردۃ فی التفرقۃ بین الابل والغنم لیست علی شرطہ وکونہا من الشیاطین لو کان ذلک مانعاً من صحۃ الصلوۃ لامتنع مثلہ فی جعلہا امام المصلی وکذلک صلوۃ راکبہا وقد ثبت انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی النافلۃ وہو علی بعیرہ اھ مختصراً وقال السندی غرض الترجمۃ ان النہی عن الصلوۃ فی المعاطن وہی مواضع اقامتہا عند شرب الماء خاص بالمعاطن فلا یقاس علیہا غیرہا من مواضع الابل اھ قلت وفیہ ان النہی لم یرد بلفظ المعاطن فقط بل فی حدیث جابر رض عند مسلم وحدیث البراء عند ابی داؤد بلفظ مبارک الابل وفی حدیث اسید عند الطبرانی مناخ الابل وفی حدیث عبد اللہ ابن عمرو عند احمد مرابد الابل قال الحافظ ولذا بوب الامام البخاری بلفظ المواضع لانہا اشمل والمعاطن اخص

وقد ذہب بعضہم الی ان النہی خاص بالمعاطن دون غیرہا من الاماکن التی تکون فیہا الابل وقیل ہو مادام مطلقا نقلہ صاحب المغنی عن احمد اھ

(٢٩٤) ص ٦١/٢٤ **باب من صلی وقدامہ تنور الخ** کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان المصلی اذا لم ینو بصلوتہ الا اللہ فان صلوتہ جائزۃ الا انہ اذا کان فیہ شبہ بعبدۃ الاصنام فانہا حینئذ لا تخلوا عن کراہۃ وان سقطت عن ذمتہ اھ قال الحافظ اشار بہ الی ما ورد عن ابن سیرین انہ کرہ الصلوۃ الی التنور اھ والمعروف علی السنۃ المشائخ ان الامام البخاری اراد بالترجمۃ الرد علی الحنفیۃ حیث کرہوا الصلوۃ الیہا قال القسطلانی کرہہ الحنفیۃ لما فیہ من التشبہ بعبادۃ المذکورات اھ وفی الشرح الکبیر یکرہ ان یصلی الی نار قال احمد اذا کان التنور فی قبلتہ لا یصلی الیہ الی آخر ما فی ہامش اللامع وفی تراجم شیخ المشائخ غرض المؤلف من عقد ہذا الباب دفع توہم من توہم انہ لا تجوز صلوۃ الرجل وقدامہ تنور للتشبیہ بالمجوس وفی استدلال المصنف بالروایۃ نوع خفاء لا یخفی وتوجیہہ ان کون النار قدام المصلی لو کان غیر مرضی عند اللہ ومفسداً لصلوتہ لما ساغ ذلک فی حق حبیبہ ونبیہ ولما احضرہا قدام نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ وکتب الشیخ فی اللامع ثم ان استدلالہ بالروایۃ لا یخلوا عن لطافۃ ما فانہ اظہر بذلک ان وجہ الشبہ اذا کان خفیا لا یدرک فانہ لا یکون مورثا للکراہۃ ووجہہ ارتفاع سبب الکراہۃ فان الذی امامہ نار وصورۃ او قبر فسترہا لم یبق بعد الستر شبہ بعبدۃ الاصنام فکذلک النار الغائبۃ عن الاعین کما رؤیہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فانہا لم تصر سببا للشبہ لاستتارہا ومن ہہنا یعلم حال التنور الذی ذکرہ فی الترجمۃ فان من صلی وقدامہ تنور فان صلوتہ خالیۃ عن الکراہۃ لارتفاع العلۃ وعلی ہذا حکم النار وغیرہ وعلی ہذا فلم یکن صلوتہ صلی اللہ علیہ وسلم مما نحن فیہ ای من الصلوات المکروہۃ واما ما اجاب بعضہم بعد تسلیم سبب الکراہۃ ان ذلک کان اضطراراً منہ صلی اللہ علیہ وسلم لا اختیاراً فبعید لان النار لو لم تکن فی اختیارہ فان صلوتہ کانت فی اختیارہ فلو کانت فیہ کراہۃ لا سیما التحریمیۃ لا منہا فافہم اھ وبسط فی ہامشہ کلام الشراح فی وجہ الاستدلال ثم یشکل علی البخاری ما تقدم من باب الصلوۃ فی المصلب والمصور وما سیاتی من باب الصلوۃ فی البیعۃ قال الکرمانی فی باب الصلوۃ فی البیعۃ ان قلت ما وجہ الجمع بینہ وبین ما تقدم من باب من صلی وقدامہ نار الخ من جواز الصلوۃ وعدم کراہتہا قلت حکم التماثیل غیر حکم سائر المعبودات لانہا بانفسہا منکرات اذ الصور محرمۃ سواء تعبد ام لا بخلاف النار مثلا فان عبادتہا محرمۃ او لان التماثیل شاغلۃ عن الحضور فی الصلوۃ کما سبق فی باب من صلی فی ثوب لہ اعلام من حدیث خمیصۃ ابی جہم وقال ابن بطال لا تعارض بین البابین لان الاول کان بغیر الاختیار وما فی ہذا الباب کقول عمر انا لا ندخل کنائسکم فانما ذلک علی الاختیار والاستحسان دون ضرورۃ تدعو الیہ اھ قلت وبہذا الاخیر جمع بینہما جمع من الشراح والعجب من الحافظ اذ تعقب علی ابن التین یقولہ ان الاختیار وعدمہ فی ذلک سواء وتقدم تعقب الشیخ قدس سرہ ایضا علی ہذا الجواب وایضا لو کان ہہناک بدون الاختیار فکیف استدل بہ الامام البخاری علی جواز صلوۃ من صلی وقدامہ تنور فالاوجہ عندی فی الجواب ما بدأ بہ الکرمانی کلامہ وہو التفرقۃ بین التماثیل وغیرہا اھ مختصراً من ہامش اللامع فی باب الصلوۃ فی البیعۃ

(٢٩٥) ص ٦٢/٤ **باب کراہیۃ الصلوۃ فی المقابر** قال الحافظ کان المصنف اشار الی ان ما رواہ ابو داؤد والترمذی فی ذلک لیس علی شرطہ وہو حدیث ابی سعید الخدری مرفوعاً الارض کلہا مسجد الا المقبرۃ والحمام واستنبط من قولہ فی الحدیث ولا تتخذوہا قبوراً ان القبور لیست بمحل للعبادۃ فتکون الصلوۃ فیہا مکروہۃ اھ قلت واختلفوا فی جواز الصلوۃ فی المقبرۃ فذہب احمد الی تحریم الصلوۃ فی المقبرۃ ولم یفرق بین المنبوشۃ وغیرہا ولا بین ان یفرش علیہا شیٔ ام لا ولا بین ان تکون بین القبور او فی مکان منفرد عنہا وذہب ابو حنیفۃ الی کراہۃ الصلوۃ فی المقبرۃ وفرق الشافعی بین المنبوشۃ وغیرہا ولم یر مالک بالصلوۃ فی المقبرۃ باساً وحکی عنہ کراہۃ الصلوۃ فی المقبرۃ کقول الجمہور وذہب اہل الظاہر الی تحریم الصلوۃ فی المقبرۃ الی آخر ما بسط فی الاوجز

(٢٩٦) ص ٦٢/٥ **باب الصلوۃ فی مواضع الخسف** کتب الشیخ فی اللامع ای انہا جائزۃ مع کراہۃ وذلک لما فیہا من الاستقرار والتمکن فی تلک الامکنۃ وقد امرنا ان لا نقر فیہا اھ قلت ولعلہ تقویۃ لما فی ابی داؤد عن علی رض نہانی ان اصلی فی ارض بابل قال السندی ما حاصلہ وجہ الاستدلال بان دخولہم فیہا مقید بالبکاء والصلوۃ علی ہذہ الصفۃ متعسرۃ عادۃ بل ربما یخل بالقراءۃ وغیرہا وایضاً البکاء والتفکر فی حال المعذبین یمنع التفکر فی امور الصلوۃ فینبغی ان تکرہ الصلوۃ فی ہذا المکان اھ قال الموفق قال احمد اکرہ الصلوۃ فی ارض الخسف لانہا موضع مسخوط علیہ اھ وفی الطحطاوی علی المراقی ومنہا کل محل حل بہ غضب کارض ثمود وبابل ودیار قوم لوط اھ وبسط الکلام فی ہامش اللامع علی شرح ہذا الباب

(٢٩٧) ص ٦٢/٩ **باب الصلوۃ فی البیعۃ** کتب الشیخ فی اللامع لعل المراد بذلک انہا جائزۃ فیہا بدون کراہۃ اذا لم تکن فیہا معصیۃ کالاشراک باللہ والتصاویر والقبور وغیر ذلک وجائزۃ مع کراہۃ ان کان فیہا شیٔ من ہذہ الامور ومطابقۃ الآثار والروایات بہذا المعنی واضحۃ فان وجود التصاویر ووضعہا فیہ صار سبباً للعن اولئک ثم یصیر سببا لمن شارکہم فی العبادۃ ثمۃ وان کانت اللعنۃ الواردۃ علی الصانعین اوفر منہا علی العابدین ہناک من المسلمین اھ واختلفوا فی الصلوۃ فی البیع والکنائس قال الطحطاوی تکرہ الصلوۃ فی سائر محال الشیاطین الی ان قال وبہذا یعلم کراہۃ الصلوۃ فی البیع والکنائس لما فیہا من التماثیل فتکون مأوی الشیاطین اھ وظاہر کلام الشامی ان الکراہۃ عامۃ وان لم تکن فیہا تماثیل وقال الموفق ولا باس بالصلوۃ فی الکنیسۃ النظیفۃ رخص فیہا الحسن وعمر بن عبد العزیز وغیرہما وکرہ ابن عباس ومالک الکنائس

من اجل الصور اھ ملخصاً من ہامش اللامع وذکر فیہ تحت ہذا الباب عدۃ ابحاث فارجع الیہ لو شئت

ص ٦٢ / ١٤ **باب** (بلا ترجمۃ) قال الحافظ کذا فی اکثر الروایات بغیر ترجمۃ وقد سقط من بعض الروایات وعلی تقدیرنا ان ذلک کالفصل من الباب فلہ تعلق بالباب الذی قبلہ والجامع بینہما الزجر عن اتخاذ القبور مساجد وکانہ اراد ان یبین ان فعل ذلک مذموم سواء کان مع تصویر ام لا اھ وبہذا جزم العینی وعلی ہذا فکان غرض الترجمۃ السابقۃ الکراہۃ لاجل الصور خاصۃ واشار بہذا الی التعمیم والاوجہ عندی ان الباب السابق لما کان مختصاً بالبیعۃ وہی معبد النصاری اراد بذلک ادخال معبد الیہود فیما سبق کما یشیر الیہ لروایتان الواردتان فی الباب ولعل وجہ حذف الترجمۃ عدم کون الروایتین نصاً فیہ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم ورقم فی تراجم شیخ الہند قدس سرہ علی ہذا الباب النقطتین وہو اشارۃ الی ان الحدیث الذی فیہ یتعلق بالباب السابق کما تقدم فی الجزء الاول

ص ٦٢ / ١٩ **باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعلت لی الارض الخ** قال الحافظ وایرادہ ہہنا یحتمل ان یکون اراد ان الکراہۃ فی الابواب المتقدمۃ لیست للتحریم لعموم قولہ ع جعلت لی الارض مسجداً ای کل جزء منہا یصلح ان یکون مکاناً للسجود او یصلح ان یبنی فیہ مکان للصلوۃ ویحتمل ان یکون اراد ان الکراہۃ فیہا للتحریم وعموم حدیث جابر مخصوص بہا والاول اولی اھ

ص ٦٢ / ٢٤ **باب نوم المرأۃ فی المسجد** فی تراجم شیخ المشائخ ای ہو جائز وان کان احتمال ورود الطمث لکن المذہب ان المرأۃ اذا حاضت فی المسجد خرجت ولا یحرم علیہا النوم ابتداء اھ قلت الاوجہ عندی انہ رضی اللہ تعالی عنہ مال الی جواز النوم فی المسجد وافرد ذکر المرأۃ وقدمہ لما فیہا من احتمال کشف العورۃ والطمث فکان ابعد عن الجواز فاثبت جوازہ بالحدیث قال القسطلانی بعد ذکر الحدیث وفیہ یبیت من لا مسکن لہ فی المسجد سواء کان رجلاً او امرأۃ عند امن الفتنۃ وفی الشرح الکبیر للدردیر وجاز بمسجد سکنی لرجل لا لمرأۃ فیحرم علیہا او یکرہ ولو تجردت للعبادۃ لانہا قد تحیض وقد یلتذ بہا احد من اہل المسجد فتنقلب العبادۃ معصیۃ وظاہرہ الحرمۃ ولو کانت عجوزاً لا ارب للرجال فیہا لان کل ساقطۃ لہا لاقطۃ اھ

ص ٦٣ / ٥ **باب نوم الرجال فی المسجد** فی تراجم شیخ المشائخ ای ہو جائز مع احتمال الاحتلام اھ قلت وقد ورد فی کنز العمال بروایۃ عبد عن جابر قوموا لا ترقدوا فی المسجد وفی اخری ضربنا بعسیب کان فی یدہ وقال قوموا لا ترقدوا فی المسجد فلعل البخاری اشار الی الجواز بروایات الباب والمسئلۃ خلافیۃ ففی ہامش الہندیۃ والجواز قول الجمہور وروی عن ابن عباس کراہیۃ الا من یرید الصلوۃ وعن ابن مسعود مطلقاً وعن مالک التفصیل بین من لہ مسکن فیکرہ وبین من لا لہ مسکن فیباح کذا فی الفتح اھ وفی العینی ویقول مالک قال احمد قلت قد بوب الامام الترمذی ایضاً بہذہ الترجمۃ قال الشیخ فی الکوکب ہذا ما استدل بہ من جواز النوم فی المسجد والاولی التحرز عنہ الا اذا اضطر الیہ الی آخر ما بسطہ وفی ہامشہ فقد عد صاحب الدر المختار فیما یکرہ فی المسجد النوم لغیر المعتکف اھ

ص ٦٣ / ١ **باب الصلوۃ اذا قدم من سفر** غرضہ ظاہر وہو التنبیہ علی ہذا الادب الذی کان معروفاً من عادتہ الشریفۃ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لیزورہ الناس الذین یسمعون قدومہ صلی اللہ علیہ وسلم ویسرعون الی زیارتہ صلی اللہ علیہ وسلم کما یشیر الیہ لفظ البخاری فی غزوۃ تبوک ولفظہ کان اذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فیرکع فیہ رکعتین ثم جلس للناس الحدیث وتعلقہ بالمسجد ظاہر قال العینی وغالب الابواب فی ہذا الموضع فیما یتعلق بالمساجد فلا یحتاج الی زیادۃ طلب وجوہ المناسبات فیہا اھ وقد اعاد المصنف ہذا الباب فی کتاب الجہاد لمناسبۃ السفر

ص ٦٣ / ٢٢ **باب اذا دخل احدکم المسجد الخ** فیہ خمسۃ ابحاث الاول فی حکم ہذہ الصلوۃ فہی سنۃ او مستحبۃ عند الائمۃ الاربعۃ خلافاً للظاہریۃ اذ اوجبوہا الثانی ہل تختص بمن اراد الجلوس او تعم الکل سواء یرید الجلوس او یدخل مجتازاً بالاول قال مالک وبالثانی قالت الجمہور والثالث ہل تفوت بالجلوس ام لا فیفوت بالجلوس عمداً وبالجلوس الطویل ساہیاً عند الشافعی واحمد ولا تفوت مطلقاً عندنا الحنفیۃ والمالکیۃ الرابع اقلہا رکعتان عند الائمۃ الاربعۃ لا تجزئ بالاقل منہما مع صحۃ التطوع برکعۃ واحدۃ عند الشافعی واحمد الخامس ہل تجوز فی الاوقات المکروہۃ ام لا فبالاول قال الشافعی وبالثانی قالت الائمۃ الثلاثۃ الا ان الامام احمد خص من ذلک الداخل عند الخطبۃ ففی ذلک خاصۃ ہو مع الامام الشافعی کما بسطت ہذہ المباحث کلہا فی الاوجز اھ من ہامش اللامع فکان الامام البخاری اشار الی الکل بلفظ الترجمۃ

ص ٦٣ / ٢٥ **باب الحدث فی المسجد** قال الحافظ اشار البخاری الی الرد علی من منع للمحدث دخول المسجد وجعلہ کالجنب اھ قلت لو کان ذاک الغرض لبوب بالمحدث فی المسجد ویمکن ان یکون المقصود جواز الحدث وہو ثابت بالحدیث او کراہۃ للحرمان عن دعاء الملئکۃ وہذان الوجہان اظہر عندی وہل یجوز اخراج الریح فی المسجد اختلفوا فیہ ففی الاوجز قال النووی فی شرح المہذب لا یحرم للانسان ان یخرج الریح من دبرہ فیہ وقال السروجی وہذا عندنا مکروہ اھ قال الدردیر منع اخراج ریح فی المسجد لحرمتہ وان لم یکن بہ احد اھ وقال ابن عابدین لا یخرج فیہ الریح واختلف فیہ السلف فقیل لا بأس بہ وقیل یخرج اذا احتاج الیہ وہو الاصح اھ

ص ٦٤ / ١ **باب بنیان المسجد** کتب الشیخ فی اللامع اشار بایراد الآثار والروایۃ المخالفۃ لہا بحسب الظاہر الی ان تنقیش المسجد وتجصیصہا یکرہ اذا کان فخراً ورياءً وسبباً للہو المصلین واشتغال بالہم کما ہو مقتضی الآثار ولا کراہۃ فیہ اذا لم تکن لاجل ذلک کما ہو محمل صنیع سیدنا عثمان رضی اللہ تعالی عنہ اھ وبسط فی ہامشہ الکلام علی شرح کلام الشیخ قدس سرہ والایرادات والاجوبۃ عنہا فی تشیید المساجد وعدمہ فارجع الیہ لو شئت التفصیل والظاہر عند ہذا العبد الضعیف ان غرض الترجمۃ امران الاول الاہتمام لبنائہ حتی انہ علیہ الصلوۃ والسلام قدم تعمیرہ فی اول دخولہ المدینۃ علی کل الابنیۃ وقد ورد الامر ببنائہ فی الدور عند ابی داؤد کما تقدم فی باب المساجد فی البیوت والامر الثانی التوقی عن التزخرف فی بنائہ وعلی ہذا لا تکرار بما سیاتی من باب من بنی مسجداً الخ وحمل الحافظ ہذا الباب علی بناء المسجد النبوی خاصۃ والباب الآتی علی الفضل فی بنائہ وعلی ہذا یشکل اثر انس وابن عباس فی ہذا الباب اللہم الا ان یقال ذکرہما استطراداً وتنبیہاً علی الاحتراز والتوقی عن التزخرف ووافق الحافظ العلامۃ العینی فی غرض الترجمۃ وسکت عن وجہ مطابقۃ ہذین الاثرین وقال فی غیرہما مناسبتہ بالترجمۃ ظاہرۃ

ص ٦٤ / ١ **باب التعاون فی بناء المسجد** کتب الشیخ فی اللامع اشار بذکر الآیۃ فی الترجمۃ الی ان تعمیر المشرکین غیر مقبول اذا کان مبنیاً علی صفۃ الاشراک وہو کونہ تعظیماً لآلہتہم او فخراً ورياءً وسمعۃ فکذلک من فعل من المسلمین مثل فعلہم بان طلب فی تعمیر المسجد ومعاونتہ صیتاً ومباہاۃ کان غیر مقبول منہ فاما اذا عاون فی تعمیرہ للہ تعالی فانہ لا ضیر فیہ ولو کان المعمر مشرکاً ویدل علیہ تقریر النبی صلی اللہ علیہ وسلم سلمی امتہ علی الصلوۃ فی الحرم وکان من بناء المشرکین فافہم اھ وفی ہامشہ سکتوا عن غرض المصنف بالترجمۃ الا ما قال العینی اشار بہذا الی ان فی ذلک اجراً ومن زاد فی عملہ فی ذلک زاد فی اجرہ اھ وہذا ظاہر لکنہ لیس فیہ شئ یلیق بشان تراجم البخاری ولا یبعد عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمۃ الی امرین الاول انہ ینبغی التعاون فی بنائہ للمصلین فیہ کلہم لان بنائہ حق مشترک علیہم اجمعین لا علی المتولی فقط والثانی دفع ما یتوہم من قصۃ بنائہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجدہ الشریف اذ ساوم بنی النجار ارض المسجد وقالوا لا نطلب ثمنہ فابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یقبلہ الا بالثمن وہذا یوہم عدم جواز التعاون فی بنائہ فدفعہ المصنف بہذہ الترجمۃ اھ واما ذکر الآیۃ فلعلہ اشارۃ الی الاحتراز عن اموالہم وقد ورد فی ابی داؤد مرفوعاً نہیت عن زبد المشرکین. قولہ یدعونہ الی النار اجاد الشیخ فی اللامع توجیہہ وحاصلہ ان فعلہم موجب وان ارتفع لاجل الاجتہاد کقولہ تعالی لولا کتاب من اللہ سبق لمسکم الآیۃ. وبسط فی ہامشہ الکلام اشد البسط قلت وقولہ تقتلہ الفئۃ الباغیۃ قال صاحب تاریخ الخمیس عن خلاصۃ الوفاء ان عمرو بن العاص رض کان وزیر معاویۃ رض فلما قتل عمار رض امسک عن القتال وتابعہ علی ذلک خلق کثیر فقال لہ معاویۃ لم لا تقاتل قال قتلنا ہذا الرجل وقد سمعت رسول اللہ تعالی علیہ وسلم یقول تقتلہ الفئۃ الباغیۃ قال لہ معاویۃ اسکت انحن قتلناہ وانما قتلہ علی واصحابہ وفی روایۃ قال قتلہ من ارسلہ الینا یقاتلنا فبلغ ذلک علیاً فقال ان کنت انا قتلتہ فالنبی صلی اللہ علیہ وسلم قتل حمزۃ رض حین ارسلہ الی قتال الکفار اھ مختصراً

ص ٦٤ / ١٣ **باب الاستعانۃ بالنجار والصناع الخ** قال الحافظ الصناع بضم المہملۃ جمع صانع وذکرہ بعد النجار من العام بعد الخاص وحدیث الباب یتعلق بالنجار فقط ومنہ تؤخذ مشروعیۃ الاستعانۃ بغیرہ من الصناع لعدم الفرق وکانہ اشار بذلک الی حدیث طلق بن علی قال بنیت المسجد مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان یقول قربوا الیمامی من الطین فانہ احسنکم لہ مساً واشدکم لہ سکباً رواہ احمد اھ ویحتمل ان یکون اشارۃ الی رد ما ورد فی کنز العمال جنبوا صناعکم مساجدکم.

ص ٦٤ **باب من بنی مسجداً** قال الحافظ ای مالہ من الفضل اھ وتقدم ما یتعلق بہذا الباب فی باب بنیان المسجد ویورد علی حدیث الباب من قولہ بنی اللہ لہ مثلہ الحسنۃ بعشر امثالہا وجمع بوجوہ الاول انہ قبل نزول الآیۃ والثانی انہ لا ینفی الزیادۃ والثالث ان المقصود منہ بیان المماثلۃ فقط والرابع بان المثلیۃ باعتبار الکمیۃ والعشرۃ من حیث الکیفیۃ والخامس بانہ محمول علی العدل والآیۃ من قبیل الفضل وغیر ذلک من الاقاویل کما بسط فی ہامش اللامع ص ٦٤ **باب یاخذ بنصول النبل الخ** غرض الترجمۃ ظاہر وہو الادب والتنبیہ علی الاخذ بالنصول لئلا یجرح احداً یمسہ کما نبہ علیہ الشیخ قدس سرہ فی الترجمۃ الآتیۃ فعلی رأی الشیخ ہذہ الترجمۃ توطئۃ للترجمۃ الآتیۃ وہو الاوجہ عندی

ص ٦٤ / ٢٢ **باب المرور فی المسجد** کتب الشیخ فی اللامع لعل المراد بذلک ان المرور فی المسجد جائز اذا لم یکن منجراً الی مفسدۃ کالاضرار بالمسلمین وتلویث المسجد اذا اعتاد الناس ذلک ویمکن ان یکون ذلک اثباتاً لما ذہب الیہ الشافعی من جواز دخول الجنب فی المسجد علی جہۃ المرور ووجہ الاستدلال اطلاق اللفظ وہو یعم الجنب وغیرہ والجواب انہ لم یقیدہ ہہنا لکونہ معلوماً اذ من المعلوم ان المتعفن باکل الثوم او الذی یسیل دمہ لا یجوز لہما دخولہ لما فیہ من تلویث المسجد مع ان اللفظ باطلاقہ شامل لہما فالحق ان الحکم علی الشئ بالجواز وعدمہ کثیراً ما یبتنی علی النظر الیہ فی نفسہ ولا ینظر الی ما یعتریہ من عارض مثبت خلاف ہذا الحکم کما فی کثیر من المباحات المحرمۃ لاجل عارض اھ وفی ہامشہ اختلف فی غرض المصنف بالترجمۃ وما افادہ الشیخ قدس سرہ لا سیما اول الاحتمالین من کلامہ اوجہ عندی مما قالتہ الشراح فی غرض الترجمۃ قال العینی ای ہذا باب فی بیان جواز المرور بالنبل فی المسجد اذا امسک نصالہ وفی ہذہ الترجمۃ نوع قصور علی ما لا یخفی اھ وتبعہ القسطلانی ولم یذکر الایراد بنوع قصور والمراد بالقصور انہ لم یذکر فی الترجمۃ امساک النصل والایراد عندی ساقط نشأ بالغرض الذی اختار العلامۃ العینی وعلی ہذا یلزم تکرار الترجمۃ بما سبق فالاوجہ عندی فی غرض الترجمۃ ما تقدم فی کلام الشیخ من اول الاحتمالین فان الحدیث السابق لما کان یثبت منہ جواز المرور اثبتہ الامام البخاری مستقلاً لکون المسئلۃ خلافیۃ فانہ یکرہ عندنا الحنفیۃ ان یتخذ المسجد طریقاً قال صاحب الدر المختار وکرہ تحریماً اتخاذہ طریقاً بغیر عذر وصرح فی القنیۃ بفسقہ باعتیادہ قال ابن عابدین وفی التعبیر بالاتخاذ ایماء الی انہ لا یفسق بمرۃ او مرتین اھ من ہامش اللامع. ثم لا یشکل علیک

وبتكرار بما سيأتي من باب الخوخة والممر في المسجد فان للتوجيه مساغا كما سياتي هناك ان شاء الله تعالى

ص٦٥ **باب الشعر في المسجد** وقد ورد النهي عنه في عدة احاديث كما في رواية ابي داؤد والترمذي ولعل الغرض انه جائز عند الضرورة قال العيني مراد البخاري الاشارة الى جواز الشعر المقبول في المسجد وذكره الحافظ بقوله يحتمل وحديث الباب سيأتي في كتاب بدء الخلق وفيه التصريح انه كان في المسجد وبه تحصل المطابقة

ص٦٥ **باب اصحاب الحراب في المسجد** الحراب بكسر الحاء المهملة جمع حربة بفتحها قاله القسطلاني كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان امثال هذه المباحات التي تجري فيها نية العبادة لا ضير في اتيان شئ منها في المساجد بعد ما لم تكن عادة للعامة ولا مضرا بالمسلمين او متضمنا لمفسدة اخرى اه وفي هامشه عن تقرير المكي هذا كان بقصد الجهاد ولم يكن في المسجد غيرهم واما الامر بامساك النصال فذلك حين اجتماع الناس والمصلين مخافة الاذية اليهم وللاشارة الى هذا الفصل البابين اه ويظهر من كلام الحافظ غرض الترجمة انهم لا يؤمرون باخذ النصول كما تقدم لانهم حينئذ في شغل والجرح في المرور اقرب من ههنا لانه قد يقع الجرح في المرور بغتة اه

ص٦٥ **باب ذكر البيع والشراء** في تراجم شيخ المشائخ غرضه اثبات جواز التكلم بالايجاب والقبول للبيع في المسجد بلا احضار المبيع فيه لكونه مثل التكلم كسائر الكلمات المباحة في المسجد لكن في دلالة الحديث المخرج في الباب على ذلك نوع خفاء لانه صلى الله تعالى عليه وسلم ذكر البيع والشراء في المسجد لافادة حكم شرعي فهي افادة علمية ليست مما نحن فيه لكن خص المؤلف نظرا الى مجرد ذكر البيع والشراء جار منه صلى الله عليه وسلم والايجاب والقبول بلا احضار المبيع ليس الا ذكر البيع والشراء فيجوز وان كان هذا من وجه وهذا من وجه آخر ومثل هذه الاستدلالات كثير في البخاري اه قلت وهذا هو الاستدلال بالعموم وهو الاصل الخمسون من اصول التراجم قال الحافظ مطابقة الحديث للترجمة بقوله ما بال اقوام يشترطون فان فيه اشارة الى القصة المذكورة وقد اشتملت على بيع وشراء وعتق وولاء ووهم بعض من تكلم على هذا الكتاب فقال ليس فيه ان البيع والشراء وقعا في المسجد ظنا منه ان الترجمة معقودة لبيان جواز ذلك وليس كما ظن للفرق بين جريان ذكر الشئ والاخبار عن حكمه فان ذلك حق وخير وبين مباشرة العقد فان ذلك يفضي الى اللغط المنهي عنه اه فقد ورد النهي عن مباشرة العقد في كثير من الروايات ففي رواية عند ابي داؤد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشراء والبيع في المسجد الحديث قال السندي قوله باب ذكر البيع اي ذكر مسائله نبه على ان ما ورد النهي عنه هو فعل البيع والشراء في المسجد واما ذكرهما وذكر ما يتعلق بهما من العلم فليس منهي عنه اه قوله ذكرته ذلك قال السندي المشهور على الالسنة بالتشديد كانه بناء على ما زعموا من كونه متعديا الى مفعولين والمخفف لا يتعدى اليهما فجعلوه مشددا لكن مقتضى المشدد انه صلى الله عليه وسلم كان عالما بالامر قبل الا انه نسيه او غفل عنه فذكرته عائشة الامر وهذا المعنى له ههنا فالوجه ان يقرأ مخففا والحمل على الحذف والايصال اي ذكرت له ذلك او على ان ذلك بدل من الضمير والجار والمجرور محذوف اي له وهذا هو الموافق للروايات اه وهو الاوجه عندي وبسطوا في الكلام عليه لاسيما القسطلاني اذ جمع كلام الحافظ والعيني وغيرهما.

ص٦٥ **باب التقاضي والملازمة في المسجد** قال العيني وجه مطابقة الحديث بالترجمة في التقاضي ظاهرة واما في الملازمة فبوجهين احدهما ان كعبا لما طالب بدينه في المسجد لازم ابن ابي حدرد الى ان خرج النبي صلى الله عليه وسلم وفصل بينهما وثانيهما ان هذا الحديث ياتي في باب الصلح وفي باب الملازمة وفيه تصريح الملازمة اه مختصرا قلت قد ورد كما في الكنز جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشرائكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع اصواتكم الحديث فلعل الامام البخاري اشار بالترجمة الى جواز شئ من ذلك اذا لم يتفاحش والله تعالى اعلم وسياتي في كتاب الخصومات باب في الملازمة وباب التقاضي ولا يشكل التكرار فان المؤلف ذكرهما ههنا من حيث احكام المساجد وفيما ياتي لكونهما من باب الخصومة

ص٦٥ **باب كنس المسجد** الخ اشار الامام البخاري بذلك كله الى ما ورد في بعض طرق الحديث صريحا عند البيهقي وابن خزيمة فثبت كل اجزاء الترجمة كما ذكره الحافظ والعيني ولعل الغرض ان ما في ابي داؤد مرفوعا ان الحصاة لتناشد الذي يخرجها من المسجد مقيد بعدم الضرورة ولا يدخل فيه الكناسة وكتب الشيخ في اللامع تحت لفظ الحديث فاتى قبره فصلى الخ فيه فضيلة هذا الفعل الذي اوجب له هذا الاعتناء من النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا التنبيه عقد الباب اه يعني غرض الترجمة التنبيه على فضل كنس المسجد حتى لا يعد فعلا حقيرا لحقارة هذا الفعل في اعين الناس وبه جزم ابن بطال والبسط في هامش اللامع

ص٦٥ **باب تحريم تجارة الخمر في المسجد** كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان تسمية مثل هذه الاشياء المستقذرة المحرمة كالخمر والخنزير في المسجد لا باس بها اذا كان مبنيا على غرض صحيح من بيان المسئلة وغيره اه وهذا ظاهر وبه جزم عامة الشراح وقوله ثم حرم تجارة الخمر وفي تراجم شيخ المشائخ لما كان حرمة الربا لكونه عقدا متضمنا لمفسدة وجد النبي صلى الله عليه وسلم تجارة الخمر مشاركة للربا فيه عقب لذلك قراءة الآيات المذكورة بتحريم تجارة الخمر اه مختصرا قال عياض كان تحريم الخمر قبل نزول آية الربا بمدة طويلة فيحتمل انه صلى الله عليه وسلم اخبر بتحريمها مرة بعد اخرى تاكيدا ولعله حضر المجلس من لم يكن بلغه تحريم تجارة الخمر فيها قبل ذلك كذا في هامش اللامع عن الكرماني قال الحافظ ويحتمل ان يكون تحريم التجارة فيها تاخر عن وقت تحريم عينها اه قلت وظاهر لفظ الترجمة يشير اليه

ص٦٥ **باب الخدم للمسجد** كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان للمتولي وغيره ان يجعل للمسجد خادما يقوم عليه سواء كان بشرائه من مال المسجد اذا افتقر اليه او من مال لنفسه او بالاستيجار وان يخدم المسجد حداحتسابا على الله تبارك وتعالى فان كل ذلك جائز لا ضير فيه اه وفي هامشه اجاد الشيخ في استنباط المسئلة الجديدة بشان تراجم البخاري وهذا اجود مما ذهبت اليه الشراح في غرض الترجمة قال الحافظ كان غرض البخاري بايراد اثر ابن عباس رضـ اشارة الى ان تعظيم المسجد بالخدمة كان مشروعا عند الامم السابقة حتى ان بعضهم وقع منه نذر ولده لخدمة ومناسبة الحديث بالباب من جهة صحة تبرع تلك المرأة باقامة نفسها لخدمة المسجد لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم اه وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله محررا اي خادما ثم الولد لا يجب عليه الخدمة بما قال ابوه بل هو مختار فيه في شريعتنا وكان وجوبها عليه في شريعة من قبلنا وجعل الرجل نفسه او ابنه او عبده او اجيره خادم المسجد جائز مستحسن لكن الاجير لا يثاب بخدمة المسجد بل ينتقل ثوابه الى المستاجر والعبادة اذا كانت فرض عين او فرض كفاية كالامامة او تعليم القرآن لا يجوز اخذ الاجرة به بل يحرم لكن المتاخرين افتوا الآن على جوازه واذا كانت مستحبة يجوز اخذ الاجرة بها لكنه ينتقل ثوابه الى المستاجر اه

ص٦٦ **باب الاسير او الغريم** الخ في تراجم شيخ المشائخ دلالة حديث الباب على جواز ذلك ظاهرة والحديث الذي في الباب الثاني لهذا الباب ظهر في ذلك ولهذا ينبغي ان يقال انه باب في باب وبهذا ينحل ما يشكل في عقد المؤلف ذلك الباب بباب الاغتسال اذا اسلم انه يناسب ايراده في كتاب الغسل لا ههنا فتامل اه وقال العيني الاسير ظاهر واما الغريم فبالقياس لانه كالاسير في يد صاحب الدين اه

ص٦٦ **باب الاغتسال اذا اسلم** الخ كتب الشيخ في اللامع هذا من الابواب التي زادها تنبيها على ان الحديث الآتي من الباب المتقدم يتضمن مسئلة اخرى وراء ما ذكر في الترجمة السابقة الا انه نبه ايضا على الترجمة المتقدمة باعادتها ونبه بكلمة ايضا على ان الحكم وان كان يثبت بالحديث السابق ايضا قياسا على الغريب الا انا نذكرها يمكن الاستدلال صراحة على ربط الاسير في المسجد وانما كان الاغتسال للاسلام من ابواب المسجد حيث اورده في ابوابه بناء على ان دخوله الآن فيه انما كان لقبول الاسلام فاستحب الغسل لدخول المسجد للاسلام اه فهذا الباب من الاصل السادس من اصول التراجم كما تقدم في كلام شيخ المشائخ وهذا على النسخ التي بايدينا قال الحافظ كذا في اكثر الروايات وسقط للاصيلي وكريمة قوله وربط الاسير الى آخره وعند بعضهم باب بلا ترجمة وكانه فصل من الباب الذي قبله ويحتمل ان يكون بيض للترجمة فسد بعضهم البياض الى آخر ما قال والاوجه عندي نسخة باب الاغتسال اذا اسلم لانها مسئلة مهمة مختلفة بين الائمة فكانت جديرة ان ينبه عليها الامام البخاري ولا يورد ان حقها كان كتاب الطهارة لا تعلق له بابواب المساجد اما لما ذكره الشيخ من وجه المناسبة او لان الامام البخاري لم يذكرها اصالة حتى يحتاج الى المناسبة بل ذكرها بابا في باب للتنبيه على فائدة جليلة تبعا لكون المسئلة خلافية شهيرة وحاصل مذاهب الائمة ان الغسل يجب على الكافر اذا اسلم مطلقا عند الامام احمد خلافا للائمة الثلاثة اذ [illegible] عليه الغسل بعد اسلامه حين ما وجد منه في زمن كفره ما يوجب الغسل فان وجد شئ منه ثم اغتسل حال كفره يكفي عند الحنفية لان النية ليست بشرط عندهم ولا يكفي عند الشافعي مطلقا واما عند مالك فيكفي الغسل اذا اغتسل بعد الاجماع بقلبه وان لم يسلم بلسانه فاذا وضح ذلك فالظاهر عندي ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى هذا الاختلاف ولقوة الخلاف لم يحكم في الترجمة بشئ كما هو معروف من دأبه وهو الاصل الخامس والثلاثون من اصول التراجم اه من هامش اللامع

ص٦٦ **باب الخيمة في المسجد للمرضى وغيرهم** قال الحافظ اي جوازه قوله فاذا سعد يغذو كتب الشيخ في اللامع لم يكن دمه سائلا حين ضربت له خيمة والا لما خيموا له في المسجد لتلويثه بل كان دمه منقطعا فسال مرة ولا يبعد ان يكون المسجد المذكور ههنا الموضع المعد للصلوة عند حفر الخندق لا المسجد النبوي ولا المسجد الاصطلاحي اه

ص٦٦ **باب ادخال البعير في المسجد** في تراجم شيخ المشائخ اي هو جائز اذا وجد سبب داع اليه وركوبه صلى الله عليه وسلم في الطواف كان في عمرة القضاء وسبب ذلك خوفه عليه السلام من المشركين ان يكيدوا كيدا ولم يتمكنوا منه بسبب ركوبه عليه الصلوة والسلام اه وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انهم ينهون عنه لما فيه من احتمال تلويث المسجد فاذا احتيج الى ادخال شئ من الدواب فيه او حصل الامن من بوله وروثه لكونه مدربا فلا باس اه واشار الشيخ بذلك الى ان لفظ العلة في الترجمة معناه الحاجة قال الحافظ قوله للعلة اي للحاجة وفهم منه بعضهم ان المراد بالعلة الضعف فقال هو ظاهر في حديث ام سلمة دون ابن عباس ويحتمل ان يكون المصنف اشار بالتعليق المذكور الى ما اخرجه ابوداؤد من حديثه ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم مكة وهو يشتكي الحديث اه قال العيني بعد ذكر ما ذكره الحافظ ومع هذا كله تقييد العلة بالضعف لا وجه له لانا قلنا انها اعم فتتناول الضعف وان يكون طوافه على بعيره ليراه الناس كما جاء عن جابر انه انما طاف على بعيره ليراه الناس وليسالوه فان الناس غشوه اه من هامش اللامع

ص٦٦ **باب** (بغير ترجمة) في تراجم شيخ المشائخ هذا الباب وقع بلا ترجمة ومناسبة حديثه مع الابواب السابق باعتبار ان خروج الرجلين من الصحابة كان بعد تحدثهما عن النبي صلى الله عليه وسلم ليلا في المسجد فيستنبط منه جواز التكلم والتحدث في المسجد اه وكتب الشيخ في اللامع ربما يخفى مناسبة الباب والجواب ان اه وفي هامشه اراد الشيخ بيان غرض الباب ولم يتفق له لعارض فترك البياض بعد قوله والجواب ان وافاد والدي المرحوم عند الدرس ان رأس عصا كل واحد منهما كان شبيها برأس البعير فلذلك الحقه الامام البخاري بباب ادخال البعير وهذا توجيه لطيف لكني لم ... بعد في شئ من الكتب انهما كانا شبيهين برأس البعير وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قد خلق بقدرة الله تعالى في رأس عصا احدهما نور مثل المصباح يمشيان بضوئه فلما افترقا خلق في رأس عصا الآخر ايضا مصباح فثبت منه

جوازاخراج المصباح من المسجد للظلمة كادخال البعير فيه وفی تقريره الآخر وجه المناسبة ان الطواف فی المسجد عبادة فاعطی ببركة البعير لعذر المرض ليسهل له المرور فی المسجد فكذلک الخروج من المسجد بعد انتظار الصلوة والتاخر عنده عليه الصلوة والسلام عبادة ومرور فی المسجد فاعطی بركة النور لعذر الظلمة فكما اعطی فی الاول ببركة العبادة البعير اعطی فی الثانی النور اه وبسط الكلام علی وجوه المناسبة فی هامش اللامع وفی آخره وعلم من هذا كله كما يظهر من اقوالهم انهم اختلفوا فی وجه المناسبة علی احد عشرة قولاً الاول توجيه الوالد قدس سره والثانی والثالث ما تقدم آنفاً عن تقرير المكی والرابع ان لا مناسبة بالباب السابق بل بابواب المساجد مطلقا وكانه اشار الی قوله عز اسمه ومن لم يجعل الله له نوراً الآية الخامس الاشارة الی ان من سبح لله تعالی فی المسجد جعل الله له نوراً من بين يديه السادس اشار الی حديث ابی داؤد وغيره بشر المشائين فی الظلم الی المساجد بالنور التام يوم القيمة وهو مختار الحافظ السابع اشارة الی قوله عز اسمه يسعی نورهم بين ايديهم الآية الثامن بيان لفضيلة الانتظار لصلوة العشاء التاسع بياض فی الاصل كان البخاری اراد وضع ترجمة فلم يتفق له العاشر بيان الفضيلة لمجرد القعود فی المسجد الحادی عشر جواز التحدث فی المسجد اه ورقم علی هذا الباب شيخ الهند (رح) نقطة واحدة وهو اشارة الی ان المصنف ترک الترجمة لقصد التمرين وتشحيذ الاذهان

صـ۶۶/۲۵ **باب الخوخة والممر فی المسجد** كتب الشيخ فی اللامع يعنی بذلک جواز المرور فيه عند عدم مانع من الجنابة وغيرها وجه الاستدلال كانت عليه اصحاب الخوخات من المرور فيه ولم يكن الامر بسد الخوخات نسخا لجواز المرور والا لما خصص عنه ابوبكر لكونه احدا من افراد الامة بل يعلم بذلک مزيد اختصاص له بالامامة الصغری فيكون اشارة الی الامامة الكبری مع ما يظهر له فی ذلک من زيادة شرف ومنقبة اه والظاهر عندی ان الممر اسم ظرف عطف تفسير للخوخة فانها قد تكون صغيرة جدا تكفی للوضوء وقد تكون كبيرة يمر الناس منها وعلی هذا فكان الامام البخاری اشار عندی بلفظ الممر الی ان المراد بالخوخة المعنی الثانی ای الباب الصغير وعلی هذا فلا يشكل علی الامام تكرار الترجمة فانه تقدم قريبا باب المرور فی المسجد فلو جعل الممر مصدرا ميميا كما عليه عامة الشراح وعليه بنی الشيخ تقريره يلزم تكرار الترجمة فالظاهر عندی ههنا جواز فتح الباب فی المسجد عند الحاجة اليه كما يدل عليه الاستثناء لابی بكر دفعا لما يتوهم من نسخه قوله حدثنا محمد بن سنان الحديث من منتقدات الدارقطنی والانتقاد عليه انما هو بحذف الواو عن قوله عن بسر ويظهر من كلام الحافظ ان البخاری صرح بتغليط حذف الواو ولذا اورد الحافظ علی الدارقطنی انتقاده علی البخاری لكن التصحيح ههنا حذف الواو وان كان صحيحا فی نفس الامر اذ مراده ان محمد بن سنان رواه بحذف الواو وليست الواو فی نسخ الشروح والمصرية

صـ۶۷ **باب الابواب والغلق للكعبة** الخ كتب الشيخ فی اللامع افاد بذلک دفع ما عسی ان يتوهم من كراهة غلق باب المسجد لكونه عائدا علی موضوعه بالنقض اذ المسجد حق مشترک فيه فلا يستبد به احد منهم فيغلقه ويسده علی غيره فرد هذا التوهم بان ذلک جائز اذا كان متضمنا لفائدة من صون متاع المسجد وحفظ ما فيه من الاثاث ودلالة الرواية والاثر علی هذا المعنی ظاهرة وكان مسجد ابن عباس هذا فی الطائف بناه حين انتقل اليها اه وفی هامشه قوله الغلق بالمعجمة واللام المفتوحتين المغلاق وهو ما يغلق به الباب وفسره شيخ الاسلام بالقفل وفی فيض الباری الغلق ترجمة روک يعنی قفل يا بلائی يا چٹخنی اه قال العينی ای هذا باب فی بيان اتخاذ الابواب للكعبة ولغيرها من المساجد لاجل صونها عما لا يصلح فيها ولاجل حفظ ما فيها من الايدی العادية ولهذا قال ابن بطال اتخاذ الابواب للمساجد واجب وعلل الوجوب بما ذكرنا اه قلت ولا يبعد عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمة الی ان ذلک لا يدخل فی قوله عز اسمه ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها الآية الی آخر ما بسط فی هامش اللامع

صـ۶۷ **باب دخول المشرک فی المسجد** قال العينی ای هذا باب فی بيان جوازه وفيه خلاف فعندنا يجوز مطلقا وعند المالكية المنع مطلقا وعند الشافعية التفصيل بين المسجد الحرام وغيره اه قلت وفيه خلاف الامام محمد كما بسطه الشامی وعن احمد فيه روايتان لا يجوز مطلقا ويجوز باذن الامام واما الحرم فلا يجوز له الدخول بحال كما فی المغنی

صـ۶۷ **باب رفع الصوت فی المسجد** قال السندی يحتمل انه بذكره الحديثين اشار الی تفصيل بانه ان كان بلا ضرورة فلا يجوز وان كان بضرورة يجوز او الی انه ممنوع بضرورة او بلا ضرورة فلذلک بادر صلی الله عليه وسلم الی قطع الاختصام بينهما الموجب لرفع الصوت فی المسجد قطعا لرفع الصوت فيه وصارت هذه المبادرة بمنزلة الانكار علی رفع الصوت والله تعالی اعلم وفی تراجم شيخ المشائخ ای هو مكروه ولا ينبغی ان يقع من المتقی اه وفی الدر المختار كراهة رفع الصوت بذكر الا للمتفقهة اه وفی البذل فی باب كراهية انشاد الضالة الخ حتی كره مالک البحث العلمی وجوزه ابوحنيفة وغيره ويستثنی من ذلک عقد النكاح فيه اه وفی تراجم شيخ المشائخ والحديث الاول من الباب بحسب الظاهر حديث موقوف ومثل هذا عند المؤلف له حكم المرفوع ولما ذكر فيه لفظ مسجد رسول الله صلی الله عليه وسلم وقد خالف مسلم فی امثال هذا الحديث قريبا من ثلاثمائة حديث ولم يحكم برفع تلک الاحاديث اه وقال الحافظ قوله لاوجعتكما زاد الاسماعيلی جلداً ومن هذه الجهة يتبين كون هذا الحديث له حكم الرفع لان عمر لا يتوعدهما بالجلد الا علی مخالفة امر توقيفی اه

صـ۶۸ **باب الحلق والجلوس فی المسجد**. كتب الشيخ فی اللامع يعنی بذلک ان ما ورد من النهی عن التحلق فانما هو حيث يخل بامر الصلوة ويشغلهم عنها فاما ان كان الاجتماع لغيرها من استماع خطبة او وعظ فلا ضير فيه كما تثبته الروايات واثبات الروايات اياه مبنی علی ان جلوسهم للوعظ انما كان حلقا لا صفوفا وذلک لما فيه من التوجه التام والاقبال البالغ الی الواعظ فيكون ابلغ فی العظة مع ان فيه تقربا اليه وفی الاصطفاف يقتضی تقرب بعض دون بعض وقد وقع التصريح ايضا فی الرواية الثالثة فكان كالقرينة فی جلوسهم لاستماع الخطبة فی الروايتين المتقدمتين اه قلت وقد ورد النهی عن التحلق فی عدة روايات منها ما رواه مسلم عن جابر ابن سمرة قال دخل رسول الله صلی الله عليه وسلم المسجد وهم حلق فقال مالی اراكم عزين الحديث فلا معارضة لانه انما كره تحلقهم علی ما لا فائدة فيه ولا منفعة بخلاف تحلقهم حوله كما افاده الشيخ الی آخر ما فی هامش اللامع.

صـ۶۸/۱۸ **باب الاستلقاء فی المسجد** الخ فی تراجم شيخ المشائخ ثبت فی الباب جواز الامرين الاستلقاء ووضع الرجل علی الرجل الذی نهی عنه فی حديث آخر فاما ان يقال ان هذا ناسخ للنهی او يقال ان النهی محمول علی ما اذا كان الازار ضيقا يخاف فيه انكشاف العورة اه وكتب الشيخ فی اللامع قصد بذلک ان ما ورد من النهی عن الاستلقاء فی المسجد فانما هو معلول بكشف استر فاذا امن منه فلا ضير فيه اه قلت والاوجه عندی ان الامام البخاری اشار بقوله ومد الرجل فی الترجمة كما فی نسخة الی ما اختاره الشيخ فی البذل ان وضع الرجل علی الرجل وهو مستلق علی نوعين اما ان يكون الرجلان ممدودتين ومبسوطتين علی الارض فيضع احداهما علی الاخری ففی هذه الصورة مامون عن التكشف واما ان يكون احدی الرجلين مقبوضة ويضع الرجل الاخری علی ركبة الرجل المقبوضة فعلی هذا اذا كان لابسا الازار يحتمل ان تنكشف عورته فالنهی محمول علی هذه الهيئة واما اذا كان عليه سراويل فلا يحتمل كشف العورة فيجوز اه فالحاصل ان الشراح ذهبوا فی ذلک الی اقوال خمسة الاول انه منسوخ والثانی ان النهی اذا خشی كشف العورة والجواز عند الامن منه وهو مختار الحافظ والثالث ان النهی عند مجتمع الناس والجواز فی الخلوة الرابع النهی عند ضيق الازار والاباحة عند سعتها وهو مختار شيخ المشائخ والخامس مختار شيخنا فی البذل كما تقدم وهو مختار الامام البخاری عند هذا الفقير اه من هامش اللامع مختصراً

صـ۶۸/۲۱ **باب المسجد يكون فی الطريق** الخ كتب الشيخ فی اللامع اراد بذلک اثبات ان المسجد حق العامة كالطريق فلكل منهم ان يجعل بعضه مسجداً اذا لم يضر العامة الا انه يمكن لكل واحد منهم ايضا ان يمنعه عن ذلک وان لم يكن له ضرر فيه والحاصل ان الطريق بعد ما لم يكن ضيقا فلكل من العامة احداث شیء فيه ما لم يضر بالعامة سواء كان ما يحدثه لنفسه خاصة او للناس عامة وايضا فكما ان لكل منهم حق الاحداث فكذلک لكل منهم منعه عنه لاشتراک الكل فيه اه قال الحافظ وبناء المسجد فی ملک المرء جائز بالاجماع وفی غير ملكه ممتنع بالاجماع وفی المباحات حيث لا يضر باحد جائز خلافا لبعضهم كربيعة ونقله عبدالرزاق عن علی وابن عمر فاراد البخاری الرد عليه اه من هامش اللامع

صـ۶۹ **باب الصلوة فی مسجد السوق** كتب الشيخ فی اللامع ای المواضع المهيآت للصلوة التی ليس لها حكم المساجد وهی ما جعله الواقف لله تعالی خاصة وثبت له حكم المسجد بشرائطه المعروفة فی الفقه والقرينة علی ان المراد بالمسجد هذا لا الاصطلاحی قوله علی صلوته فی سوقه اذ لو كان المراد فيه هو المسجد الاصطلاحی لما انتقص اجره من صلوة المسجد اه واليه يظهر ميل شيخ المشائخ فی التراجم وفی هامش اللامع اختلف الشراح فی غرض المصنف بالترجمة وحاصل ما افادوا فی ذلک عدة اقوال الاول مختار الشيخ فی اللامع من ان المراد بالمسجد فی الترجمة غير الاصطلاحی وهو الذی اختاره الكرمانی والثانی الرد علی الحنفية حيث قالوا بامتناع المساجد فی الدار المحجوبة عن الناس وتعقب عليه الحافظ بان الذی فی كتب الحنفية الكراهة لا التحريم والثالث مختار ابن بطال ان المراد بالمسجد فی الترجمة المسجد الاصطلاحی وردی ان الاسواق شر البقاع فخشی البخاری ان يتوهم انه لا تجوز الصلوة فی الاسواق فاستدل بحديث الباب انه اذا جازت الصلوة فی الاسواق فرادی كان اولی ان يتخذ فيه مسجد للجماعة الرابع مختار الحافظ من ان حديث الاسواق شر البقاع الذی اخرجه البزار فی مسنده لا يصح اسناده ولو صح لم يمنع وضع المسجد فی السوق لان... بقعة المسجد تكون بقعة خير اه ملخصا قوله وصلی ابن عون فی مسجد قال القسطلانی لا ذكر فيه للسوق والله اعلم بوجه المناسبة وكذا انكرها العينی وقال الحافظ اشارة الی ان لا يتوهم احد ان احتجار السوق يمنع المسجد فيه فاثبت الجواز محتجراً وعلی ما فی اللامع من غرض الترجمة فالتطابق ظاهر وفی تراجم شيخ المشائخ ان المناسبة باعتبار انه يدل علی ان ابن عون صلی فی مسجد وراء المسجد وما اورد عليه انه صلی ابن عون فی مبيته ليس بشیء لان صلوته كان من حيث كونه مسجداً ولهذا القدر من المناسبة اورد المؤلف تعليقات الابواب بل بادنی من ذلک اه

صـ۶۹/۸ **باب تشبيک الاصابع** الخ كتب الشيخ فی اللامع يعنی بذلک ان النهی عنه ليس بتحريم بل ادب ومعلل بما فيه من الاعراض والاشتغال عن التوجه الی الصلوة التی خرج من بيته لاجلها مع انه فی صلوة منذ خرج منه فلا يشبک واما فی غير هذا فلا ضير اه قال الكرمانی لعل مراد البخاری جواز التشبيک مطلقا لانه اذا جاز فعله فی المسجد ففی غيره اولی اه وبه جزم الحافظ واليه ميل شيخ المشائخ فی التراجم وقال قال ابن بطال وجه ادخال هذه الترجمة معارضة ما ورد فی النهی عن التشبيک فی المسجد وقد ورد فيه مراسيل مسندة من طرق غير ثابتة وقال ابن المنير التحقيق انه ليس بين هذه الاحاديث تعارض اذ المنهی عنه فعله علی وجه العبث والذی فی الحديث انما هو لمقصود التمثيل وجمع الاسماعيلی بان النهی مقيد بما اذا كان فی الصلوة او قاصداً لها واحاديث الباب الدالة علی الجواز خالية عن ذلک وقال العينی اختلف العلماء فی تشبيک الاصابع فی المسجد وفی الصلوة وكرهه ابراهيم ذلک فی الصلوة وهو قول مالک ورخص فی ذلک ابن عمر وابنه سالم فكانا يشبكان فی الصلوة وفی الدر المختار فی مكروهات الصلوة فرقعة الاصابع وتشبيكها ولو منتظراً لصلوة ولا يكره خارجها لحاجة قال ابن عابدين ينبغی ان تكون الكراهة تحريمية وفی حاشيتی علی البذل ان ذلک علی مراتب الاول فی الصلوة وهو اشد كراهة لانه ينافی الصلوة والثانی لمنتظر الصلوة وهو اخف من الاولی لكن يكره لحديث الباب (يعنی حديث كعب بن عجرة مرفوعاً عند ابی داؤد اذا صلی احدكم فلا يشبكن بين اصابعه الحديث)

الثالث فی المسجد بعد الصلوة وہو مباح لحدیث ذی الیدین والرابع فی غیر المسجد وہو اولی بالاباحة وما ورد من مطلق المنع عنہ فی المساجد محمول علی ما قبل الصلوة اھ من ہامش اللامع وفی المغنی یکرہ التشبیک فی الصلوة

ص٦٩/٢٦ **باب المساجد التی علی طرق المدینة** کتب الشیخ فی اللامع قصد بذلک ان یبین مواضع نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ذہابہ الی مکة وایابہ عنہا لیتبرک بالصلوة والدعاء فیہا ومناسبتہ بابواب المساجد ظاہرة اھ والشراح سکتوا عن غرض الترجمة والاوجہ عندی انہ اثبت جواز الاستبراک بمشاہد الانبیاء والصالحین استدلالاً بفعل ابن عمر وتحریہ ودفعا لما یتوہم من قول عمر رض کما حکی العینی انہ رضی اللہ تعالی عنہ کان فی سفر فصلی الغداة ثم اتی علی مکان فجعل الناس یاتونہ ویقولون صلی فیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال عمر انما ہلک اہل الکتاب لانہم تتبعوا آثار انبیاءہم واتخذوہا کنائس وبیعا لمن عرضت لہ الصلوة فلیصل والا فلیمض اھ ووجہ الجمع بین قول عمر وفعل ابنہ بان عمر رضی اللہ تعالی عنہ خشی ان یلتزموہ ویجعلوہ واجباً وکلا الامرین مامون من ابنہ ودلیل جواز الاستبراک حدیث عتبان رض وسوالہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یصلی فی بیتہ لیتخذہ مصلی واجابة النبی صلی اللہ علیہ وسلم لذلک فہو حجة للتبرک بآثار الصالحین وغیر ذلک من الآثار والروایات بسطت فی ہامش اللامع قولہ والمواضع الخ قال القسطلانی ای ولم تجعل مساجد اھ وذکرہ العینی نسخة ولیس فی نسخة وبسط الشیخ الکلام علی ہذہ المواضع فی اللامع فارجع الیہ لو شئت

ص٧١/٩ **باب سترة الامام الخ** فی تراجم شیخ المشائخ لما فرغ من احکام المسجد شرع فی احکام السترة وغرض المؤلف من عقد ہذا الباب ان سترة الامام کافٍ للقوم فمع سترة الامام لو مرّ المار بین یدی القوم لا یأثم بذلک ولا اشارة الی ما قالہ الشافعی فی معنی قول ابن عباس یصلی بالناس بمنی الی غیر جدار ای الی غیر سترة لیس علی ما ینبغی بل معناہ الی غیر جدار یکون ہو سترة وان کانت العنزة سترة لہ لانہ ثبت من تتبع احوالہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوتہ فی الصحراء انہ ما صلی الا والعنزة تکون بین یدیہ ولذلک استشکل استدلال ابن عباس بذلک لان عدم انکار احد لہ یجوز لکون صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی سترة وسترة القوم سترة الامام بل الظاہر ہو ہذا فافہم ویمکن توجیہ قول الشافعی الی غیر سترة ای الی غیر سترة جدار دون مطلق السترة فلا مخالفة بین قولہ وقول الآخرین اھ ومسئلة الباب خلافیة ففی ہامش علی البذل اجمعوا علی ان الماموم لا یحتاج الی سترة بعد سترة الامام واختلفوا فی ان الامام سترة لمن خلفہ او سترتہ سترة لمن خلفہ قولان للمالکیة کما قال الدردیر ومختار الحنفیة الثانی کما فی البحر الرائق ونص علیہ احمد وبہ قال الشافعی کما فی المغنی وثمرة الخلاف تظہر فی المرور امام الصف الاول فعلی الاول یحرم لانہ مرور بینہ وبین سترتہ وعلی الثانی یجوز لان الامام حائل بینہ وبین سترتہ کذا قال الدردیر اھ وفی الفتاوی الرشیدیة یستثنی منہ الصلوة فی المقابر فان فیہا لا بد من السترة لکل واحد من الامام والماموم اھ معربا قولہ بمنی الی غیر جدار[1]

[1] ای الی غیر سترة او الی سترة غیر جدار قولان کما سبق فی کلام شیخ المشائخ وبوب البیہقی علیہ الصلوة الی غیر السترة خلافا لما اثبتہ المؤلف قال الحافظ وقد وقع عند مسلم بعرفة قال النووی یحمل ذلک علی انہما قضیتان وتعقب بان الاصل عدم التعدد ولاسیما مع اتحاد المخرج فالحق انہ شاذ اھ ولا یخفی علیک ان الترجمة لفظ حدیث للطبرانی کما تقدم فی الاصول

ص٧١/١ **باب قدر کم ینبغی الخ** وفی تراجم شیخ المشائخ غرضہ من اثبات ذلک ان لا یتجاوز المصلی عن ہذا القدر لئلا یفضی الی تضییق الطریق علی الناس والموضع الذی یکون من القدم الی موضع الجبہة وثبت انہ کان بین موضع قیامہ صلی اللہ علیہ وسلم وبین الجدار ثلاثة اذرع فاذا کان کذلک فتقریبا یبقی بین مصلاہ اے موضع سجودہ وبین الجدار ممر الشاة اھ وکتب الشیخ فی اللامع الظاہر ان المصلی علی زنة الفاعل والمراد بالمسافة الواقعة بینہما ہی المسافة بین موضع سجودہ والجدار ولا مانع عن حملہ علی المفعول درایة ولعل الروایة لا تساعد علیہ والمراد بالمصلی جملة ما یکون من مقام المصلی الی موضع سجودہ فالمقصود علی الوجہین جمیعا بیان ما بین الجدار وموضع الجبہة من الارض والمراد بقولہ ممر الشاة ای یمکن لہا المرور علی عسرة ودقة وفی الروایة الآتیة لا تکاد تمر بسہولة وسعة او المراد انہ کان بحیث یمکن فیہ مرور الہزیلة والصغیرة ولا یمکن ممر الکبیرة والسمینة فالنفی راجع الی غیر ما رجع الیہ الاثبات وان بنی الامر علی انہ تخمین من الکل حسب ظنہ او انہ تقریب فقط فالامر اسہل من ان یجاب اھ قال الحافظ لفظ المصلی بکسر اللام ویحتمل الفتح وتعقب علیہ العینی بقولہ ہذا احتمال اخذہ من کلام الکرمانی ثم رد علیہ واقتصر القسطلانی علی کسر اللام وہذا کلہ فی الترجمة واما فی الحدیث فبالفتح لا غیر والاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار فی الترجمة حیث بوب المصلی بکسر اللام الی اختلاف بین العلماء فی ان ہذا المقدار بین السترة وبین موضع السجود او بینہا وبین موضع القیام وبالاول قالت الجمہور وبالثانی قال بعض المالکیة ولذا قال ینبغی ان یکون الشبر بینہ وبین السترة وہو قائم فاذا رکع تاخر بثلاثة اذرع قال والتاخر وان کان عمداً لکنہ لمصلحة الجمع بین الحدیثین لکن قال السندی ہذا بعید والاوجہ ان یحمل المصلی علی موضع السجود وما فی بعض الروایات من لفظ موضع القیام تصرف من الرواة اھ قلت ومسئلة حریم المصلی مختلفة ففی الاوجز اختلفوا فی قدر کم ینبغی ان یکون بین المصلی والسترة ومحصولہ ان مالکا لم یجد فی ذلک حدا الا ان ذلک بقدر ما یرکع فیہ ویسجد ویتمکن من دفع من یمر بین یدیہ وقدرہ فی فروع الائمة الثلثة بقدر ثلاثة اذرع اھ من ہامش اللامع۔

ص٧١/٢٠ **باب الصلوة الی الحربة** کتب الشیخ فی اللامع لما کان النہی عن السجدة الی ما یلزم فیہ تشبہ بعبدة الاصنام یقتضی ان لا تجوز الصلوة الی الحربة والعنزة وغیرہا من السلاح لتعظیم بعض الفرق ایاہا رد ذلک بان المؤثر فی النہی عنہ ما اتفقت علیہ طائفة ممن یعتد بہا واشتہر امر عظمتہ ولا یبالی بفعل من لا یبالی بہ من الجہلة وارد لذلک عدة ابواب دفعا للفرق بین افرادہا وکبیرہا وصغیرہا فعلی ہذا لو صلی الی البقرة لا تکون کراہتہ مثل کراہة المصلی الی النار لاشتہار عبادتہا فوق اشتہار عبادة البقر وتعظیم النار فی قلوب اہلہا فوق عظمة البقرة اھ

وفی ہامشہ ہذا اقصی ما یوجہ بہ ترجمة المصنف بحیث یناسب شانہ والا فالشراح قاطبة سکتوا عن غرضہ ثم بسط فی شرح کلام الشیخ وتائیدہ وفیہ ولا یبعد عندی ان الامام البخاری اشار بذلک الی مقدار السترة طولا وترجم بالحربة والعنزة اشارة الی انہ لا تحدید فی ذلک قصراً وطولاً فلو ترجم باحدہما لاوہم تحدیدہ بذلک المقدار الی آخر ما بسط ثم لا یخفی علیک ان ہذہ الترجمة سیاتی فی کتاب العید بلفظ باب الصلوة الی الحربة یوم العید ولا یشکل التکرار کما سیاتی ہناک فان الغرض مختلف

ص٧١/٢٢ **باب الصلوة الی العنزة** تقدم ما یتعلق بہذا الباب من الغرض فی الباب السابق وقال الحافظ واعترض علیہ بان فیہا تکراراً فان العنزة ہی الحربة لکن قد قیل انما یقال لہا عنزة اذا کانت قصیرة ففی ذلک جہة مغایرة اھ قال القسطلانی العنزة بفتح العین المہملة والنون والزای وہی اقصر من الحربة او الحربة الرمح العریض النصل والعنزة مثل نصف الرمح اھ وفی ہامش الہندیة عن الخیر الجاری مطابقة الحدیث الثانی للترجمة باعتبار ان الترجمة شارحة للحدیث والا فالصلوة غیر مذکورة اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ ومعنا عکازة او عصا او عنزة لم یذکر تمام الحدیث وہو انہ کان یرکزہا اذا صلی وبہ تثبت المطابقة اھ قلت وہہنا اشکال آخر وہو ان الراوی شک فی العنزة والجواب ان من عادة المصنف الاستدلال بکل المحتمل وہو السادس العشر من اصول التراجم

ص٧١/١ **باب السترة بمکة** کتب الشیخ فی اللامع لعل المراد بہ ان السترة لما کانت غیر مامور بہا لمن صلی فی المطاف والمسجد الحرام کان لمتوہم ان یتوہم ان السترة غیر مامورة بہا فی الحرم مطلقا دفع ذلک الوہم لانہا مندوبة فی الحل والحرم وبمکة وغیرہا غیر ان سقوط تاکدہا فی المسجد الحرام مبنی علی ضرورة الحرج اھ وبسط الکلام علیہ فی ہامشہ وفیہ قال الحافظ قال ابن المنیر انما خص البخاری مکة بالذکر دفعا لتوہم ان السترة قبلة ولا ینبغی ان یکون لمکة قبلة الا الکعبة فلا یحتاج فیہا الی سترة قال الحافظ والذی اظن انہ اراد ان ینکت علی ما ترجم بہ عبد الرزاق فی مصنفہ باب لا یقطع الصلوة بمکة شیٔ واخرج فیہ حدیث کثیر بن کثیر عن ابیہ عن جدہ قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی المسجد الحرام لیس بینہ وبینہم سترة اخرجہ اصحاب السنن ورجالہ موثوقون الا انہ معلول فاراد البخاری التنبیہ علی ضعف ہذا الحدیث وان لا فرق بین مکة وغیرہا ہذا ہو المعروف عند الشافعیة وعن بعض الحنابلة جواز ذلک فی جمیع مکة اھ قلت ہو المرجح عندہم بل جمیع الحرم کذلک کما فی المغنی اھ مختصراً وترجم علیہ ابن تیمیة فی المنتقی باب دفع المار وما علیہ من الاثم والرخصة فی ذلک للطائفین بالبیت وذکرہ الشامی عن بعض الحنفیة کما بسط فی ہامش اللامع

ص٧٢/٤ **باب الصلوة الی الاسطوانة** کتب الشیخ فی اللامع لما کان النہی عن الصلوة بین السواری یوہم ان ذلک لعلة فی نفس الاسطوانة اورد بالدفع ذلک باثبات جواز الصلوة الیہا انہ لیس لنفسہا دخل فی النہی بل النہی عنہ مبنی علی ان فیہ انقطاعاً بین الصفوف او اضراراً بالمارة حتی انہ یجوز الصلوة بینہا اذا لم یکن شیٔ من ہذین فاثبت الجواز بالباب الآتی اھ قال ابن بطال لما تقدم انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الی الحربة کانت الصلوة الی الاسطوانة اولی لانہا اشد سترة وحکی الحافظ عن الرافعی انہ اشار بذلک الی ان الاولی للمنفرد ان یصلی الی الساریة اھ ولا یبعد عندی انہ اشار بالترجمة الی استحباب السترة فی المساجد والبیوت ایضا خلافا لما یتوہم من کلام عامة الفقہاء تخصیص ذلک بالصحراء کما بسط فی ہامش اللامع۔

ص٧٢/٩ **باب الصلوة بین السواری الخ** تقدم بعض ما یتعلق بہذا الباب من کلام الشیخ فی الباب السابق ولا یبعد عندی فی غرض الترجمة ان اثر ابن عمر المتقدم لما کان یوہم عدم جواز الصلوة بین الاسطوانتین حتی ادناہ الی ساریة دفعہ بذلک وقیدہ بغیر جماعة اشارة الی الاختلاف فی ذلک اختلف العلماء فی ہذہ المسئلة وعلة النہی بعد اتفاقہم انہ جائز عند الضیق ففی ہامش علی البذل قال صاحب المنہل کراہیة مطلقا للمنفرد والجماعة عند المالکیة وعن احمد کراہة للمامومین لا لغیرہم وعن الکوفیین الاباحة مطلقاً وعن الشافعی کراہتہ للمنفرد دون الجماعة اھ واما وجوہ النہی فقال ابن العربی وذلک اما لانقطاع الصفوف او لانہ موضع صلوة الجن المؤمنین او لانہ موضع جمع النعال اھ او لانہ محل الشیاطین کما قال الدردیر او الاضرار بالمارة کما تقدم فی کلام الشیخ او عدم استواء سواری مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما فی الکوکب اھ من ہامش اللامع

ص٧٢/١٤ **باب (بغیر ترجمة)** فی تراجم شیخ المشائخ ہذا الباب لا ترجمة لہ فہو کفصل الباب الاول من انہ شرع لمقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لانہ یفہم منہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی بین العمودین وکان بینہ وبین الجدار الذی قبل وجہہ قریبا من ثلاثة اذرع اھ قلت ہو الاصل العشرون من اصول التراجم وقال الحافظ کذا للاکثر بلا ترجمة وفصلہ عما قبلہ لانہ لیس فیہ ذکر السواری بل بیان المسافة بینہ وبین الجدار اھ وہو مختار العینی وقال الکرمانی فصل ہذا الحدیث لانہ لا یدل صریحاً علی الصلوة بین الساریتین لکن المراد منہ ذلک لما علم من سائر الاحادیث او لان الموضع المذکور من کونہ مقابلا للباب قریباً من الجدار یستلزم کونہا بین الاسطوانتین اھ ولا یبعد عندی انہ فصل للتنبیہ علی مسئلة جواز الصلوة فی کل البیت بقولہ ولیس علی احدنا بأس الخ وایضا فیہ الاستبراک ورقم علی الباب فی تراجم شیخ الہند قدس سرہ رمز (ت) نقطة واحدة وہو اشارة الی ان المصنف ترک الترجمة لقصد التمرین وتشحیذ الاذہان۔

ص٧٢/٢ **باب الصلوة الی الراحلة الخ** قال الحافظ المذکور فی الحدیث الراحلة والرحل فکانہ الحق البعیر بالراحلة بالمعنی الجامع بینہما ویحتمل ان یکون اشارة الی ما ورد فی بعض طرقہ عند ابی داؤد کان یصلی الی بعیرہ والحق الشجر بالرحل بطریق الاولویة ویحتمل ان یکون اشارة الی حدیث علی رواہ النسائی قال رأیتنا یوم بدر وما فینا انسان الا نائم الا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانہ کان یصلی الی شجرة یدعو حتی اصبح اھ قلت اشار الامام البخاری بذلک الی خلافیة شہیرة بسطت فی الاوجز وفیہ وعلم مما سبق ان الصلوة الی البعیر والدابة لا یستحب عند

الشافعية والمالكية ولاباس به عند الحنابلة والحنفية اهـ قوله اذا هبت الركاب الشراح كلهم على ان معناه هاجت وكتب الشيخ فى اللامع قوله اذا هبت الخ اى ذهبت الى المرعى ولا ينطبق ما ذكره فى الحاشية بين السطور ان المراد اذا هاجت وتحركت لانه اذا كان امرهم كذلك لم تستقم الصلوة فيه ولا يفيد وضع الرحل امامه فى دفع التشويش الناشى بهيجانها اهـ

باب الصلوة الى السرير قال الحافظ اورد عليه الاسماعيلى بان الحديث دال على الصلوة على السرير لا الى السرير ثم اشار الى ان رواية مسروق عن عائشة دالة على المراد لان لفظه كان يصلى والسرير بينه وبين القبلة كما سياتى فكان ينبغى له ذكرها فى هذا الباب اجاب الكرمانى عن اصل الاعتراض بان حروف الجر تتناوب فمعنى قوله فى الترجمة الى السرير اى على السرير او ادعى قبل ذلك انه وقع فى بعض الروايات على السرير قال الحافظ ولا حاجة الى الحمل المذكور فان قولها فيتوسط السرير يشمل ما اذا كان فوقه او اسفل منه وقد بان من رواية مسروق عنها ان المراد الثانى اهـ وتعقبه العينى واختار مختار الكرمانى وبه جزم السندى وبسطه لكنه اورد انه لا تعلق حينئذ بابواب السترة والاوجه عندى ما قال الحافظ لان الترجمة من ابواب السترة فلو صارت الترجمة الصلوة على السرير كما قالاه لم تبق من ابواب السترة اهـ من هامش اللامع

باب ليرد المصلى الخ فيه ثلاثة مذاهب رخصة عندنا الحنفية فتركه اولى ومندوب عند الجمهور حتى حكى ابن رسلان الاجماع عليه وواجب عند الظاهرية فلعل المصنف اراد الرد على الاول وذكر لفظ الحديث بلفظ الامر لاحتماله القولين الآخرين والظاهر ان ميلانه الى الوجوب وقال القسطلانى فى قوله باب يرد المصلى اى ندبا اهـ

باب اثم المار الخ سكت الشراح عن غرض الترجمة ولا يبعد عندى ان المصنف اراد شرح لفظ الحديث بان المراد ماذا عليه اى من الاثم والاوجه منه انه اراد ترجيح احد القولين من ان الامر بالدفع لمصلحة المصلى او لمصلحة المار قال الحافظ قال ابن بطال هل المقاتلة لخلل يقع فى صلوة المصلى من المرور او لدفع الاثم عن المار الظاهر الثانى اهـ وقال غيره بل الاول اظهر لان اقبال المصلى على صلوته اولى له من الاشتغال بدفع الاثم عن غيره وقد روى ابن ابى شيبة عن ابن مسعود رضـ ان المرور بين يدى المصلى يقطع نصف صلوته وروى ابو نعيم عن عمر رضـ لو يعلم المصلى ما ينقص من صلوته بالمرور بين يديه ما صلى الا الى شئ يستره من الناس فهذان الاثران مقتضاهما ان الدفع لخلل يتعلق بصلوة المصلى ولا يختص بالمار اهـ

باب استقبال الرجل الرجل الخ قال الحافظ اى هل يكره اولا او يفرق بين ما اذا الهاه اولا والى هذا التفصيل جنح المصنف وجمع بين ما ظاهره الاختلاف من الاثرين الذين ذكرهما عن عثمان وزيد بن ثابت ولم اره عن عثمان الى الآن وانما رأيته فى مصنف عبد الرزاق وغيره من طريق هلال عن عمر رضـ انه زجر عن ذلك وفيه عن عثمان ما يدل على عدم كراهية ذلك فليتامل لاحتمال ان يكون فيما وقع فى الاصل تصحيف اهـ وتعقبه العينى اذ قال لا يلزم من عدم رؤيته ان لا يكون منقولا عنه فليس ببعيد زعم التصحيف بالاحتمال الناشى عن غير دليل اهـ وقال ايضا المخصه فى الحديث استقبال الرجل المرأة فقيل هما سواء وقيل لما لم يرها بأسا فالرجل بالاولى ثم قال اكثر العلماء على كراهة الاستقبال بالوجه اهـ وفى المغنى يكره ان يصلى مستقبلا وجه انسان لان عمر رضى الله تعالى عنه ادب على ذلك اهـ

باب الصلوة خلف النائم كتب الشيخ فى اللامع اراد بالخلف معنى اعم من معناه المشهور كما يعلم من الرواية المورودة فى هذا الباب اهـ وفى هامشه قال الحافظ كانه اشار الى تضعيف ما ورد فى ابى داؤد من النهى عن الصلوة الى النائم وكره مالك الصلوة الى النائم وظاهر تصرف المصنف عدم الكراهية حيث يحصل الامن من الالهاء اهـ ولا يكره عند الحنفية كما نقله ابن عابدين عن شرح المنية وعن احمد ثلاث روايات كما فى المغنى الكراهة مطلقا وعدم الكراهة مطلقا والكراهة فى الفريضة خاصة دون التطوع ثم يشكل عندى ان الامام البخارى استدل بالحديث ههنا على الصلوة خلف النائم وظاهره انها كانت مستدبرة حتى يتم الاستدلال على الخلف وقد استدل به فى الباب السابق وظاهره انها كانت مستقبلة حتى يتم الاستقبال ويزيد الاشكال ما يظهر من كلام الحافظ اتحاد الروايتين والاوجه عندى انهما قصتان مختلفتان فان ظاهر سياق الاول انها كانت تيقظى كما يشير اليه قولها وانا مضطجعة على السرير فتكون لى الحاجة والظاهر ان اعتراء الحاجات يكون فى اليقظة ونص الرواية الثانية انها كانت راقدة والنوم المندوب يكون متوجها الى القبلة فلابد ان تكون مستدبرة عنه صلى الله عليه وسلم وهذا هو الاوجه عندى فى مطابقة الروايتين بالترجمتين كما اشار اليه الحافظ عندى بقوله قد يفرق مفرق بين كونها نائمة او يقظى واما على اتحاد الروايتين فيمكن ان يجاب بان من دأب المصنف المعروف الاستدلال بكل المحتمل كما تقدم فى الاصول او يقال ان الاستدلال فى الماضى بقولها اكره ان استقبله وههنا بفعلها من الرقود امامه صلى الله عليه وسلم الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

باب التطوع خلف المرأة كتب الشيخ فى اللامع لعل المراد بذلك ان ما اشتهر من نقض الصلوة بمحاذاة المرأة فانما هو حيث اشتركا تحريمة واداء فاما اذا كان الرجل يصلى صلوته لنفسه فلا باس بوقوعه فى جنب المرأة او خلفها ويمكن ان يكون غرضه اثبات ما ذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى من ان صلوة الرجل لا تفسد بوقوعه فى جنب المرأة او خلفها حيث لم تفسد صلوته صلى الله عليه وسلم وايا ما كان فاستدلاله مبنى على ان يكون الحكم فى كونها مصلية عينه عند عدمه وهو فى حيز الخفاء اهـ مختصرا وفى هامشه وحاصل ما افاده الشيخ ان فى الترجمة احتمالين الاول جواز كون المرأة امام المصلى بغير اشتراكهما فى الصلوة والثانى انه اراد مسئلة المحاذاة المعروفة المختلفة واشار اليها بقوله ويمكن اى يكون الخ والاوجه عندى الاول لاتصاله بباب الصلوة خلف النائم ولكونه داخلا فى

ابواب السترة ولعله ترجم بذلك لما فيه شئ من الاختلاف قال الموفق ويكره ان يصلى وامامه امرأة تصلى لقوله صلى الله عليه وسلم اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى واما فى غير الصلوة فلا يكره لخبر عائشة وان كانت عن يمينه او يساره لم يكره وان كانت فى صلوة اهـ ويمكن ايضا ان الامام البخارى ترجم بذلك دفعا لما يتوهم من روايات القطع بمرورها ان استقرارها امام المصلى اولى بالقطع فبهذه الوجوه ترجم الامام بذلك عندى واما مسئلة المحاذاة فلا تعرض لها فى الترجمة ولا فى ما اورده من حديث الباب ومحلها ما سياتى من باب المرأة وحدها تكون صفا

باب من قال لا يقطع الصلوة شئ لا يخفى عليك انه قد سقط فى بعض النسخ الهندية من سهو الكاتب لفظ قال ففيه باب من لا يقطع الخ وهو موجود فى نسخ الشروح فى تراجم شيخ المشائخ غرض المؤلف من عقد هذه الابواب الى آخر الكتاب الاشارة الى ان المرأة غير قاطعة للصلوة اهـ ويشكل ان ظاهر حديث عائشة شبهتمونا بالحمر والكلاب وهما يقطعان فكيف الترجمة اللهم الا ان يقال ان الوارد فى احاديث القطع العلة بانه شيطان وهذا يعم المرأة وغيرها فلما ثبت عدم القطع فى احدها ثبت فى الآخرين ولذا استدل به الزهرى فى الحديث الثانى ولذا عقبه البخارى وقال القسطلانى بعد حديث عائشة واذا كانت المرأة لا تقطع الصلوة مع ان النفوس جبلت على الاشتغال بها فغيرها من الكلب والحمار وغيرهما كذلك بل اولى اهـ وبسط فى الفيض فى معنى القطع الوارد فى الاحاديث وانكر نسخها وتاويلها حيث قال لا اأول فى احاديث القطع واحملها على ظاهرها الى آخر ما قال وحاصله ان المراد بالقطع قطع وصلة المناجاة بين العبد والرب تبارك وتعالى كما يتناجى اثنان فيحول الثالث بينهما فهو قاطع لمناجاتهما

باب اذا حمل جارية صغيرة الخ كتب الشيخ فى اللامع اراد بذلك الرد على من زعم بانتقاض الطهارة بمس المرأة ولو صغيرة ولا يلزم بذلك تسليم الانتقاض بمس الكبيرة اهـ وفى هامشه ما افاده الشيخ محتمل لكن فيه انه يكون اذا محله ابواب نواقض الوضوء من كتاب الطهارة وقال ابن بطال اراد البخارى ان حملها اذا كانت لا يضر فمرورها بين يديه لا يضر لان حملها اشد من مرورها كذا فى الفتح وهو الاوجه عندى لان المصنف بصدد ان لا يقطع الصلوة شئ لا سيما المرأة ولذا ذكر عدة ابواب مختلفة كلها يؤيد عدم القطع وفى الفيض فيه مسئلتان الاولى مسئلة حمل الصبى والثانية مسئلة ثياب الصبى ثم بسطهما قال القسطلانى فعله صلى الله عليه وسلم لبيان الجواز وهو جائز لنا وشرع مستمر الى يوم الدين وهذا مذهبنا ومذهب ابى حنيفة واحمد وادعى المالكية نسخه بتحريم العمل فى الصلوة الى آخر ما بسطه ويقابله ما قال ابن عبد البر لا اعلم خلافا ان مثل هذا مكروه فيكون اما فى النافلة او ما منسوخا الى آخر ما بسط فى الاوجز وفيه ايضا عن الدر المختار يكره حمل الطفل وما ورد نسخ بحديث ان فى الصلوة لشغلا وبسطه ابن عابدين وما ورد فى الحديث من نسبة الرفع والوضع اليه صلى الله عليه وسلم مجاز وذلك لان الصبية قد الفته صلى الله عليه وسلم وانست بقربه فاذا سجد جاءت وتعلقت باطرافه الى آخر ما بسط فى هامش اللامع.

باب اذا صلى الى فراش الخ قال الحافظ اى هل يكره ام لا وحديث الباب يدل على ان لا كراهة اهـ قال العينى تحت الحديث الاول مطابقة الحديث بالترجمة ظاهرة عند التامل ولكن اعترض فيه انه كيف دل على الترجمة التى هى كون المصلى منتهيا الى الفراش لانه قال اذا صلى الى فراش وكلمة الى لانتهاء الغاية واجيب بان الترجمة ليست معقودة للاعتراض فان المتعلق بالاعتراض قد تقدم والذى قصده البخارى بيان صحة الصلوة ولو كانت الحائض بجنب المصلى ولو اصابتها ثيابه لا كون الحائض بين المصلى وبين القبلة اهـ وتعبيره بقوله الى اعم من ان تكون بينه وبين القبلة فان الانتهاء يصدق على ما اذا كانت امامه او عن يمينه او عن شماله اهـ بزيادة من الفتح وقال السندى كان المصنف حمله على ان الفراش كان فى حذاء المصلى امامه لا فى جانبه لكن الحديث الثانى وهو وانا الى جنبه لا يوافق الترجمة والله تعالى اعلم اهـ

باب هل يغمز الرجل امرأته الخ قال الحافظ فى الترجمة التى قبلها بيان صحة الصلوة ولو اصابت المرأة بعض ثياب المصلى وفى هذه الترجمة بيان صحتها ولو اصابها ببعض جسده اهـ قال العينى يعنى نعم اذا غمزها فلا شئ يترتب عليه من فساد الصلوة اهـ ويشكل عليه زيادة لفظ هل فى الترجمة والحديث نص فى مطابقة الباب ولا يبعد ان يقال انه اشارة الى اشكال وهو ان اللمس ينقض الوضوء عندهم

باب المرأة تطرح عن المصلى الخ قال الحافظ قال ابن بطال هذه الترجمة قريبة من التراجم التى قبلها وذلك ان المرأة اذا تناولت ما على ظهر المصلى فانها تقصد الى اخذه من اى جهة امكنها تناوله فان لم يكن هذا المعنى اشد من مرورها بين يديه فليس بدونه اهـ وفى هامش اللامع وقد تقدم باب اذا القى على ظهر المصلى قذر الخ ولا يتوهم التكرار لان المنظور هناك صحة الصلوة بمصاحبة النجاسة كما يدل عليه سياق التراجم هناك والمقصود ههنا اثبات عدم قطع الصلوة بمرور المرأة فاثبته المصنف بجهات مختلفة ودلائل عديدة اهـ ثم براعة الاختتام عندى فى قوله لقد رأيتهم صرعى يوم بدر ثم سحبوا الى القليب ولم يذكر البراعة ههنا الحافظ قدس سره كما نبهت عليه فى مقدمة اللامع

كتاب مواقيت الصلوة

قال الحافظ المواقيت جمع ميقات وهو مفعال من الوقت وهو القدر المحدد للفعل من الزمان او المكان اهـ ومناسبته بما سبق وكذا الكلام على المناسبات بين ابواب كتاب الصلوة تقدم فى اول كتاب الصلوة

باب مواقيت الصلوة وفضلها اختلفت نسخ البخارى فى ذكر عنوان الكتاب والباب كما يظهر من نسخ الحاشية والاوجه عندى نسخة كتاب مواقيت الصلوة وفضلها. باب مواقيت الصلوة والضمير فى فضلها راجع الى الصلوة فالكتاب مشتمل على بيان مواقيت الصلوة وعلى فضائل الصلوة وعلى هذا فلا يحتاج

الی توجیہات فی بیان المناسبۃ بین الابواب الکتاب ثم قولہ باب مواقیت الصلوۃ بعد ذکر کتاب المواقیت لاتکرار فیہ فان المقصود بالباب عندی بیان مبدأ المواقیت کما ہو دأب المصنف فانہ یشیر فی اوائل اکثر الکتب الی مبدء ہذا الحکم نصا او اشارۃ کما لایخفی علی من امعن النظر فی تراجم البخاری وعلی ہذا یکون باب المواقیت متضمنا لامرین بیان المبدء وبیان الفضل وہذا ہو الاوجہ عندی ویحتمل ان یکون الغرض منہ بیان الفضل فقط فیکون قولہ وفضلہا عطفا تفسیریا وبیان الفضل ظاہر من الحدیث فان جبریل علیہ السلام نزل لتعلیمہا عشر مرات فی یومین وہذا لغایۃ الاہتمام بذلک وقال شیخ المشائخ فی التراجم انما عقبہ بباب مواقیت الصلوۃ لان المراد بکتاب المواقیت کتابہا مطلقا وبابہا المواقیت من حیث انہا شرعت بالوحی ام بالاجتہاد وادرج المصنف فی کتاب مواقیت الصلوۃ ابوابا دالۃ علی فضائل الصلوۃ اھ فاشار شیخ المشائخ الی انہا ذکرت استطرادا وتبعا ثم یشکل علی تقسیم اوقات الصلوۃ عدم التوازن والتناسب فیہا فان الوقت فارغ من الصباح الی الظہر ثم تتوالی الصلوات الی ثلث اللیل ثم لاصلوۃ الی الصباح طول اللیل وتکلموا علی الحکم فی ذلک بوجوہ کثیرۃ ولاریب فی ان حکم اللہ تبارک وتعالی فی احکامہ وتنویعہا کثیرۃ لاتدرکہا القوۃ البشریۃ وانما تکلموا علیہا حسبما بلغت الیہا فراستہم وارتقت الیہا قوتہم الفکریۃ وتکلم علی حکم قسمۃ المواقیت مشائخ عدیدۃ منہم الرازی فی التفسیر الکبیر وشارح المنہاج والشیخ التھانوی قدس سرہ فی المصالح العقلیۃ" والاوجہ عند ذلک المبتلی بالسیئات المعترف بالتقصیرات ان اللہ عزوجل لم یخلقنا الا للعبادۃ فقط کما حصرہ فی قولہ عزاسمہ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون وکان حق ذلک صرف الاوقات کلہا فی العبادات واہمہا الصلوۃ کالملائکۃ فان منہم القائمین والراکعین والساجدین الی یوم القیامۃ لاسیما اذ کان الاجر منہ عزاسمہ یصل الینا فی کل ساعۃ ونفس فی صورۃ النفس والصحۃ والسماعۃ والرؤیۃ وقوۃ البطش والمشی وغیر ذلک من الایادی المتوالیۃ فی کل ساعۃ فقد صدق عزاسمہ وان تعدوا نعمۃ اللہ لاتحصوہا ولامراء فی ان عد منافع نعمۃ واحدۃ ایضا من نعمہ تعالی خارج عن الطاقۃ البشریۃ فکان حق ذلک ان نقوم فی الطاعۃ فی کل ساعۃ من لیل ونہار لکن ارحم الراحمین لما رای عجزنا واحتیاجنا الی المنام والمعاش وغیر ذلک من الحوائج من علینا بتقسیم الملوین فجعل من کل واحد منہما نصفا لحق العبادۃ ونصفا لحوائجنا فان الحوائج تختلف فان بعضہا یختص باللیل وبعضہا یختص بالنہار ولذا لم یوجب فی النصف من کل منہما صلوۃ واوجب فی النصف الاخر من کل منہما صلوات وکان حق ذلک ان یصرف ہذا النصف بتمامہ فی الصلوات ولذا قال اہل الاصول ان العزیمۃ فی کل صلوۃ ان یؤدی فی تمام الوقت فکان ینبغی ان یؤدی کل صلوۃ من اول وقتہ الی آخر وقتہ لکن ارحم الراحمین من علینا مرۃ اخری اذ قبل من جمیع الاوقات عدۃ رکعات تؤدی فی وقت یسیر الا ان الطبائع لما کانت علی احوال مختلفۃ فبعضہا متقاصرۃ متکاسلۃ فی اداء ما یطلب منہم وبعضہا مستعدۃ مجتہدۃ یودون صرف جمیع اوقاتہا فی اداء ما ارضی مالکہم غایۃ سعاداتہم ومنتہی مامولہم فرض اللہ عزاسمہ رکعات عدیدۃ رعایۃ للاولین ومنا علیہم وشرع للاخرین النوافل المخصوصۃ فی اوقاتہم الخاصۃ تکمیلا لما انتقص من اوقاتہ عزاسمہ فشرع بمقابلۃ الظہر الضحی وبمقابلۃ العصر الاشراق کما یومی الیہ حدیث علی فی الشمائل اذ قال اذا کانت الشمس من ہہنا کہیئتہا من ہہنا عند العصر صلی رکعتین واذا کانت الشمس من ہہنا کہیئتہا من ہہنا عند الظہر صلی اربعا الحدیث وبمقابل العشائین التہجد فی اخر اللیل ومن رحمتہ الواسعۃ ان الصحیفۃ اذا کانت فی طرفیہا عبادۃ یکفر بفضلہا مابینہما کما دلت علیہ النصوص الکثیرۃ من الآیات والاحادیث قال عزاسمہ اقم الصلوۃ طرفی النہار وزلفا من اللیل ان الحسنات یذہبن السیئات وفی الدر بروایۃ احمد عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما یذکر عن ربہ تبارک وتعالی اذکرنی بعد العصر وبعد الفجر ساعۃ اکفک فیما بینہما (فضائل ذکر) حتی ورد عن ابن عباس مرفوعا افتحوا علی صبیانکم اول کلمۃ بلا الہ الا اللہ ولقنوہم عند الموت لا الہ الا اللہ فانہ من کان اول کلامہ لا الہ الا اللہ واخر کلامہ لا الہ الا اللہ ثم عاش الف سنۃ لم یسئل عن ذنب واحد وذکر ابن الجوزی ایاہ فی الموضوعات متعقب کما فی رسالتی فضائل الذکر عن اللآلی وغیرہ. قال ابن عابدین فی بیان کراہۃ السمر بعد العشاء والمعنی فیہ ان یکون اختتام الصحیفۃ بالعبادۃ کما جعل ابتداؤہا بہا لیمحی مابینہما من الزلات ولذا کرہ الکلام قبل صلوۃ الفجر وتمامہ فی الامداد اھ ولذلک ندب عندی التعجیل فی الظہر والتاخیر فی العصر لیکونا فی طرفی الوقت الذی ہو حقہ تعالی وایضا منتظر الصلوۃ یکون فی حکم الصلوۃ فلانتظار الصلوۃ الاخری یعد مصلیا فی سائر وقتہ عزاسمہ ولاجل ذلک ندب عندی تعجیل المغرب وتاخیر العشاء ولولا ضعف الضعیف وسقم السقیم لاخرہ الی شطر اللیل لیحیی جمیع وقتہ تعالی ومن ہہنا یظہر معنی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اعتموا بہذہ الصلوۃ فانکم فضلتم بہا علی سائر الامم فان ظاہر کونہا صلوۃ لنا ان نبادر بہا تنویہا بشانہا ونبانی بہا فی اول اوقاتہا اہتماما بہا لکن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل کونہا صلوۃ لنا علۃ لتاخیرہا فہذا لایستقیم الا بالنظر الدقیق علی ما قلنا من ان الاصل فیہا کان اداؤہا فی آخر وقتہا لتقع فی آخر النصف من حقہ عزاسمہ فمقتضی الاہتمام بہا ان تؤدی فی اصل وقتہا وہو آخر الوقت المباح ولہذہ الوجوہ العدیدۃ قلت اولا ان ہذہ الحکمۃ اولی عندی من الاقوال الآخر التی ذکرت فی ذلک لانہ یظہر من ذلک معنی الروایات الاخر ویطابقہ الاصول ویظہر منہ وجہ تعجیل الظہر والمغرب وتاخیر العصر والعشاء وغیر ذلک من المعانی اللطیفۃ التی تظہر عند التامل فی الروایات اھ من ہامش اللامع قولہ ان جبریل علیہ السلام نزل فصلی الخ کتب الشیخ فی اللامع بینہ مالک فی موطاہ بتفصیل الاوقات والصلوات واوردہ ہہنا مختصرا اھ وفی ہامشہ قولہ بینہ مالک ہذہ سبقۃ قلم لیس ذلک فی روایۃ مالک اصلا نعم ذکر التفصیل ابوداؤد اھ فلایرد انہ لیس فی الحدیث الا ذکر الصلوات العدیدۃ لابیان المواقیت وقال العینی مناسبۃ الحدیث بانہ علم منہ ان الصلوۃ لہا اوقات اذ صلاہا خمسا اھ

(٢٥٠) ص٧٤ **باب قول اللہ عزوجل منیبین** الخ کتب الشیخ فی اللامع قصد بذلک ان اللہ تبارک وتعالی ذکر ترک الصلوۃ بلفظ الاشراک حیث قال اقیموا الصلوۃ ولاتکونوا من المشرکین فکان ترکہا اشراکا او فعل المشرکین ودلالۃ الروایۃ علی ہذا المعنی من حیث انہ جعل الصلوۃ جزء الایمان وانتفاء الجزء ہو انتفاء الکل من حیث کونہ کلا والجواب عنہ مامر من انہ جزء للکامل من الایمان لامطلقہ والاشراک فی الآیۃ اتیان افعال المشرکین او ہو شرک دون شرک اھ وبنحو ذلک قال السندی وفی ہامش اللامع فی ہذہ الترجمۃ عدۃ ابحاث الاول فی غرض الترجمۃ والاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار بذلک الی روایات وردت فی کفر تارک الصلوۃ کما فی مسلم وغیرہ بین الرجل وبین الکفر ترک الصلوۃ وغیر ذلک من الروایات وہذا ہو الاصل الحادی والاربعون من اصول التراجم وہو اصل مطرد کثیر الوقوع فی البخاری وقال الحافظ وہذہ الآیۃ مما استدل بہ من یری تکفیر تارک الصلوۃ لما یقتضیہ مفہومہا اھ والثانی مناسبۃ ہذا الباب بالکتاب فان کان الکتاب کتاب مواقیت الصلوۃ وفضلہا کما اخترتہ فالمناسبۃ بالجزء الثانی من الترجمۃ واضحۃ وان کان الکتاب کتاب المواقیت فقط فتوجیہ المناسبۃ ان الوارد فی الباب واقیموا الصلوۃ وقال قتادۃ اقامۃ الصلوۃ المحافظۃ علی مواقیتہا ووضوئہا ورکوعہا وسجودہا کما فی الدر واما علی توجیہ شیخ المشائخ فذکر ہذا الباب وامثالہ استطراد والثالث مناسبۃ الحدیث بالترجمۃ وفیہا کلام الشیخ قدس سرہ اوضح واجود وقال الحافظ ومناسبۃ الحدیث ان فی الترجمۃ اقتران نفی الشرک باقامۃ الصلوۃ وفی الحدیث اثبات التوحید باقامتہا اھ ملخصا

(٢٥١) ص١٥ **باب البیعۃ علی اقام الصلوۃ** مناسبتہا بفضلہا ظاہرۃ واما بالوقت فباعتبار ان الوقت داخل فی الاقامۃ کما تقدم فی قول قتادۃ

(٢٥٥) ص١٧ **باب الصلوۃ کفارۃ** مناسبۃ الحدیث بالباب ظاہرۃ واما بالکتاب فبفضلہا ایضا ظاہرۃ واما بالمواقیت فیحتمل ان یقال انہ اشارۃ الی ان کونہا مکفرۃ مقید باقامتہا فی اوقاتہا کما یشیر الیہ الحدیث الثانی لکن یشکل علیہ ان ہذا المعنی سیاتی قریبا فی ترجمۃ مستقلۃ باب الصلوات الخمس کفارۃ للخطایا اذا صلاہن لوقتہن الخ اللہم الا ان یقال ان الغرض فیما سیاتی عدم التقیید بالجماعۃ

(٢٥٦) ص٢٧ **باب فضل الصلوۃ لوقتہا** قال العینی کان الاصل ان یقال فضل الصلوۃ فی وقتہا لان الوقت ظرف لہا ولذکرہ ہکذا وجہان الاول حروف الجر یقام بعضہا مقام البعض والثانی اللام ہہنا مثل اللام فی قولہ تعالی فطلقوہن لعدتہن ای مستقبلات لعدتہن اھ وقال القسطلانی قولہ باب فضل الصلوۃ لوقتہا ای فی وقتہا او علی وقتہا اھ قلت ولایبعد عندی ان الترجمۃ شارحۃ للحدیث بان علی فی الحدیث بمعنی اللام اذ لفظ علی یوہم تقدم الصلوۃ علی وقتہا اذ الشیء علی الشیء یکون خارجا عنہ۔

(٢٥٧) ص٢٦ **باب الصلوات الخمس** الخ ہہنا بحثان الاول الفرق بین ہذہ الترجمۃ وبین ماسبق من باب الصلوۃ کفارۃ قال الحافظ ہی اخص من الترجمۃ السابقۃ لان الاولی یتناول الخمس وغیرہا والاوجہ عندی ان قولہ اذا صلاہن لوقتہن لیس بفارق بین الترجمتین لان ہذا القید وان لم یذکر فیما سبق نصا لکنہ ملحوظ معنی لذکرہ ایاہا فی کتاب المواقیت والا لم یبق لذکرہ وجہ ہہنا فالغرض عندی بہذہ الترجمۃ ان الصلوۃ مکفرۃ سواء صلیت بالجماعۃ او بغیرہا وعلی ہذا فالفرق واضح والبحث الثانی ان تمثیلہ صلی اللہ علیہ وسلم بالغسل فی النہر ظاہرہ غسل جمیع الخطایا سواء کانت صغیرۃ او کبیرۃ واتفقوا علی ان امثال ہذہ الاحادیث مقیدۃ بالصغائر للنصوص الاخر من القرآن والاحادیث خلافا للمرجئۃ فعندہم افعال الخیر مکفرۃ للصغائر والکبائر واجاد الشیخ قدس سرہ فی الکوکب الکلام علیہ وحاصلہ ان مراتب الغسل متفاوتۃ جدا فمن غاسل لیس لہ غیر سقوط الفرض لوجنبا وغیر البرد لوطاہرا ومن غاسل یہتم باغتسالہ بالصابون وغیرہ وآخر منہم یدخل الحمام فلایخرج منہ فی اقل من نصف یوم افتراہم نسواء وانی تحصیل النظافۃ لا واللہ اھ یعنی فکذلک بالوضوء تحصل الدرجۃ الاولی وبالصلوۃ معہ الدرجۃ الثانیۃ وبالتوبۃ الدرجۃ الثالثۃ واجاب عنہ السندی بجواب آخر وہو لطیف جدا وحاصلہ ان اثر الصغائر یکون علی ظاہر البدن کما یدل علیہ حدیث خروج المعاصی عن اعضاء الوضوء واثر الکبائر یکون علی الباطن کما فی حدیث الآخر ان المؤمن اذا ارتکب معصیۃ تحصل فی قلبہ نقطۃ سوداء فکما ان الغسل یذہب بدرن الظاہر دون الباطن فکذلک الصلوۃ تکفر ویمکن عندی ان یجاب عنہ ثالثا ان الدرن ولو کان علی ظاہر البدن تتفاوت مراتبہ جدا فان الدرن لو کان بمثل التراب والماء وغیر ذلک یزول بمجرد الغسل بداہۃ لکنہ ان کان قارا مثلا لایزول عن البدن اصلا لا بمجرد الغسل ولا بالصابون حتی یلطخ علیہ شیء آخر یزیلہ کالنفط فالصغائر بمنزلۃ الاول والکبائر بمنزلۃ القار لاتزول الا بمزیل خاص لذلک وہو التوبۃ والندم اھ من ہامش اللامع

(٢٥٨) ص٦ **باب فی تضییع الصلوۃ عن وقتہا** لعلہ اشارۃ انہ داخل فی وعید قولہ تعالی فخلف من بعدہم خلف اضاعوا الصلوۃ ولذا بکی انس علی الفرق بین فعلہم وفعل السلف وتعلقہ بفضل الصلوۃ ظاہر وبالمواقیت بان التضییع ہو التاخیر عن الوقت ولایبعد ان یکون غرض المصنف بیان المراد بالاضاعۃ فی الآیۃ اذ اختلفوا فی ان المراد بالتضییع التاخیر عن وقت الجواز او عن الوقت المستحب وعلی ہذا فالاستدلال یتوقف علی فعل امراء بنی امیۃ والمشہور انہم یؤخرونہا عن الوقت المستحب ومال الحافظان ابن حجر والعینی وتبعہما القسطلانی انہم یؤخرونہا عن وقت الجواز وبسط فی ہامش اللامع الکلام علی حدیث الباب

(٢٥٩) ص٦ **باب المصلی یناجی ربہ** قال الحافظ ومناجاۃ الرب جل جلالہ ارفع درجات فینبغی المحافظۃ علی الفرائض فی وقتہا بتحصیل ہذہ المنزلۃ اھ وبہ تحصل المطابقۃ بالمواقیت والفضل معا وقال الکرمانی مناسبۃ بکتاب المواقیت ان اوقات الصلوۃ اوقات المناجاۃ مع اللہ سبحانہ وتعالی اھ وقال القسطلانی مناسبۃ

بفضل الصلوة بان المناجاة لاتتحقق الا اذا كان اللسان معبراً عما فى القلب ولذا قالوا الصلوة بالقلب اللاهى اقرب الى العقوبة اھ

باب الابراد بالظهر الخ كتب الشيخ فى اللامع قصد بذلك الرد على الشافعى فى استحبابه تعجيل الظهر مطلقا ثم لما كان الشافعى رحمه الله تعالى علل التعجيل بانه الاصل والتاخير حيث ورد فانه لعارض الانتياب من بعد عقد للرد على ذلك بابا على حدة وهو التعجيل فى السفر فان الناس فى السفر جميع ولا انتياب اھ وفى هامشه لايبعد عندى ان الامام البخارى مع الاشارة الى ما افاده الشيخ اشار ايضا الى رد قيود قيدها بعض العلماء احاديث الابراد اذلم يقيد ترجمة بشئ من ذلك القيود فقد قال القسطلانى قوله ابردوا بالصلوة اى اخروا صلوة الظهر عند شدة الحر وعند ارادة صلوتها بمسجد الجماعة حيث لاظل لمنتهاه فى بلد حار لا فى بلد معتدل ولا لمن يصلى فى بيته منفرداً ولا لجماعة مسجد لايأتيهم غيرهم الى آخر ما قال فاطلاق الترجمة يرد على هذه القيود كلها ثم لايذهب عليك ان الامام البخارى قدمه على اول وقت الظهر قال العينى انما قدمه للاهتمام به وقال الحافظ قدمه لان لفظ الابراد يستلزم ان يكون بعد الزوال لا قبله كانه اشار الى اول وقت الظهر او اشار الى حديث جابر قال كان بلال رض يؤذن الظهر اذا دحضت الشمس اى مالت اھ وانت خبير بان هذا ابعد من قول العينى لان الامام يترجم باول وقت الظهر قريبا نصا فاى حاجة الى الاشارات والاوجه عندى ان تقديمه للاشارة الى الباب السابق فان المصلى اذا كان يناجى ربه فالاولى ان لايناجيه فى شدة الحر لان المناجاة فى شدة الحر لاتورث لذة وخشوعاً وتقدم قريبا باب الصلوة فى موضع العذاب فكما لاينبغى الصلوة فى موضع العذاب احدر ان لاينبغى فى وقت يظهر فيه اثر العذاب لان شدة الحر من فيح جهنم الى آخر مابسط فى هامش اللامع

باب الابراد بالظهر فى السفر تقدم فى الباب السابق من كلام الشيخ مايتعلق بهذه الترجمة وهو ان الابراد ليس لاجل صعوبة الناس فى الاجتماع لانه لو كان كذلك لايندب فى السفر لحصول الاجتماع فيه من قبل وقال لبعض الطلبة فى الدرس ان غرض المصنف كما يظهر من دأبه ابطال استدلال الحنفية بحديث الباب على المثلين غير صحيح لانه كان فى السفر وفى السفر لما يجوز جمع التاخير فالتاخير الى فئ التلول اولى بالجواز فتامل فانه محتمل فان الاستدلال بكل المحتمل مطرد عند البخارى

باب وقت الظهر عند الزوال كتب الشيخ فى اللامع اورد المؤلف من الظهر اول وقتها ومن العصر آخر وقتها ولم يبين اول وقت العصر ولا آخر وقت الظهر والظاهر انه لم يثبت له شئ من روايات المثل او المثلين على حسب شرطه ولايبعد ان يكون ذلك اشارة منه الى ما ذهب اليه المحدثون والشافعى رحمهم الله تعالى من جواز الجمع بين الظهر والعصر فى وقت احداهما وذلك لانه بين اولا ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولا وجه للتوقيت بعد جواز الجمع بينهما الا بان يجعل الوقت مشتركاً بينهما فكان الوقت من الزوال الى المغرب كما هو للظهر فكذلك للعصر اھ بسط الكلام عليه فى هامش اللامع اشد البسط وفيه قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى الرد على من زعم من الكوفيين ان الصلوة لاتجب باول الوقت اھ قلت ما قال الحافظ ان ترجمة الامام اشارة الى هذه المسئلة بعيد جداً ولا ادرى كيف كتبه الحافظ مع جلالة قدره ولاتعلق للترجمة ولالشئ مما ورد فى الترجمة بتلك المسئلة اشارة ولادلالة والظاهر انه اشار بالترجمة الى رد الطائفتين الاخريين احداهما من جوز صلوة الظهر قبل الزوال كما هو منقول عن بعض السلف من الصحابة وعن احمد واسحق مثله فى صلوة الجمعة والطائفة الثانية من قال ان اول وقت الظهر اذا صار الفئ قدر الشراك بعد الزوال والجمهور على الزوال الى آخر ما فى الهامش ويحتمل ان الغرض ان الصلوة فى الابراد مندوب واصل الوقت يحصل بالزوال والله سبحانه وتعالى اعلم بمراد العباد

باب تاخير الظهر الى العصر اختلفوا فى غرض الامام بالترجمة قال الحافظ اشار البخارى الى اثبات القول باشتراك الوقتين والى انتفاء الفاصلة بين الوقتين اھ الاول مذهب المالكية والقول بالفاصلة مذهب داؤد وبعض الشافعية قلت ما قال الحافظ فى غرض الترجمة الجزء الثانى منه صحيح والاول مشكل ولذا اشار الى رده العينى اذ قال والمراد انه لما فرغ من صلوة الظهر دخل وقت صلوة العصر وليس المراد انه جمع بينهما فى وقت واحد اھ والاوجه عندى انه اشار الى ردكليهما من الاشتراك والفاصلة وقال السندى لايخفى انه لا دلالة فى لفظ الحديث على التاخير لجواز ان ما فعله يكون من باب التقديم فكانه اشار بهذه الترجمة الى توجيه الحديث بانه لايحمل على الجمع بين الصلوتين فى الوقت حتى يقال يمكن ان يكون من باب التقديم او من باب التاخير بل يحمل على تاخير الصلوة الاولى الى آخر وقتها وضمها الى الثانية فعلا وهذا التاويل فى الحديث هو الذى اعتمده كثير من المحققين وهو اقرب ما قيل فيه اھ وهو الذى اختاره شيخ المشائخ فى التراجم

باب وقت العصر تقدم فى الباب السابق ان اول وقته آخر وقت الظهر قال الحافظ لما لم يكن حديث اول وقت العصر بالمثل على شرطه ذكر ما يستنبط منه ذلك بطريق الاستنباط اھ واختلفوا فى ان حديث عائشة دليل لتعجيل العصر او لتاخيره قال الطحاوى لا دلالة فيه على التعجيل لاحتمال ان الحجرة كانت قصيرة الجدار فلم تكن تحتجب عنها الا بقرب غروبها فيدل على التاخير لا على التعجيل واورد عليه بان هذا يتصور مع اتساع العرصة وقد عرف انها لم تكن متسعة ورد بان الايراد يمكن ان يتوجه لو كانت الجدر طويلة وقد ثبت انها كانت صغيرة جدا وهذا كله ان حمل الضوء على ما يأتى من رؤس الجدر ولو اريد به الضوء الداخل من باب الحجرة فان بابه كان غربيا يدخل منه ضوء الشمس وكلما يكون اقرب الى الغروب يكثر الضوء فيه ولايخرج منه الا قريب الغروب كما هو ظاهر فحينئذ لايدل الحديث الا على غاية التاخير وقد بسط فى هامش اللامع الكلام على اتساع العرصات لان الحجرات كانت كلها جنب المسجد وابوابها كانت مفتوحة الى المسجد واكثرها كانت جهة الشرق من المسجد ومساحة المسجد كانت سبعين ذراعاً فلا بد ان يكون اتساع الحجرات شرقاً وغرباً والا فلا يمكن بناء عدة الحجرات فى جهة الشرق فضلا عن اكثرها اھ

باب اثم من فاتته العصر ههنا عدة ابحاث الاول ان الامام ترجم بترجمتين الاولى هذه والثانية اثم من ترك العصر واورد عليه بالتكرار ومؤدى ما قال الحافظان ابن حجر والعينى ان المراد بالفوات تاخيرها عن وقت الجواز بغير عذر وهذا لايكفى لدفع ايراد التكرار لان الثانية اصرح فى العمد وقال شيخ الاسلام الفرق بينهما ان الترك نص فى العمد دون الفوات ويحتمل ان الامام فرق فى العنوان والتعبير فقط دون المراد رعاية لالفاظ الروايتين اھ والاوجه عندى ان المراد فى الترجمة الاولى الفوات بدون العمد للتقابل بالترجمة الثانية وهو الذى اراد الامام الترمذى اذ ترجم على الحديث الاول باب ما جاء فى السهو عن وقت صلوة العصر والى ما اخترته مال السندى اذ قال المتبادر من الفوات ان لايكون باختيار من العبد فعلى هذا قوله فكانما وتر اهله وماله اشارة الى ما فاته من الخير وهو المناسب بجعل المصنف الفوت فى مقابلة الترك لكن على هذا يشكل اضافة الاثم على الفوات الا ان يراد بالاثم ما يلحقه من الضرر ولو بفوات الفضل اھ او يقال ان لفظ الاثم مجاز عن الاسف وغيره بلفظ الاثم اشارة الى ان هذا الاسف يكون فى الآخرة والبحث الثانى فى معنى الفوات واختلفوا فيه على اقوال من التاخير او ترك الجماعة او الترك نسيانا وغير ذلك بسطت فى هامش اللامع والثالث فى تخصيص العصر بذلك قال الحافظ ظاهر الحديث التغليظ على من تفوته العصر وان ذلك مختص بها وذكر العينى وجوه تخصيص العصر وقال ابن عبد البر يحتمل ان يكون الحديث خرج جوابا لسائل عن صلوة العصر فلا يمنع ذلك الحاق غيرها من الصلوات والبحث الرابع فى اعراب لفظ اهله وماله فى الحديث الاول والبحث الخامس احتجاج الخوارج من الحديث الثانى كما بسط فى هامش اللامع.

باب اثم من ترك العصر تقدم الكلام عليه فى الباب السابق

باب فضل صلوة العصر قال الحافظ اى على جميع الصلوات الا الصبح كما يظهر من حديثى الباب ويحتمل ان المراد ان العصر ذات فضيلة لا ذات افضلية وتعقبه العينى وقال لو قال باب فضل صلوة الفجر والعصر لكان اولى وانما خصص العصر للاكتفاء كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اى والبرد ايضا اھ قلت لكن فضل الفجر سيأتى قريبا فالاوجه عندى انه اراد الاشارة الى خلافية شهيرة وهى ان الوعيد المذكور فى البابين السابقين مخصوص بالعصر او خرج مخرج السوال كما تقدم فاشار بهذا الباب الى القول الاول من التخصيص

باب من ادرك ركعة من العصر يشكل على الامام البخارى انه ترجم بادراك الركعة وذكر الحديث بادراك السجدة قال الحافظ كانه اراد تفسير الحديث وان المراد بالسجدة الركعة اھ والاوجه عندى ان الامام البخارى اشار الى مسئلة خلافية وهى ما قال الموفق ان مدرك الركعة فى آخر الوقت مدرك للصلوة وهل يدركها بادراك ما دون الركعة فيه روايتان احداهما لايدركها باقل من ذلك وهو مذهب مالك والثانية يدركها بادراك جزء منها اى جزء كان وهو مذهب ابى حنيفة وللشافعى قولان كالمذهبين اھ فالظاهر عندى ان الامام البخارى اشار بذكر هذه الرواية فى هذا الباب الى ان ما ورد فى الروايات من لفظ الركعة ليس باحتراز ثم مطابقة حديثى التمثيل بالباب بان مدرك آخر الجزء كمدرك الكل ولذا اتم لهم الاجور فكذلك مدرك الركعة الاخيرة بسطه فى فيض البارى وكتب الشيخ فى اللامع المناسبة بالترجمة من حيث ان الاستيجار شامل للوقت الى الغروب فمن اتى قبيل الغروب بحيث يمكن له ان يعد اسمه فى العاملين كان داخلاً فيهم وذلك لان العادة فى المستاجرين لاسيما فى الكرمار ان ينظروا الى العملة وقت فراغهم من العمل فمن وجد منهم ثمة اذاً وجب اجر عمله وان كان قد اتى بعد الآخرين بكثير والله تعالى اعلم اھ وبسط الكلام عليه فى هامشه

باب وقت المغرب وفى تراجم شيخ المشائخ تحت قوله فى الترجمة قال عطاء الخ مناسبة التعليق بترجمة الباب باعتبار انه يدل على ان آخر وقت المغرب متصل باول وقت العشاء لان الجمع فى الحضر محمول عند المؤلف على الجمع فى الصورة ولو كان بعذر المرض اھ وبه جزم الحافظ اذ قال اشار بهذا الاثر الى ان وقت المغرب يمتد الى العشاء اھ قلت فعلى هذا يكون رداً على من قال بعدم امتداد وقت المغرب كما هو مشهور مذهب الشافعى ومالك ففى الاوجز واول المغرب مجمع على انه من الغروب وآخره عند ائمتنا الثلاثة وبه قالت الحنابلة الى غروب الشفق وهو احد قولى الشافعى ومالك وقالا فى قولهما الثانى لا وقت له الا وقت واحد وهو ان يتطهر ويصلى ثلاث ركعات اھ قوله كانوا او كان النبى صلى الله عليه وسلم الخ اختلط كلام الشراح فى شرحه وما ظهر لى من كلامهم ان فيه احتمالات منها ما قال الكرمانى شك من الراوى اى قال كانوا يصلونها بغلس او كان يصليها بغلس وهما متلازمان فانه عليه الصلوة والسلام كان معهم وهم كانوا معه ورجح الحافظان ابن حجر والعينى هذا المعنى ومنها ما قال ابن بطال ان فيه حذفين احدهما خبر كانوا وثانيهما الجملة باسرها بعده اى كانوا مجتمعين او لم يكونوا مجتمعين كان عليه السلام يصليها بغلس ومنها ما قال ابن التين ان كان تامة بمعنى حضر وفيه حذف واحد بعدا واى حضروا او لم يحضروا كان النبى صلى الله عليه وسلم يصليها بغلس ومنها ما قال ابن المنير الصبح يصليها بغلس كانوا مجتمعين او كان عليه السلام وحده فحذف مجتمعين من الاول ووحده من الثانى

باب من كره ان يقال للمغرب العشاء قال الحافظ لم يجزم به على دأبه لان الحديث ...

لایدل علی المنع مطلقا بل یدل علی منع الغلبة وعلة النهی ان العشاء لغة اول ظلام اللیل ومبدئه من غروب الشفق فیوہم ان وقت المغرب من غروب الشفق وایضا فیه الالتباس من صلوة العشاء وایضا لفظ صلوة المغرب لفظ شرعی نبوی والعشاء اعرابی اھ ملخصا قلت وایضا فی اطلاق لفظ العشاء علی المغرب محظور شرعی قوی ہو التباس الاحکام فان الاحکام التی وردت فی النصوص للعشاء یوہم اجراءہا فی المغرب للالتباس فی الاسم بخلاف اطلاق العتمة علی العشاء کما سیأتی فی الباب الآتی اذ لیس لفظ العتمة اسم لصلوة اخری غیر العشاء فلا التباس فیه

باب ذکر العشاء والعتمة الخ کتب الشیخ فی اللامع قصد بذلک ان النہی تنزیه والا فقد ثبت جواز اطلاق اللفظین معاً فی الاخبار والآثار اھ وفی ہامشه قال الحافظ غایر المصنف بین ہذه الترجمة والتی قبلها مع ان سیاق الحدیثین الواردین فیهما واحد وہو النہی عن غلبة الاعراب علی التسمیتین وذلک لانه لم یثبت عنه صلی اللہ علیه وسلم اطلاق اسم العشاء علی المغرب وثبت عنه اطلاق اسم العتمة علی العشاء فتصرفه فی الترجمتین بحسب ذلک اھ قلت وایضا اطلاق العتمة علی العشاء لیس بمحظور شرعی کما تقدم قوله ویذکر عن ابی موسی فیه دلیل علی ان ذکر المصنف بصیغة التمریض لایکون للضعف فقط بل لوجوه فانه سیخرج المصنف حدیث ابی موسی ہذا قریباً فی باب فضل العشاء وقد تقدم فی مقدمة اللامع فی خصائص الکتاب البسط فی ذلک

باب وقت العشاء الخ قال الحافظ رد علی من قال یسمی بالعشاء اذا عجلت وبالعتمة اذا اخرت اھ وانکره العینی بان الترجمة لاتدل علی ذلک وقال بل الغرض بیان الوقت المستحب فی الاجتماع وغیره وبه جزم السندی اذ قال قوله باب وقت العشاء الخ ای بیان المختار من وقت العشاء ویفہم من الحدیث ان المختار عند اجتماعہم اول الوقت ہو اول الوقت وعند تاخرہم المختار آخر الوقت واوسطه بل وقت اجتماعہم فوافق الترجمة الحدیث واندفع انه لایفہم من الحدیث وقت العشاء اصلا اھ

باب فضل العشاء قال الحافظ لم ار من تکلم علی ہذه الترجمة فانه لیس فی الحدیثین مایقتضی اختصاص العشاء بفضیلة ظاہرة وکانه ماخوذ من قوله صلی اللہ علیه وسلم ماینتظرہا احد من اہل الارض غیرکم فعلی ہذا فی الترجمة حذف ای باب فضل انتظار العشاء اھ قلت عندی فضل انتظار العشاء ہو فضل العشاء وتعقب العینی کلام الحافظ اذ قال ان کلامه آل ان الفضل لانتظار العشاء لا للعشاء فنقول مطابقته للترجمة من حیث ان العشاء عبادة قد اختصت بالانتظار لہا من بین الصلوات وبہذا ظہر فضلہا اھ وقال السندی الفضل ہو ماورد فی الحدیثین من مدح اہل العشاء والثناء علیہم وتبشیرہم عند انتظارہم اھ وفی تراجم شیخ المشائخ تحت قوله ماینتظرہا احد من اہل الارض الخ الظاہر ان مراده علیه السلام ان الصلوة فی ہذا الوقت مخصوص بہذه الامة ویحتمل ان یکون معناه انکم مخصوصون بہذا الانتظار لانه کان فی اول الاسلام ولم یکن یصلی الصلوة الا فی مواضع عدیدة والانسب بترجمة الباب ہو الاول اھ قلت وعلی ماافاده شیخ المشائخ من الاحتمال الاول لاتکرار لہذا الباب بما سیأتی من باب من جلس فی المسجد ینتظر الصلوة

قوله قبل ان یفشو الاسلام فیه دلیل علی ان ہذه القصة غیر الآتیة فی حدیث ابی موسی الآتی فانه کان فی آخر الاسلام حین قدم من الحبشة فی السنة السابعة اھ من الفیض ثم قال فی باب النوم قبل العشاء فی حدیث ابن عباس ان ہذه الواقعة متاخرة جداً فان ابن عباس جاء فی السنة الثامنة الی آخر ما قال

باب مایکره من النوم الخ قال الحافظ قال الترمذی کره اکثر اہل العلم النوم قبل صلوة العشاء ورخص بعضہم فیه فی رمضان خاصة قال الحافظ فلعله رد علی من خصه برمضان اھ

باب النوم قبل العشاء لمن غلب کتب الشیخ فی اللامع یعنی ان النہی لمن لم یغلب علیه النوم ومن غلب علیه فله رخصة فی النوم ثم ان غیر المغلوب انما یکره النوم له اذا خاف فوات الجماعة بالنوم والا فلایکره له ایضا اھ قال الحافظ فی الترجمة اشارة الی ان الکراہة مختصة بمن تعاطی فی ذلک مختارا وقیل ذلک مستفاد من ترک انکاره صلی اللہ علیه وسلم علی من رقد ولو قیل بالفرق بین من غلبه النوم فی مثل ہذه الحالة وبین من غلبه وہو فی منزله مثلاً لکان متجها اھ والاوجه عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمتین الی الجمع بین مختلف ماروی فی النوم قبل العشاء والنہی عنه وجمع بینہما بوجوه منہا مااشار الیه الامام البخاری ومنہا ماقال الحافظ ناقلا عن الترمذی من الرخصة فی رمضان خاصة کما تقدم ومنہا ماقال الحافظ ومن نقلت عنه الرخصة قیدت عنه بما اذا کان من یوقظه او عرف من عادته انه لایستغرق وقت الاختیار بالنوم وہذا جید ومنہا ماقال الطحاوی الرخصة علی ماقبل دخول وقت العشاء والکراہة علی مابعد دخوله اھ من ہامش اللامع

باب وقت العشاء الی نصف اللیل کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک وقتہا المستحب ثم اختلاف الروایتین بالنصف والثلث مبنی علی اختلاف التخمین وتقریب الامر وعلی اختلاف ارادة الشروع والفراغ اھ وبہذا جزم الشراح من ان المراد الوقت المختار واما وقت الجواز فہو الی الصبح وقال الاصطخری من الشافعیة وقت الجواز الی نصف اللیل وبعده قضاء لا اداء فالاوجه عندی ان مسلک الامام البخاری ہو مسلک الاصطخری وہو قول للشافعی ومالک کما فی الاوجز ویدل علیه ظاہر الترجمة کما جزم به الکرمانی اذ قال ان ظاہرہا مشعر لذلک ولذلک لم یأت بشیٔ من الاثر والحدیث یدل علی الامتداد الی طلوع الفجر وقال الحافظ لم ار فی امتداد وقت العشاء الی طلوع الفجر حدیثا صریحا یثبت اھ وعلی ہذا فلا حاجة عندی لتوجیه الترجمة ولو سلم صرفہا الی مذہب الجمہور فیمکن توجیہہا بما یستنبط من کلام العلامة السندی وہو ان الغایة فی الترجمة داخلة فی المغیا وکانه اثبت بالترجمة جوازہا الی مابعد النصف وثبت ذلک فی حدیث الباب بلفظ اخر العشاء الی نصف اللیل ثم صلی فلفظ ثم صریح فی الاداء بعد النصف فاذا ثبت الاداء بعد النصف امتد الی طلوع الفجر لعدم القائل بالفصل فان المذاہب فی آخر وقت العشاء ثلاثة الی الثلث والی النصف والی طلوع الفجر کما فی الاوجز وترجم بلفظ الی نصف اللیل رعایة للفظ الحدیث الوارد فیه فتامل فانه لطیف اھ من ہامش اللامع

باب فضل صلوة الفجر والحدیث ہذه الترجمة من التراجم المشکلة وہی عدیدة فی البخاری تقدم بعضہا منہا باب من بدأ بالحلاب والطیب ویأتی البعض الاخر وفی ہذا الباب یشکل لفظ الحدیث ولایظہر له وجه وجیه ولیس ہذا اللفظ فی نسخة الکرمانی فقال وفی بعضہا باب صلوة الفجر والحدیث ولم تظہر مناسبة لفظ الحدیث وقد یقال الغرض منه باب کذا وباب الحدیث الوارد فی فضل صلوة الفجر اھ قال الحافظ ولایخفی بعده فالظاہر انه وہم یدل علیه انه ترجم لحدیث جریر ایضاً باب فضل صلوة العصر بغیر زیادة ویحتمل انه کان فیه باب فضل صلوة الفجر والعصر فتحرفت الکلمة الاخیرة اھ وتعقب علیه العینی وقال کلام الکرمانی اوجه من ادعاء الوہم واحتمال التحریف بعید جداً فان قلت ماوجه خصوصیة ہذا الباب بہذه اللفظة دون سائر الابواب الذی یذکر فیہا فضائل الاعمال قلت یحتمل ان یکون وجه ذلک ان صلوة الفجر انما ہی عقیب النوم والنوم اخو الموت فینبغی ان یجتہد المستیقظ علی اداء صلوة الفجر شکراً للہ تعالی علی حیاته اھ وفی حاشیة الہندیة عن الخیر الجاری اقرب الوجوه ان یقال اراد البخاری بیان ان فضل صلوة الفجر معلوم من حدیث مشہور ولو عند البعض ذکره لمزید الاہتمام بشانه اھ ومافاده الشیخ فی اللامع باب فضل صلوة الفجر وباب الحدیث فیه کرره اشارة الی عظم منقبة الحدیث الوارد فی ہذا الباب اھ ہذا اقرب الوجوه المذکورة عندی والمعنی بیان فضل ہذا الحدیث الوارد فی الباب لما فیه من بشارة الرؤیة یوم القیمة وفی تقریر المکی قال قدس سره الاقرب عندی ان الحدیث عطف علی الفضل والمراد به کلام الناس یعنی باب الکلام فی ہذا الوقت ای بعد الفجر ہل یکره ام لا فثبت فسبح بحمد ربک الآیة انه یکره لان ذلک الوقت وقت تسبیح وقد ورد فی الکراہة الاحادیث اھ وفی فیض الباری ہذا من عادات المصنف ان الحدیث اذا اشتمل علی فائدة ویرید ان ینبه علیہا فیذکرہا فی الترجمة وان لم یناسب سلسلة التراجم واسمیه انجازاً فقوله والحدیث ای الحدیث بعد العشاء وان لم یناسب ذکره ہہنا لانه عقد الترجمة لفضل صلوة الفجر ولامناسبة بینه وبین الحدیث بعد العشاء الا انه لما کان مذکوراً فی الحدیث ذکره انجازاً وقد اضطرب فی توجیہه الشارحون ولم یأتوا بشیٔ اھ قلت وقد رسخ فی خاطری ہذا التوجیه منذ زمان وقد تتبعت لذلک طرق احادیث جریر فی سالف الزمان ولم اجد فیہا تصریحا بکون ہذا الکلام بعد العشاء فلو ثبت فہذا اقرب التوجیہات والا فیمکن ان یقال ان من دأب البخاری الاستدلال بکل المحتمل علی ان کونه بعد العشاء اقرب لشدة ضوء البدر اذ ذاک وہو کان ملحوظا فی التشبیه اھ من ہامش اللامع۔

باب وقت الفجر الظاہر ان الغرض منه بیان اول الوقت ومن الباب الآتی بعده آخر وقته وحاصل ماقال الحافظ فی الحدیث الاول انه اذا لم یکن بین الفراغ عن السحور وبین الصلوة الا قدر قراءة خمسین آیة علم منه ان اول وقته طلوع الفجر وکتب الشیخ فی اللامع قوله قدر خمسین الخ فیه دلالة علی تغلیس النبی صلی اللہ علیه وسلم بالصلوة وہو المراد فی الباب من بیان الوقت او المراد فی الباب اعم من وقته الشرعی ومن الوقت الذی کان النبی صلی اللہ علیه وسلم یصلی فیہا اھ

باب من ادرک من الفجر رکعة غرضه بیان آخر وقت الفجر کما تقدم فی الباب السابق

باب من ادرک من الصلوة رکعة غرض الترجمة ظاہر من ان لفظ الفجر والعصر فی الروایات لیس للحصر وقال الکرمانی الفرق بین البابین ان الاول فیمن ادرک من الوقت رکعة وہذا فیمن ادرک من نفس الصلوة رکعة وقال الحافظ اشار المصنف فی الترجمة الی لفظ مستقل وقد وضح لنا بالاستقراء ان جمیع مایقع فی تراجم البخاری بلفظ الحدیث لایقع فیه شیٔ مغایر للفظ الحدیث الذی یورده الا وقد ورد من وجه آخر بذلک المغایر نصاً فللہ دره اھ۔

باب الصلوة بعد الفجر الخ بیان للاوقات المنہیة والاوجه عندی ان المصنف نبه بلفظ ترتفع فی الترجمة انه ہو المراد بالروایات الواردة بلفظ تطلع الشمس وتشرق فالترجمة شارحة

باب لاتتحری الصلوة قبل غروب الشمس کتب الشیخ فی اللامع کان بعضہم لما ذہب الی ان الحرام انما ہو التحری بصلوته للطلوع والغروب لامطلق وقوع صلوته فی ہذین الوقتین نبه علی حجتہم فی ذلک وقد بین قبل ذلک حجة من ذہب الی عموم النہی عن التحری والوقوع اھ ماافاده الشیخ قدس سره واضح فانہم اختلفوا فی الصلوة فی الاوقات المنہیة علی اقوال بسطت فی الاوجز ولایذہب علیک ان الامام البخاری فرق بین الترجمتین اذ اطلق الترجمة الاولی ای الصلوة عند الطلوع وقید الثانیة ای الصلوة عند الغروب بالتحری ولم یتعرض لذلک احد من الشراح ولا المشائخ سوی العلامة السندی مع ان الاحادیث الواردة فی الترجمتین علی نسق واحد من اطلاق النہی فی الصلوتین معاً وکذا التحری ورد فیہما معاً فکیف غایر الامام وتنبه لذلک السندی لکنه سعی باتحاد الترجمتین اذ قال اما التحری فلعل المراد منه مطلق القصد الی الوقتین لاجل ایقاع الصلوة فیہما بناءً علی ان الصلوة فعل اختیاری فمن یفعلہا فیہما یقصدہما لاجلہا فتوافقت الاحادیث علی الاطلاق النہی الی ان قال وعلی ہذا فذکر التحری فی احداہما بین دون الآخر اما لمجرد التفنن او للدلالة علی ان التحری لادخل له فی الخصوص ویمکن ان یقال ذکر التحری فی العصر لان العصر ورد فیہا انه صلی اللہ علیه وسلم صلی بعدہا بخلاف الفجر لکن ہذا لاینا سب بالاحادیث فانہا فی الباب سواء اھ ومایظہر لہذا المبتلی بالسیأت ان المصنف فرق بین الترجمتین عمداً وقصداً لدقة نظره وعموم اجتہاده لان الصحیح لم یرد فیہا علی شرط البخاری مایغایر النہی نصاً بخلاف النہی بعد العصر فانه

صح عند البخاري فيه ما ينافي اطلاق النهي كما سياتي قريبا في باب ما يصلى بعد العصر فاطلق المؤلف في الصبح وقيد النهي بعد العصر بالتحري جمعا بين الروايات واشارة الى ان الراجح عنده في الصبح مسلك الجمهور في اطلاق النهي وترجح عنده في العصر مسلك بعض الظاهرية ان النهي مقيد بالتحري قال الحافظ لا تكره الصلوة بعد الصبح والعصر الا لمن قصد بصلوته طلوع الشمس وغروبها والى ذلك جنح بعض اهل الظاهر وقواه ابن المنذر اه ويرد على المؤلف ايراد روايات التحري في الباب الاول وايراد روايات الاطلاق في الباب الثاني والجواب عنه واضح وهو انه اشار بالترجمتين الى ان روايات التحري في الصبح محمولة عنده على الاطلاق كما ان اطلاق الروايات في العصر عنده مقيد بالتحري فتكون الترجمة شارحة كما هو اصل مطرد للبخاري فتامل فان خاطري ابو عذره فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والامام البخاري منه برئ اه من هامش اللامع

باب من لم يكره الصلوة الا بعد العصر والفجر الخ كتب الشيخ في اللامع وكان هؤلاء لم يبلغهم رواية النهي عن الصلوة عند الاستواء اه قال العيني غرض البخاري بهذا الباب رد قول من منع الصلوة عند الاستواء اه وفي تراجم شيخ المشائخ به قال مالك مطلقا والشافعي في يوم الجمعة اه وكذا حكى الحافظ عن مالك انه لم يكره مع انه روى حديث الصنابحي لانه لعله رآى عمل اهل المدينة على الاباحة عند الاستواء اه

باب ما يصلى بعد العصر من الفوائت ونحوها الخ قال الحافظ قال الزين بن المنير اشار به الى ادخال ماله سبب من النوافل اه وانكره العيني وقال بل المراد من ذلك دخول مثل صلوة الجنازة اذا حضرت في ذلك الوقت وسجدة التلاوة والنهي الوارد في هذا الباب عام يتناول النوافل التي لها سبب والتي ليس لها سبب اه قلت فكل من الشارحين فسر مراد البخاري على مسلكه فان عند الشافعية يجوز في الاوقات المنهية من النوافل ما كانت ذات سبب ولا يجوز عند الحنفية كما بسط الاختلاف في ذلك في هامش اللامع والاوجز وهامش الكوكب وفي تراجم شيخ المشائخ غرضه من عقد هذا الباب الاشارة الى توجيه ما روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها من انه لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يدع الركعتين بعد العصر بانه كان ذلك قضاء لراتبة الظهر ومعنى قولها ما تركهما ترك نسخ بل كان عليه السلام اذا فاتته راتبة الظهر او راتبة صلوة اخرى صلاها بعد العصر لكن هذا التوجيه لا يمشي في آخر احاديث الباب اه قوله شغلني ناس الخ كتب الشيخ في اللامع فيه دلالة على جواز القضاء في ذلك الوقت غير ان السنن لما لم تكن مقضية لعدم الوجوب ليس لاحد قضاؤها في الاوقات سيما المكروهة ثم ان الركعتين من خصوصيات النبي صلى الله عليه وسلم ومن صلى من الصحابة فانما صلى لحمله فعله عليه السلام على التشريع مع انه لم يكن تشريعا وكان يصليهما يوم عائشة لابتدائهما اولا في يومها اه وفي هامش اللامع اجاد الشيخ قدس سره في هذا الكلام المختصر الوجيز البديع الاشارات الى ستة ابحاث طويلة الاذيال جديرة بالباب الاول منها اثبات الترجمة وهو جواز القضاء في اوقات النهي الثاني ما يتوهم من احاديث الباب وجوب قضاء السنن والنوافل الثالث جواز قضاء السنن وغيرها في الاوقات المنهية الرابع ان هاتين الركعتين من خصوصياته صلى الله عليه وسلم فلا يقاس عليه غيره الخامس الجواب عما ورد من الآثار في جواز النفل بعد العصر السادس ان هاتين الركعتين الواردتين في الباب اختلفت الروايات في اثباتهما ونفيهما وبسط الكلام على هذه المباحث في هامش اللامع

باب التبكير بالصلوة في يوم غيم اشكل على الترجمة بوجهين الاول ان المطابقة لقول بريدة لا للحديث والثاني ان في الحديث تبكير العصر لا مطلق الصلوة والترجمة مطلقة والجواب ان القرينة دلت على ان قول بريدة بكروا بالصلوة كان في وقت دخول العصر في يوم غيم فامر بالتبكير حتى لا يفوتهم بخروج الوقت ويفهم باشارته ان بقية الصلوات كذلك اه من العيني مختصرا وسلك السندي مسلكا آخر اذ قال لعله اراد بالصلوة اي في الترجمة العصر فقط وقد استدل على ذلك بالحديث المرفوع بالنظر الى استنباط الصحابي وفهمه فان بريدة قد استند قوله بكروا الى الحديث المرفوع واستدل به عليه فليست هذه الترجمة مبنية على قول بريدة كما زعمه الاسماعيلي اه وكتب الشيخ في اللامع قوله بكروا بالصلوة ان كان المراد بالصلوة صلوة العصر فالمطابقة بالترجمة ثابتة بنوع مقايسة وعموم الحكم لعموم العلة وان لم يكن المراد بالصلوة الا المطلقة فالمطابقة بينهما واضحة غير ان الاحتجاج على دعوى التبكير بالصلوة بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك صلوة العصر مفتقر الى المقايسة وتعدية الحكم لعموم العلة اه

باب الاذان بعد ذهاب الوقت كتب الشيخ في اللامع اي للقضاء والفوائت وهذا اذا فاتت صلوة جماعة واما الفذ المنفرد فالادب له اخفاء فعله لما فيه من اساءة فان اظهار فوت الصلوة اجتراء وشناعة فلا يستحب له التأذين الا حيث لا يطلع عليه احد اه قال الحافظ وفي الحديث ما ترجم له وهو الاذان للفائتة وبه قال الشافعي في القديم واحمد وقال في الجديد لا يؤذن وبه قال مالك اه وبالاول قالت الحنفية كما في العيني.

باب من صلى بالناس جماعة الخ قال الحافظ قال الزين بن المنير انما قال البخاري بعد ذهاب الوقت ولم يقل مثلا لمن صلى صلوة فائتة للاشعار بان ايقاعها كان قرب خروج وقتها لا كالفوائت التي جهل يومها او شهرها اه قال الحافظ وباستحباب قضاء الفوائت بالجماعة قال اكثر اهل العلم الا الليث مع انه اجاز صلوة الجمعة جماعة اذا فاتت الى آخر ما بسط في ما يستفاد من الحديث قوله فصلى العصر قال الحافظ قال الكرماني فان قلت كيف دل الحديث على الجماعة قلت اما انه يحتمل ان في السياق اختصارا واما من اجراء الراوي الفائتة التي هي العصر والحاضرة التي هي المغرب مجرى واحدا ولا شك ان المغرب كانت بالجماعة لما علم

معلوم من عادته قال الحافظ وبالاحتمال الاول جزم ابن المنير وهو الواقع في نفس الامر ويؤيده رواية الاسمٰعيلي بلفظ فصلى بنا العصر اه مختصرا

باب من نسي صلوة الخ في تراجم شيخ المشائخ مقصوده عدم وجوب الترتيب بين الوقتية والفوائت على خلاف مذهب ابي حنيفة اه قلت الظاهر عكسه والمسألة خلافية فعند الشافعي لا يجب الترتيب مطلقا ويجب عند احمد مطلقا وعندنا الحنفية ومالك يجب الى خمس صلوات لا بعدها كتب الشيخ في اللامع قوله فليصل اذا ذكره ولا يعيد الا تلك الصلوة اورده اشارة الى ما ورد في بعض الروايات ان من فاتته صلوة فان عليه قضاؤها ومثلها بان ذلك منسوخ ولا يجب عليه الا صلوة واحدة فقط وليس ذلك اشارة الى دفع مذهب من ذهب الى وجوب الترتيب وذلك لان المذكور ههنا الوجوب بفور الذكر والذكر يقتضي سابقية النسيان ولا شك ان الترتيب ساقط بالنسيان فليس في هذا الحديث ما يدل على مثبت وجوب الترتيب والحجة له ما اورده المؤلف بعد ذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم فاتته الصلوات بمرات فلو لم يكن الترتيب واجبا لربما تركه في بعضها اه وبسط الكلام عليه في هامش اللامع اشد البسط قال الحافظ يحتمل ان يكون البخاري اشار بذلك الى تضعيف ما وقع في بعض طرق حديث ابي قتادة عند مسلم بلفظ فاذا كان الغد فليصلها عند وقتها فان بعضهم زعم ان ظاهره اعادة المقضية مرتين عند ذكرها وعند حضور مثلها من الوقت الآتي الى آخر ما بسط في هامش اللامع ولا يبعد عندي انه اشار الى رد قول الامام احمد اذ قال فيمن ترك صلوة سنة يصليها ويعيد كل صلوة صلاها وهو ذاكر لما ترك من الصلوة كما في المغني فهذا يرده ... قول النخعي في الترجمة واما عند الحنفية والمالكية فيسقط الترتيب بعد خمس صلوات ويسقط بالنسيان عندنا واحمد ولا يسقط عند المالكية

باب قضاء الصلوات الاولى فالاولى قال السندي اي مراعاة الترتيب في القضاء اذا تعدد وكانه استدل عليه بالحديث لانه اذا رعى الترتيب بين القضاء والاداء فبالاولى ان يراعى بين القضائين اه قال الحافظ هذه الترجمة عبر عنها بعضهم بقوله باب ترتيب الفوائت وقد تقدم نقل الخلاف في هذه المسألة ولا ينهض الاستدلال به لمن يقول بوجوب ترتيب الفوائت الا اذا قلنا ان افعال النبي صلى الله عليه وسلم المجردة للوجوب اللهم الا ان يستدل له بعموم قوله صلوا كما رأيتموني اصلي وتقدم عن السندي ان اثبات الترجمة بالاولوية ومسألة الترتيب بين الفوائت مختلف فيها فيجب عند الائمة الثلاثة وقال الشافعي لا يجب

باب ما يكره من السمر ذكر فيه حديث النهي عن الحديث بعد العشاء فكانه اشار بالترجمة الى ان المنهي عنه السمر لا مطلق الكلام فكان الترجمة شارحة للفظ الحديث ثم استثنى منه التكلم في الخير فترجم بباب السمر في الفقه والخير قال ابن المنير الفقه يدخل في عموم الخير لكنه خصه بالذكر تنويها بذكره وتنبيها على قدره ثم استثنى منه ثانيا بباب السمر مع الاهل والضيف قال ابن المنير اقتطع البخاري هذا الباب من باب السمر في الفقه والخير لانحطاط رتبته عن مسمى الخير لان الخير متمحض للطاعة وهذا النوع من السمر خارج عن اصل الضيافة والصلة المامور بها فقد يكون مستغنى عنه في حقهما فيلتحق بالسمر الجائز او المتردد بين الاباحة والندب اه من هامش اللامع.

باب السمر في الفقه والخير الخ تقدم ما يتعلق بهذه الترجمة في الباب السابق ولا يشكل التكرار بما تقدم من باب السمر بالعلم لانه كان تحريضا وتنويها بشأن العلم وههنا للاستثناء عن النهي فلا تكرار

باب السمر مع الاهل والضيف كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان جواز السمر غير متوقف على كونه وعظا وذكرا بل يجوز غير ذلك ايضا والمكروه ما كان سببا لفوت صلوة الفجر اه وتقدم عن الحافظ في الباب السابق ما يتعلق بهذه الترجمة ص٨٤ قوله ولا ادري هل قال وامرأتي وخادم قال الكرماني قوله وخادم يحتمل العطف على امي وعلى امرأتي والثاني اقرب لفظا اه وعلى هذا يكون الخادم داخلا في الشك وهو مختار مولانا الشيخ انور في الفيض ولا يذهب عليك ما في حاشية النسخة الهندية من نقل كلام الكرماني بلفظ عطف على امرأتي او امي والثاني اقرب لفظا فيه تحريف من التقديم والتاخير فانقلب الامر وفي تقرير المكي قوله وخادم عطف على امي لان الشك في مجرد قوله وامرأتي لا غير فعلى هذا هو ليس بمشكوك وهذا هو الاوجه عندي اه وقال العيني قوله خادم بالرفع عطف على امرأتي على تقدير ان يكون لفظ امرأتي موجودا فيه والا فهو عطف على امي اه قوله وان ابا بكر تعشى الخ وفي تراجم شيخ المشائخ في هذا الحديث تقديم وتاخير لان اكله رضي الله تعالى عنه وحنثه في يمينه ينبغي ان يذكر قبل قوله فشبعوا وصارت اكثر وما وقع في الحديث من قوله تعشى ابو بكر عند النبي صلى الله عليه وسلم فتقرير الكلام ان يقال ان قول الراوي ثم لبث حتى صليت العشاء تفصيل لما سبق من قوله تعشى ابو بكر اه وبسط الكلام عليه في اللامع وهامشه فارجع اليه لو شئت قوله وكان بيننا وبين قوم عقد اي عهد مهادنة فمضى الاجل فجاؤا الى المدينة ففرقنا اثني عشر رجلا اي ميزنا او جعلنا كل رجل من اثني عشر رجلا فرقة مع كل رجل منهم اناس والله تعالى اعلم كم مع رجل هكذا شرحه القسطلاني ونحوه في العيني والفتح ولم يتحصل بعد ما قالوا واجاد فيه في اللامع اذ قال فمضى الاجل وحان قتالهم فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم اثني عشر رجلا لقتالهم مع كل منهم رجال فاكلوا اه وهذا احسن واوجه واوضح لكني ما وجدته في الشروح فتامل ثم سكت الحافظ عن بيان براعة الاختتام ههنا والظاهر عندي ان البراعة في قوله ومضى الاجل والله سبحانه وتعالى اعلم.

كتاب الاذان

الاذان لغة الاعلام قال الله تعالى واذان من الله ورسوله واشتقاقه من الاذن بفتحتين وهو الاستماع وشرعاً الاعلام بوقت الصلوة بالفاظ مخصوصة قال القرطبي الاذان على قلة الفاظه مشتمل على مسائل العقيدة لانه بدأ بالاكبرية وهي تتضمن وجود الله وكماله ثم ثنى بالتوحيد ثم باثبات الرسالة ثم دعى الى الطاعة المخصوصة عقب الشهادة بالرسالة لانها لاتعرف الامن جهة الرسول ثم دعى الى الفلاح وهو البقاء الدائم ثم اعاد ما اعاد توكيدا ويحصل من الاذان الاعلام بدخول الوقت والدعاء الى الجماعة واظهار شعائر الاسلام والحكمة فى اختيار القول له دون الفعل سهولة القول وتيسره لكل احد فى كل زمان ومكان اھ

ص٨٥ س١١ باب بدء الاذان وقوله تعالى اذا ناديتم الخ كتب الشيخ قدس سره فى اللامع ولما اثبت الاذان بالاية كان له بدء ايضا وان لم يذكر فيها صراحة وكذلك فى الآية الثانية مع ان مطلق ذكر الاذان فى الآية من غير ذكر البدء كاف للمناسبة بين الآية والترجمة ولا يفتقر الى ابداء البدء فى الآية اھ وفى هامشه ويظهر من كلام الشراح ان الآيتين تشيران الى البدء ايضا قال الحافظ فى الآية الاولى يشير بذلك الى ان ابتداء الاذان كان بالمدينة وقد ذكر بعض اهل التفسير ان اليهود لما سمعوا الاذان قالوا لقد ابدعت يا محمد شيئا لم يكن فيما مضى فنزلت هذه الآية وقال ايضا فى الآية الثانية يشير بذلك ايضا الى الابتداء لان ابتداء الجمعة كان بالمدينة واختلف فى السنة التى فرض فيها فالراجح ان ذلك كان فى السنة الاولى وقيل بل كان فى الثانية وروى عن ابن عباس ان فرض الاذان نزل مع هذه الآية اھ وعلى هذا فيكون غرض الامام بذكر الترجمة وايراد الآيتين المدنيتين الاشارة الى ترجيح شرعيته بالمدينة ردا على ما روى فى بعض الروايات من شرعيته ليلة الاسراء بسطها الحافظ مع الكلام عليها اھ مختصرا قلت ويشكل على آية الجمعة ان الترجمة عامة ولا يبعد عندى ان يكون اشارة الى ما روى عن ابن عباس ان فرض الاذان نزل مع هذه الآية كما تقدم عن الحافظ

ص٨٥ س١٦ باب الاذان مثنى مثنى يحتمل ان يكون الغرض من هذا الباب تفسير لفظ الشفع الوارد فى الحديث فانه اعم فتكون الترجمة شارحة ويمكن ان يقال ان الغرض الرد على من قال بالترجيع من الشافعية والمالكية خلافا للحنفية والحنابلة قال العينى لفظ مثنى معدول من اثنين اثنين ولا اشكال فى النسخة التى لم يكرر فيها هذا اللفظ واما فى النسخ المشهورة فالتكرار للتوكيد رعاية لرواية الطيالسى او يقال ان الاول لافادة التثنية لكل الفاظ الاذان والثانى لكل افراد الاذان اھ

ص٨٥ س١٨ باب الاقامة واحدة الخ لعل المصنف اشار به الى تفضيل الوتر الوارد فى الحديث لان الوتر اعم من الواحد اھ من الفتح او رد على من قال ان الاقامة كالاذان كما قال به الحنفية او رد على المالكية فى قولهم بافراد الاقامة حتى فى لفظ قد قامت الصلوة

ص٨٥ س٢٢ باب فضل التاذين قال الحافظ راعى المصنف لفظ التاذين لوروده فى حديث الباب قال ابن المنير التاذين يتناول جميع ما يصدر من المؤذن من قول وفعل وهيئة والظاهر ان التاذين ههنا اطلق بمعنى الاذان اھ والاوجه عندى ان الباب الآتى باب فى باب فلا يشكل اذاً انه لا يثبت فضل التاذين بحديث الباب نصا بل اشارة فانه يثبت بهذا اشارة وبالآتى نصا وكذلك يناسب اذاً اثر عمر بن عبد العزيز فى الباب الآتى بهذا الباب نصاً

ص٨٥ س٢٤ باب رفع الصوت بالنداء تقدم انه عندى باب فى باب وكتب الشيخ فى اللامع قوله وقول عمر بن عبد العزيز اذن اذانا سمحا الخ اشار به الى ان المراد بالرفع فى الرواية والترجمة هو الذى لا يورث البحة والخشونة فى الصوت وهو الرفع البالغ الى حد يتعب صاحبه بل المراد الرفع الغير المتعب اھ وقال الحافظ الظاهر انه خاف عليه من التطريب الخروج عن الخشوع لا انه نهاه عن رفع الصوت وقال العينى قال الداؤدى لعل هذا المؤذن لم يكن يحسن مد الصوت اذا رفع بالاذان فعلمه وليس انه نهاه عن رفع الصوت اھ قال العينى كانه يطرب فى صوته ويتنغم ولا ينظر الى مد الصوت فامره بالسماحة والسهولة بترك التطريب ويمد صوته اھ والاوجه عندى ان التطريب يكون مانعا عن رفع الصوت فامره بتركه ليكون اعون فى رفع الصوت وما افاده الشيخ قدس سره اجود واوفق بالترجمة والرواية الا ان تمام اثره المذكور فى ابن ابى شيبة يدل على ان نكيره كان على التطريب اھ من هامش اللامع.

ص٨٦ س٢ باب ما يحقن بالاذان من الدماء قال الحافظ قال ابن المنير قصد البخارى بهذه الترجمة والتين قبلها استيفاء ثمرات الاذان فالاولى فيها فضل التاذين والثانية فيها الشهادة له والثالثة حقن الدماء اھ ملخصاً

ص٨٦ س٩ باب ما يقول اذا سمع المنادى قال الحافظ لم يجزم المصنف بالجواب لقوة الخلاف فى ذلك كما سياتى كتب الشيخ فى اللامع تحت قوله فقولوا مثل ما يقول المؤذن فيه تغليب والا ففى الحيعلتين ليس الجواب مثل قوله اھ وفى هامشه وهذا هو المرجح عند الائمة الاربعة قال الزرقانى تبعا للحافظ وهو المشهور عند الجمهور وقيل يجمع بينهما نقله ابن عابدين عن البعض وهو وجه لبعض الحنابلة ولبعض المالكية كما فى الاوجز قال الحافظ قال ابن المنذر يحتمل ان يكون ذلك من الاختلاف المباح فتارة يقول كذا وتارة يقول كذا اھ قال العينى احتج بالحديث اصحابنا على ان اجابة المؤذن واجبة وبه قال ابن وهب من المالكية وهو مذهب الظاهرية وقال الائمة الثلاثة مستحبة وهو اختيار الطحاوى اھ وفى الدر المختار يجيب وجوبا وقال الحلوانى ندبا اھ

ص٨٦ س١٥ باب الدعاء عند النداء قال الحافظ اى عند تمام النداء لرواية مسلم بلفظ فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا على ثم سلوا الله لى الوسيلة وكان المصنف لم يقيده بذلك اتباعاً لاطلاق الحديث واستدل بحديث الباب الطحاوى على ان الاجابة المعروفة ليس بواجب اھ قلت ولعل اليه ميل المصنف واجاد فى ذكر هذا الباب بعد الباب السابق

ص٨٦ س١٨ باب الاستهام فى الاذان الخ الشراح سكتوا عن غرض الامام ويحتمل عندى فى غرض الترجمة انه اراد بيان جواز الاستهام لذلك خاصة او مطلقا خلافا لمن قال ان القرعة منسوخة او يقال انه رد على من قال بجواز الاكثر من مؤذن واحد قوله ويذكر الخ لعله رضى الله عنه ذكره لتعيين معنى الاستهام لان الشراح اختلفوا فى معناه هل هو الاقتراع او الترامى بالسهام قوله فاقرع بينهم سعد كتب الشيخ فى اللامع القرعة منسوخة عندنا لاثبات الحكم واما لاطابة القلب ودفع تهمة الجور عن نفسه فلا اھ وترجم الامام البخارى لهذه المسئلة فى مواضع من صحيحه منها ههنا ومنها ما سياتى من باب هل يقرع فى القسمة ومن باب القرعة فى المشكلات ومن باب القرعة بين النساء وغير ذلك وانت خبير بان هذه المواضع كلها من القرعة التى لم ينكرها الحنفية ولم يترجم الامام البخارى بقرعة قالت الحنفية بنسخها فى موضع ما من كتابه فهل هذا مصير منه ايضا الى ان القرعة فى المشكلات لتطييب القلب لا لاثبات الحكم فتامل اھ من هامش اللامع

ص٨٦ س٢١ باب الكلام فى الاذان وفى تراجم شيخ المشائخ يعنى ان الكلام لا يقطع الاذان كما يقطع الصلوة فان اتفق الكلام فى خلاله لا يعاد اھ وكتب الشيخ فى اللامع لا باس به عندنا ايضا ما لم يخل بالمقصود وهو الاعلام بان يوقع بكلامه بينه فصلا يخرجه عن افادته ودلالة الرواية عليه فى قوله فعل هذا من هو خير منه فانه لما فعله صلى الله عليه وسلم وامر به كان حجة لجواز الكلام فى اثنائه فانه لا شك فى كونه كلاما اھ وفى هامشه ليس مراد الشيخ بقوله لا باس الاباحة كما يوهمه ظاهر اللفظ لان المعروف فى كتب الفقه الكراهة قال النووى التكلم فى الاذان مختلف بين الائمة فكرهه الائمة الثلاثة ورخص فيه الامام احمد الى آخر ما فى الاوجز اھ.

قوله وقال الحسن لا باس ان يضحك الخ قال العينى هذا غير مطابق للترجمة لان الضحك ليس بكلام اھ وقال الحافظ قيل مطابقته للترجمة من جهة ان الضحك اذا كان بصوت قد يظهر منه حرف مفهم او اكثر فتفسد الصلوة ومن منع الكلام فى الاذان اراد ان يساويه بالصلوة اھ وفى هامش الهندية واذا كان الضحك صحيحا فالكلام بالطريق الاولى اھ ثم انه اورد فى تيسير القارى ان قوله فى الحديث الصلوة فى الرحال صار جزء الاذان اذ ذاك فكيف يصح الاستدلال منه على الترجمة ويخلص منه بحمل الكلام فى الترجمة على العموم من كلام المؤذن او السامع فحديث ابن عباس يدل على كلام السامع وقول سليمان وحسن على كلام المؤذن اھ

ص٨٦ س٢٥ باب اذان الاعمى اذا كان له من يخبره كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك انه لا ضير فى اذانه اذا لم يفت المقصود وهو الاعلام فى الوقت فانه مع كونه اعمى لما اخبره الثقة بالوقت كان بمنزلة غيره اھ وفى هامشه ونقل النووى عن ابى حنيفة وداؤد ان اذان الاعمى لا يصح والنقل عن الحنفية غير صحيح بل صرح ابن عابدين بعدم كراهته كما فى الاوجز اھ

ص٨٦ س٢٨ باب الاذان بعد الفجر قال الحافظ قال ابن المنير قدم المصنف ترجمة الاذان بعد الفجر على ترجمة الاذان قبل الفجر مع ان مقتضى الترتيب عكسه لان الاصل ان لا يؤذن بعد الفجر فكان هذا الباب على الاصل واشار ابن بطال الى الاعتراض على الترجمة بانه لا خلاف فيه بين الائمة وانما الخلاف فى جوازه قبل الفجر والذى يظهر لى ان مراد المصنف بالترجمتين ان يبين ان المعنى الذى كان يؤذن لاجله قبل الفجر غير المعنى الذى كان يؤذن لاجله بعد الفجر وان الاذان قبل الفجر لا يكتفى به عن الاذان بعده وان اذان ابن ام مكتوم لا يقع قبل الفجر اھ

ص٨٧ باب الاذان قبل الفجر قال الحافظ اى ما حكمه هل هو مشروع ام لا واذا شرع هل يكتفى به عن اعادة الاذان بعد الفجر او لا والحديث الاول يدل على الاول والثانى على خلافه ولذا عقبه به اھ وعندى غرض الترجمة الاشارة الى مصلحة الاذان قبل الفجر فقد بينت الرواية المصلحة وكتب الشيخ فى اللامع وانت تعلم انه لم يكن للصلوة والا لا كتفى به ولم يؤذن ابن ام مكتوم وانما لم نقل بسنيته للسحور والتهجد لترك العمل به فى زمن الخلفاء الراشدين فعلم ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يجعله سنة وانما فعله لعارض اھ وفى هامشه ثم اعلم انهم بعد اجماعهم على انه لا يجوز تقديم الاذان قبل الوقت فى غير الفجر اختلفوا فى اذان الفجر قبل الوقت فاباحه المالكية مع الاختلاف فيما بينهم فى مقدار التقديم فقيل لا يؤذن لها حتى يبقى السدس الاخير وهو الاظهر قاله الباجى واليه ذهب الشافعى واحمد وابو يوسف وقال ابو حنيفة ومحمد لا يؤذن لها حتى يطلع الفجر وكره احمد الاذان قبل الفجر فى شهر رمضان خاصة كما فى الاوجز الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

ص٨٧ س١٢ باب كم بين الاذان والاقامة كتب الشيخ فى اللامع تحت حديث الباب الغرض من وضع الترجمة ان الفصل لابد منه بين كل اذانين ولو قليلا كيف وان وقت المغرب اقصر الاوقات واولاها بالتعجيل فى امر الصلوة فيه فلما ثبت الفصل فيه ففى غيره اولى اھ وفى هامشه قال الحافظ لعل البخارى اشار بذلك الى رواية الترمذى عن جابر بلفظ اجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الآكل من اكله الحديث واسناده ضعيف فكانه اشار الى ان التقدير بذلك لم يثبت اھ والاوجه عندى ان الامام البخارى اشار بذلك الى تقوية معنى ما فى حديث الترمذى لانه اذا كانت بين كل اذانين صلوة فلا بد لها من وقت يؤديها فيه فلا بد من ان يفرغ الآكل وغيره من حاجته فهذا عندى من الاصل الحادى والاربعين من اصول التراجم اھ

(٧/٢) ص٨٧ باب من انتظر الاقامة قال الحافظ اورده لاحتمال ان يكون هذا خاصاً بالامام لان المأموم
مندوب الى احراز الصف الاول ويحتمل ان يشارك الامام فى ذلك من كان منزله قريباً من المسجد اھ

(٨/٢) ص٨٧ باب بين كل اذانين صلوة لمن شاء قال العينى ليس فيه تكرار لان المذكور قبل بعض ما دل
عليه حديث الباب وههنا ذكر لفظ الحديث اھ والظاهر عندى انه اشارة الى ان ما ورد فى الرواتب
من الروايات القولية والفعلية ليس على الوجوب لقوله لمن شاء وسياتى الاختلاف فى التطوع قبل المغرب فى بابه

(٩/٢) ص٨٧ باب من قال ليؤذن فى السفر مؤذن واحد كتب الشيخ فى اللامع وذلك لان الاحتياج
الى تكرار الاذان انما هو لانتشار الناس فى جوانب الامصار ولا كذلك فى السفر فانهم مجتمعون ثمه فيكتفى باذان
واحد اھ وفى هامشه والى عكسه مال شيخ المشائخ فى تراجمه اذ قال قيد السفر اتفاقى وغرضه من عقد الباب نفى
وجوب اجتماع المؤذنين فى الاذان كما هو معمول اهل الحرمين اھ وقال الحافظ كانه اشار الى رد ما ورد فى مصنف
عبد الرزاق ان ابن عمر كان يؤذن للصبح فى السفر اذانين وهذا مصير منه الى التسوية بين الحضر والسفر فى انه
لا يتكرر الى آخر ما ذكره وظاهره ان الحافظ حمل الترجمة على عدم التكرار فى اذان الصبح فى السفر وقال شيخ الاسلام
ان غرض الترجمة الاكتفاء على الاقامة فقط فى السفر ولما لم يكن هذا مرضيا للمصنف بوب عليه بباب من قال هكذا اھ
والاوجه عندى فى غرض الترجمة انه اشار بالترجمة الى دفع ما يتوهم من حديث مالك بن الحويرث الآتى فى الباب
الآتى بلفظ اذا انتما خرجتما فاذنا الحديث فقد توهم بعض العلماء بذلك الى اذان كل واحد منهما فى السفر قال
الحافظ قال ابن القصار اراد به الفضل والا فاذان الواحد يجزئ وكانه فهم منه انه امرهما ان يؤذنا جميعا اھ قلت
واليه يشير تبويب النسائى اذ بوب على لفظ حديث اذنا بباب اذان المنفردين فى السفر وعلى لفظ فليؤذن
لكم احدكم بباب اجتزاء المرء باذان غيره فى الحضر اھ

(١٠/٢) ص٨٨ باب الاذان للمسافر اذا كانوا جماعة الخ قيل اشارة الى استحباب الاذان وان كانوا مجتمعة
ويظهر من كلام الحافظ غرضه انه مال الى قول مالك انه لا يؤذن فى السفر الا الجيش الذى عليه الامير والائمة
الثلاثة الى مشروعية الاذان لكل من المنفرد والجماعة والاوجه عندى الرد على قول مالك كما يدل عليه
قوله فى الترجمة وكذلك بعرفة وجمع فتامل وفى الفيض اشار بلفظ اذا كانوا جماعة الى ترك الاذان فى
السفر للمنفرد اھ قوله وكذلك بعرفة وجمع لم يذكر لهما حديثا وكانه اشار بالاول الى حديث جابر
الطويل فى مسلم وبالثانى الى ما سياتى فى الحج اھ من الفتح قلت والظاهر عندى كما تقدم ان غرض الترجمة
الرد على قول مالك ويؤيده هذا الكلام فان مالكاً قال فى الجمع وعرفة ان كان معهم الامام فالاذان والاقامة
والا فالاقامة فقط فكان المصنف رأى انهما للجماعة لا للامام ص٨٨ قوله بالابطح قال الحافظ هو موضع معروف
خارج مكة وفهم بعضهم ان المراد بالابطح موضع جمع لذكره لها فى الترجمة وليس بذاك بل بين جمع والابطح
مسافة طويلة وانما اورد هذا الحديث لانه يدخل فى اصل الترجمة وهى مشروعية الاذان والاقامة للمسافرين
اھ وقال العينى مطابقته ظاهرة لان فيه الاذان والاقامة اھ وسكت عنه القسطلانى وانت خبير بانه
ليس فيه اذان بل الاقامة فقط

(١١/٢) ص٨٨ باب هل يتتبع المؤذن فاه ههنا وههنا فى تراجم شيخ المشائخ غرضه اثبات ان الاذان
غير ملحق بالصلوة فى الاحكام ولا يشترط فيه الاستقبال وبهذا يتحقق المناسبة بين الترجمة والآثار
الواردة فيه اھ وهو الاصل الثامن والعشرين من اصول التراجم وكتب الشيخ فى اللامع تحت قوله فى الترجمة
ويذكر عن بلال انه جعل اصبعيه الخ مناسبته للترجمة من حيث ان ادخال الاصبع فى الاذن يعين على رفع
الصوت كالالتفات فان الالتفات اعون على وصول النداء الى من فى يمينه او يساره ثم اورد متبعية ذكر احواله ذكر وضوئه
وعدم وضوئه ولعل المراد بالحق والسنة (اى فى الترجمة) هو الاولى المعمول به فلا يخالف قوله قول غيره
والترجمة فى قوله اتتبع فاه ههنا وههنا فان ابا جحيفة لم يحتج الى جعل فيه ههنا وههنا الا اذا جعل بلال فاه
ههنا وههنا كما يدل عليه لفظ التتبع اھ وظاهر كلام الحافظ ان ذكر هذه الآثار لاثبات الالتفات حيث
قال ايراد البخارى قول عائشة فى الترجمة للاشارة الى اختيار قول النخعى ومالك والكوفيين لان الاذان
ليس من جملة الاركان فلا يشترط فيه الطهارة واستقبال القبلة ولا يستحب الخشوع الذى ينافيه
الالتفات كما يشترط ويستحب فى الصلوة ولاختلاف نظر العلماء فيها اوردها بلفظ الاستفهام ولم يجزم
بالحكم اھ ملخصاً وفى تقرير المكى قوله قال ابراهيم لا بأس الخ لما وقع الكلام فى آداب الاذان قال هذا ايضا
او مناسبته ان الوضوء ايضا معين فى رفع الصوت الذى هو معين فى التبليغ لان الوضوء يرفع التكاسل
حين استيقاظ المؤذن من النوم للاذان اھ والاوجه عندى ما اشار اليه الشيخ من قوله ثم اورد متبعية ذكر
احواله الخ فان ابواب الاذان كانت تتم بهذا الباب وسيذكر المصنف من الباب الآتى احكام الجماعة فذكره
فى هذا الباب الاحكام المتفرقة من الاذان كمسائل شتى اھ من هامش اللامع مختصراً

(١٢/٢) ص٨٨ باب قول الرجل فاتتنا الصلوة الخ قال الحافظ موقع هذه الترجمة وما بعدها من ابواب
الاذان والاقامة ان المرء عند اجابة المؤذن يحتمل ان يدرك الصلوة كلها او بعضها او لا يدرك شيئاً فاحتيج
الى جواز اطلاق الفوات اھ قلت لا يبعد ان يقال ان المصنف شرع بعد احكام الاذان الاقامة والجماعة
وغيرها من الآداب قوله وكره ابن سيرين فى تقرير المكى اى فوت کیا ہمکو نماز نے بسبب ناراض ہونیکے
ہم سے نفی اشاعة معصية واظهارها اھ والاوجه عندى ان فيه نسبة تقصير الفوت الى الصلوة

(١٣/٢) ص٨٨ باب ما ادركتم فصلوا الخ لعل المصنف ترجم بلفظ الحديث لما فيه من الابحاث الاول
المسبوق يدرك اول صلوته او آخرها والثانى مدرك الركوع مدرك للركعة ام لا وفائت اول الجمعة ما يفعل

بسط الكلام عليها فى الاوجز فارجع اليه لو شئت

(١٤/٢) ص٨٩ باب متى يقوم الناس الخ فى تراجم شيخ المشائخ اظهر تاويلات هذه الترجمة ان يقال ان قوله
اذا رأوا الامام جواب يعنى يقومون اذا رأوا الامام اھ قال الحافظ اورد الترجمة بلفظ الاستفهام لان قوله
فى الحديث لا تقوموا نهى عن القيام وقوله حتى ترونى تسويغ للقيام عند الرؤية ومن ثم اختلف السلف فى ذلك اھ
وفى التيسير يقومون عند الحنفية على حى على الصلوة وعند احمد عند قد قامت الصلوة وعند الشافعى بعد الفراغ
من الاقامة وعند مالك فى بدء الاقامة اھ وهكذا المذاهب فى القسطلانى الا ان فيه عن ابى حنيفة انه يقوم عند
حى على الفلاح وعند احمد اذا قال حى على الصلوة اھ

(١٥/٢) ص٨٩ باب لا يقوم الى الصلوة مستعجلاً الخ سكتوا عن غرض الترجمة والظاهر عندى انه اشارة
الى قوله تعالى اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الآية فان بين الآية والحديث تعارضا بحسب الظاهر قال الحافظ
وجه الجمع بينهما ان المراد بالسعى العمل الذى هو الطاعة لا سعى الدنيا كالبيع والصناعة وقيل المراد بالسعى فى
الآية المضى وفى الحديث العدو اھ

(١٦/٢) ص٨٩ باب هل يخرج من المسجد لعلة كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان ما ورد من النهى عن الخروج
بعد الاذان فالمراد به من غير ضرورة واما عند الضرورة فقد ثبت منه صلى الله عليه وسلم بنفسه اھ وفى هامشه
وبذلك جزم شيخ المشائخ فى التراجم وجمع من الشراح والعجب انهم سكتوا عن تقييد الامام الترجمة بالاستفهام
مع ان رواية الباب صريحة فى الجواز فكانه اشار بلفظ هل الى ان فيه احتمالا فهو من الاصل الثانى والثلاثين
من اصول التراجم اھ وذلك لان الوارد فى الحديث الجنابة وهى مما لا بد لها من الخروج لانه لا يستطيع
معها الصلوة فهل تدخل فى ذلك علة اخرى غير الجنابة ام لا

(١٧/٢) ص٨٩ باب اذا قال الامام مكانكم انتظروه فى تراجم شيخ المشائخ اى ينبغى ان ينتظروه ولا يقيموا
مقامه اماماً آخر ولا يتفرقوا من مواقفهم اھ وكتب الشيخ فى اللامع يعنى انه اذا خرج لاجل الضرورة فان لهم
انتظاره اذا كانوا على رصدة من عوده سواء كانت على قوله او على شئ من القرائن واما اذا ذهب ولا يدرى بحاله
فان لهم ان يصلوا ويؤمهم غيره اھ وهكذا ذكره الشراح فى فوائد الحديث وما يظهر لهذا العبد الضعيف ان الامام
البخارى اشار بالترجمة الى مسئلة اخرى وهى انهم ان لم يستخلفوا احداً انتظروه قياماً والصلوة فى هذه الصورة
تفسد عندنا الحنفية اذ بقوا خالياً كما بسط فى الفروع وكذا عند مالك فالامام البخارى يكون ممن قال انهم
يمكثون قياماً منتظرين الا ان حديث البخارى ليس فيه دخوله صلى الله عليه وسلم فى الصلوة اھ

(١٨/٢) ص٨٩ باب قول الرجل ما صلينا كذا فى اكثر النسخ وفى نسخة الحافظ باب قول الرجل للنبى صلى الله عليه وسلم
ما صلينا فى تراجم شيخ المشائخ الاهتمام باثبات ذلك لاجل ما ذهب اليه بعض العلماء من كراهة التكلم بمثل فاتتنا
الصلوة او ما صلينا كما سبق مثل ذلك لكن لو استدل على ذلك بقول النبى صلى الله عليه وسلم ما صليتها لكان
انسب لانه صلى الله عليه وسلم صرح بلفظ ما صليت اھ قال الحافظ قال ابن بطال فيه رد لقول ابراهيم
النخعى يكره ان يقول الرجل لم نصل والذى يظهر لى ان البخارى اراد ان ينبه على ان قول النخعى ليس على اطلاقه
ولو اراد الرد عليه مطلقاً لافصح به كما افصح بالرد على ابن سيرين فى ترجمة فاتتنا الصلوة ثم ان اللفظ الذى
اورده المؤلف وقع النفى فيه من قوله صلى الله عليه وسلم لا من قول الرجل لكن فى بعض طرقه وقوع ذلك من الرجل
ايضا وهو عمر رض وهذه عادة معروفة للمؤلف اھ والاوجه عندى ان الترجمة فى قوله صلى الله عليه وسلم والمشهور فى
النسخ قول الرجل ما صلينا وهو ثابت بلا مرية واما قوله للنبى صلى الله عليه وسلم فلا يثبت فى اكثر النسخ لكنه موجود
فى نسخة الحافظ فايراد الحافظ مبنى على نسخته •

(١٩/٢) ص٨٩ باب الامام تعرض له الحاجة الخ قال الحافظ قال ابن المنير خص المصنف الامام بالذكر
مع ان الحكم عام لان لفظ الخبر يشعر بان المناجاة كانت لحاجة صلى الله عليه وسلم لانه لو كان الحاجة للرجل
لقال انس رض ورجل يناجى النبى صلى الله عليه وسلم اھ وهذا ليس بلازم وفيه غفلة عما فى مسلم بلفظ قال رجل
لى حاجة والذى يظهر لى ان هذا الحكم انما يتعلق بالامام لان المأموم اذا عرضت له الحاجة لا يتقيد به غيره من المأمومين
بخلاف الامام اھ قوله ورجل يناجى الخ قال الحافظ لم اقف على اسم هذا الرجل وذكر بعض الشراح انه كان كبيراً فى
قومه فاراد ان يتألفه على الاسلام ولم اقف على مستند ذلك قيل ويحتمل ان يكون ملكا ولا يخفى بعده اھ والحديث
اخرجه البخارى فى الاستيذان ولم يتعرض فيه الحافظ بل احاله على ما سبق وفى الفيض هذه وقعة واحدة وما توهمه
الفاظ الترمذى انها كانت عادة له فقد علله البخارى واما الرجل فلم يدركه الشارحان وقد وجدت اسمه فى الادب
المفرد فليراجع له فانه مهم الى آخر ما قال قلت قد راجعته ولم اجد فيه اسمه بل فيه فى باب سخاوة النفس عن انس
فى قصة واقيمت الصلوة وجاء اعرابى فاخذ بثوبه فقال انما بقى من حاجتى يسيرة واخاف انساها فقام معه
ثم فرغ من حاجته الحديث

(٢٠/٢) ص٨٩ باب الكلام اذا اقيمت الصلوة قال الحافظ غرض الترجمة الرد على من كرهه مطلقاً اھ قال
العينى تحت حديث الباب السابق قال صاحب التلويح فيه جواز الكلام بعد الاقامة وان كان ابراهيم والزهرى
وتبعهما الحنفيون كرهوا ذلك قلت انما كره الحنفية الكلام بين الاقامة والاحرام اذا كان بغير ضرورة واما اذا
كان لامر من امور الدين فلا يكره اھ

(٢١/٢) ص٨٩ باب وجوب صلوة الجماعة الخ كتب الشيخ فى اللامع وهو المراد بقول من قال انها سنة والفرق
انما هو فى العبارة دون المعنى ودلالة قول الحسن على هذا المعنى واضحة اذ لو لم تكن الجماعة واجبة لما كانت ترك
مطاعة امه فى تركها اھ وفى هامشه قال الحافظ بت الحكم فى هذه المسئلة وكان ذلك لقوة دليلها عنده

لكن اطلق الوجوب وهو اعم من كونه وجوب عين او كفاية الا ان اثر الحسن يشعر بكونه وجوب عين لما عرف من عادته انه يستعمل الآثار فى التراجم لتوضيحها وتكميلها اه وما قال انه اعم من كونه وجوب عين او كفاية هما قولان للعلماء فانهم اختلفوا فى ذلك على خمسة اقوال الاول انها شرط لصحة الصلوة والثانى فرض عين والثالث فرض كفاية والرابع سنة مؤكدة والخامس مندوب الى آخر ما بسط فى تعيين القائلين فى هامش اللامع

ص٨٩/١٩ باب فضل صلوة الجماعة قال الحافظ اشار ابن المنير الى ان ظاهر هذه الترجمة ينافى الترجمة التى قبلها ثم اطال فى الجواب ويكفى منه ان كون الشئ واجباً لا ينافى كونه ذا فضيلة ولكن الفضائل تتفاوت فالمراد منها بيان زيادة ثواب الجماعة على ثواب الفذ اه

ص٩٠/١ باب فضل صلوة الفجر فى جماعة كتب الشيخ فى اللامع استدلال المؤلف على مدعاه بما ورد فى الباب من الروايات مبنى على ان الحكم فى سائر الصلوات لما كان كذلك فان صلوة الفجر اولى بها بذلك لما فيها من المشقة وشهود الملائكة وغيره من الامور الموجبة للفضل وايضا فان فى الروايات دلالة على ان الفضل والمزيد كثيرا ما يبتنيان على الامور العارضة والاسباب الخارجة فتزيد الفضيلة للفجر لكثرة الاسباب الموجبة لزيادة الفضل فيها اه وفى هامشه فى تطابق الروايات الواردة فى الباب خفاء جداً ولذا وجه المشائخ التطابق بوجوه مختلفة منها ما قرره الشيخ قدس سره وهو ايضا وجيه ومنها ما فى تراجم شيخ المشائخ ان هذا الباب باب فى باب فلا اشكال فى ربط الحديثين الاخيرين مع الترجمة فتدبره وهذا اصل من اصول التراجم وهو الاصل السادس ومنها ما قال الكرمانى ان صلوة الجماعة انما كثر ثوابها للمشقة الحاصلة منها والمشى الى الجماعة فى الفجر اشق من غيرها للظلمة ومصادفة المكروه فيكون الاجر اكثر الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

ص٩٠/١٠ باب فضل التهجير الى الظهر الخ قال العينى التهجير التبكير الى كل شئ اراد المبادرة الى اول وقت الصلوة وعامة نسخ البخارى هكذا وفى بعضها باب فضل التهجير الى الصلوة وهذه النسخة اعم واشمل ولا منافاة بينه وبين حديث الابراد لانه عند اشتداد الحر والتهجير هو الاصل وهو عزيمة وذاك رخصة اه

ص٩٠/١٥ باب احتساب الآثار قال الحافظ اى الى الصلوة وكانه لم يقيدها لتشمل كل مشى الى كل طاعة والاحتساب وان كان اصله العد لكنه يستعمل غالباً فى معنى طلب تحصيل الثواب بنية خالصة اه وغرض الترجمة ظاهر وهو التنبيه على نية حصول الاجر والثواب عند كل عمل كما صرحوا بذلك فى قوله عليه الصلوة والسلام من قام ليلة القدر ايماناً واحتساباً فان للاستحضار الاجر والثواب تاثيراً قوياً فى تحمل المشاق وازدياد الاشتياق الى الطاعات كما هو ظاهر والاوجه عند هذا العبد الضعيف فى اتصال هذا الباب بالباب السابق ان العادة فى التهجير توسيع الخطوات وتبعيدها اتقاء عن حر الشمس وهو خلاف الوقار والسكينة المامور فى قوله صلى الله عليه وسلم اذا اقيمت الصلوة فلا تاتوها تسعون واتوها تمشون وعليكم السكينة فنبه المصنف باتصال هذه الترجمة على اقتراب الاقدام لكونه موجباً لكثرة الثواب فقد ورد فى حديث طويل ثم خرج الى الصلوة لم يرفع قدمه اليمنى الا كتب الله عز وجل له حسنة ولم يضع قدمه اليسرى الا حط الله عز وجل عنه سيئة فليقرب احدكم او ليبعد الحديث

ص٩٠/١٧ باب فضل صلوة العشاء فى الجماعة قال الحافظ اورد فيه الحديث الدال على فضل العشاء والفجر فيحتمل ان يكون مراد الترجمة اثبات فضل العشاء فى الجملة او اثبات افضليتها على غيرها والظاهر الثانى ووجهه ان الفجر ثبتت افضليتها كما تقدم وسوى فى هذا بينها وبين العشاء ومساوى الافضل يكون افضل جزما اه

ص٩٠/٢٢ باب اثنان فما فوقهما جماعة هو لفظ حديث ضعيف عند ابن ماجة فكان المصنف اراد الاستشهاد به وهو الاصل الاول من اصول التراجم قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرق ضعيفة منها فى ابن ماجة من حديث ابى موسى الاشعرى ثم قال بعد حديث الباب واعترض على اصل الاستدلال بهذا الحديث بان مالك بن الحويرث كان مع جماعة من اصحابه فلعل الاقتصار على التثنية من تصرف الرواة والجواب انهما قضيتان اه

ص٩٠/٢٤ باب من جلس فى المسجد الخ قال الحافظ اى ليصليها جماعة اه ولم يتعرض هو ولا غيره من الشراح عن غرض الترجمة وبوب على حديث الباب ابو داؤد باب فضل القعود فى المسجد وكتب الشيخ نور الله مرقده فى البذل صنيع البخارى يدل على انه حمل الحديث على القعود لانتظار الصلوة واما صنيع المؤلف (ابو داؤد) فيدل على ان القعود فى المسجد عنده عام سواء كان لانتظار الصلوة او بعد الفراغ من الصلوة للذكر وتلاوة القرآن وغيرها من العبادات ويمكن ان يقال ان البخارى زاد قوله وفضل المساجد ليدل على ان القعود فيه لانتظار الصلوة وغيرها يقتضى الفضل اه وقلت تقييد البخارى الترجمة بانتظار الصلوة واضح من الروايات الواردة فى ذلك وعليه يدل لفظ الحديث مالم يحدث فانه اذا احدث لم يكن منتظراً للصلوة

ص٩١/٨ باب فضل من خرج الى المسجد ومن راح كتب الشيخ فى اللامع لعل المراد بالغدوة والروحة اذا كانتا لفريضة والا فالافضل فى التطوع ان يكون فى البيت اه وفى هامشه مما يجب التنبيه عليه اولا ان الامام البخارى عقب هذه الترجمة بالحديث السابق وفيه رجل قلبه معلق بالمسجد فكانه اشار الى ان ثمرة تعليق القلب بالمسجد كثرة التردد الى المسجد وثانيا ان الامام عدل فى الترجمة عن لفظ الحديث فان الحديث كان بلفظ غدا وراح وهما المشى صباحاً ومساءً وترجم عليه الامام البخارى بلفظ خرج وراح والخروج عام لا يقابله الرواح فى المعنى المشهور فابدع المصنف فى ذلك عندى نكتة بديعة وهى انه اشار بلفظ خرج فى الترجمة الى ان لفظ غدا فى الحديث ليس بمعنى المشى صباحاً بل المراد منه المشى مطلقاً فى اى وقت كان ولفظ الترجمة

فى الفتح باب فضل من غدا الى المسجد ومن راح قال الحافظ هكذا للاكثر موافقاً للفظ الحديث ولابى ذر بلفظ خرج بدل غدا وعلى هذا فالمراد بالغدو الذهاب وبالرواح الرجوع اه قلت هذا هو اللائق بدقائق البخارى فكانه اشار بذلك الى تقوية معنى حديث ابى داؤد عن ابى بن كعب فى قصة رجل بعيد الدار عن المسجد قال ما احب ان منزلى الى جنب المسجد فنمى الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن ذلك فقال اردت يا رسول الله ان يكتب لى اقبالى الى المسجد ورجوعى الى اهلى اذا رجعت فقال اعطاك الله ذلك كله انطاك الله ما احتسبت كله اجمع اه

ص٩١/١ باب اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة كتب الشيخ فى اللامع اراد بذلك انه ليس فى هذا المكان غير المكتوبة وذلك لما ورد فى كثير من الروايات تاكيد سنة الفجر مع التاكيد فى امر الجماعة حتى ان كثيرا من العلماء قال بوجوبها فطريق العمل بهما ان ياتى بالسنن فى غير ذلك المكان اذا لم يخف فوات الجماعة جمعاً بين المنقبتين واحترازاً لكلتا المكرمتين كيف وقد ورد فى الرواية استثناء بقوله الا ركعتى الفجر اه والمسئلة خلافية شهيرة ذكروا فيها تسعة مذاهب بسطت فى البذل ومذاهب الائمة الاربعة كما فى الاوجز ان من لم يصل ركعتى الفجر واقيمت الصلوة فلا يصليها عند الشافعى واحمد مطلقا وعند مالك يصليها خارج المسجد ان تيقن انه يدرك الامام فى الركعة الاولى وعند الامام ابى حنيفة يصليها مالم يخف فوت الركعتين معاً اه من هامش اللامع قال الحافظ حديث الترجمة اعم من حديث الباب لانه يشمل الصلوات كلها وحديث الباب يختص بالصبح فيحتمل ان يقال اللام فى حديث الترجمة عهدية فيتفقان من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحكم فى جميع الصلوات واحد اه قلت او يقال ان الترجمة شارحة بانه بين وجه الانكار او يقال ان الاختلاف كان فى الفجر فقط واما غيرها فاتفقوا على ان لا يصلى فيها الا المكتوبة

ص٩١/١٤ باب حد المريض ان يشهد الجماعة كتب الشيخ فى اللامع لما كان حالة المرض والضعف تستدعى ان لا يجوز للمريض حضور المسجد خوفاً من ان يزداد مرضه فيتلوث المسجد دفعه بان المريض يجوز له الحضور مالم يظن به الفساد والتلويث واما مجرد الاحتمال والوهم فلا يعتبر به ولا يمكن ان يراد حد المريض فى وجوب الحضور فى المسجد لانه لم يذهب احد من الفقهاء الى وجوب الحضور عليه حين لا يمكن له المشى برجليه من غير اعانة اثنين مع انه لو كان الحضور اذ ذاك واجباً يلزم ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم ترك الواجب لانه لم يشهد المسجد فى كثير من صلوات ايام مرضه اه وفى هامشه اختلفوا فى ضبط هذه الترجمة والغرض منها قال الحافظ قال ابن التين تبعا لابن بطال معنى الحد ههنا الحدة وقد نقله الكسائى قال والمراد ههنا الحض على شهود الجماعة قال ابن التين ويصح ان يقال جد بكسر الجيم وهو الاجتهاد فى الامر لكن لم اسمع احداً رواه بالجيم وقد اثبت ابن قرقول رواية الجيم وعزاها للقابسى وقال ابن رشيد انما المعنى ما يحد للمريض ان يشهد معه الجماعة فاذا جاوز ذلك الحد لم يستحب له شهودها قال ويمكن ان يقال معناه باب الحد الذى للمريض ان ياخذ فيه بالعزيمة فى شهود الجماعة اه وفى تراجم شيخ المشائخ الجد ههنا من الجدة يعنى باب فضل تكلف المريض اه والاوجه عندى فى غرض الترجمة الحض على حضور الجماعة الى ذلك الحد

ص٩٢/٢ باب الرخصة فى المطر والعلة ان يصلى فى رحله كتب الشيخ فى اللامع دلالة الرواية الاولى على هذا المعنى ظاهرة واما الرواية الثانية فالظاهر منها وان كان توقف الاجازة على مجموع العلتين المذكورتين فيها الا ان النظر فى الروايات يقتضى ان كلا من العمى والظلمة والسيل مستقل فى افادة الرخصة فى القعود عن الجماعة او يقال ان معنى قول عتبان انه يكون الظلمة والسيل وقد عرفت انك يا رسول الله ترخص فى مثل ذلك ان يتخلف من الجماعة وانى اعمى وقد علمت ايضا جواز القعود عند العذر مثل الاعمى فكيف لى وقد اجتمعت لى علتان موجبتان للرخصة اه وفى هامشه دفع الشيخ بذلك ما يوهمه ظاهر لفظ الحديث من ان مدار الرخصة مجموع العلل الثلاثة من الظلمة والسيل والعمى مع ان هذه الثلاثة كل واحد منها علة مستقلة فى الرخصة عند الفقهاء كما بسطها اصحاب الفروع ثم بسط فى الاعذار المسقطة للجماعة

ص٩٢/٨ باب هل يصلى الامام بمن حضر الخ غرض الترجمة واضح وهو ان ما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم صلوا فى الرحال ليس على الايجاب بل على الاباحة ونحو ذلك قال جميع الشراح وفى تراجم شيخ المشائخ مقصوده انه يترك الجماعة والخطبة لعذر المطر او هل يصلى بالجماعة ويخطب بمن حضر ولو كانوا قليلا اه قلت بقى ههنا شئ لم يتعرض له احد منهم وهو ان المصنف لم قيد الترجمة بلفظة هل الدالة على التردد والاوجه عندى انه اشار بذلك الى مسئلة خلافية شهيرة وهى ان اصحاب الاعذار المرخصة للجماعة والجمعة هل تنعقد بهم الجمعة وهل يعتبر بحضرهم الخطبة ام لا ولذا قارن الامام البخارى الصلوة بالخطبة قال الموفق ما كان شرطاً لوجوب الجمعة فهو شرط لانعقادها فمتى صلوا جمعة مع اختلال بعض شروطها لم يصح ولزمهم ان يصلوا ظهراً وحكى عن مالك انه كان لا يجعل المطر عذراً فى التخلف عنها وقال ابو حنيفة والشافعى يجوز ان يكون العبد والمسافر اماماً فيها ووافقهم مالك فى المسافر فاما المريض ومن حبسه العذر من المطر والخوف فاذا تكلف حضورها وجبت عليه وانعقدت به ويصح ان يكون اماما فيها لان سقوطها عنهم انما كان لمشقة السعى فاذا تكلفوا وحصلوا فى الجامع زالت المشقة فوجبت عليهم كغير اهل الاعذار اه وعلى هذا فالترجمة من الاصل الثانى والثلاثين من اصول التراجم نبه بلفظ هل على ان فيه مجالاً للناظر اه والجزء الثانى للترجمة اعنى قوله وهل يخطب يوم الجمعة فى المطر لعل ثبوته بفعل ابن عباس وقد عزاه الى النبى صلى الله عليه وسلم وكونه فى يوم الجمعة مصرح فى رواية ابن علية كما صرح به الحافظ فى باب الكلام فى الاذان كتب الشيخ فى اللامع قوله باب هل يصلى الامام بمن حضر الخ دلالة الرواية الاولى على هذا المعنى من حيث ان ابن عباس لما زاد فى النداء قوله الصلوة فى الرحال عمل بها بعضهم فلم يحضر عملاً بالرخصة ولم يعمل بها آخرون عملا بالعزيمة فحضروا فكان صلوته بهم هى الصلوة بمن حضر واما الرواية الثانية فتثبت المدعى من حيث ان ابا سعيد الخدرى حضر الصلوة معه فعلم حضور البعض وقد علم ايضا انه كان يرخص

لهم في القعود فلا يحضرها بعضهم اهـ مختصرا وفي هامشه قال الحافظ مطابقة حديث ابي سعيد من جهة ان العادة في يوم المطر ان يتخلف بعض الناس واما قول بعض الشراح يحتمل ان يكون ذلك في الجمعة فمردود لانه سياتي في الاعتكاف انها كانت صلوة الصبح وحديث انس لاذكر للخطبة فيه ولا يلزم ان يدل كل حديث في الباب على كل ما في الترجمة اهـ قلت لاصراحة بالجمعة في الترجمة فلا حاجة لابداء احتمال ابداه بعض الشراح فان الترجمة الصلوة بمن حضر مطلقا بدون قيد الجمعة

ص ٩٢/١٩ باب اذا حضر الطعام واقيمت الصلوة الخ كتب الشيخ في اللامع اشار بقوله في الترجمة وقلبه فارغ الى الجمع بين ما ورد في ذلك الباب من الروايات المختلفة ففي بعضها تقديم الاكل وفي الاخرى لاتؤخر الصلوة لشئ وحاصل الجمع ان تقديم الاكل حيث اشتغل به قلبه والا فلا تؤخر الصلوة فما ورد من تقديم الطعام من قصة عمر وغيرها محمول على ما اذا شغله الطعام عن الصلوة والله تعالى اعلم اهـ وفي هامشه اختلفت الروايات في ذلك كما افاده الشيخ واختلفوا في الجمع بينها قال الشوكاني بعد ذكر احاديث تقديم العشاء ظاهر الاحاديث انه يقدم العشاء مطلقا سواء كان محتاجا اليه ام لا وسواء خشي فساد الطعام ام لا وسواء كان خفيفا ام لا وخالف الغزالي فزاد خشية فساد الطعام والشافعية فزادوا قيد الاحتياج ومالك فزاد قيد ان يكون الطعام خفيفا وقد ذهب الى الاخذ بظاهر الاحاديث ابن حزم والظاهرية ورواه الترمذي عن احمد وغيره فقال يجب تقديم الطعام وجزموا ببطلان الصلوة اذا قدم وذهب الجمهور الى الكراهة وايضا ظاهر الاحاديث انه يقدم الطعام وان خشي خروج الوقت واليه ذهب ابن حزم وهو وجه لبعض الشافعية وذهب الجمهور الى انه اذا ضاق الوقت صلى على حاله محافظة على الوقت ولا يجوز تاخيرها اهـ قلت ما حكى الشوكاني من مذهب احمد من فساد الصلوة عند التقديم يا باه كتبه قال الموفق قال ابن عبد البر اجمعوا على انه لو صلى بحضرة الطعام فاكمل صلوته ان صلوته تجزئه اهـ قلت وحمل الطحاوي في مشكل الآثار روايات الباب على الصائم الى آخر ما في هامش اللامع

ص ٩٣/٣ باب اذا دعي الامام الى الصلوة الخ قال الحافظ قيل اشار بهذا الباب الى ان الامر في الباب السابق للندب لا للوجوب وقد فصل بعضهم بين ما اذا اقيمت الصلوة قبل الشروع في الاكل او بعده فيحتمل ان المصنف كان يرى التفصيل ويحتمل تقييده في الترجمة بالامام انه كان يرى تخصيصه به دون غيره من المامومين قال ابن المنير لعله صلى الله عليه وسلم اخذ في خاصة نفسه بالعزيمة فقدم الصلوة على الطعام وامر غيره بالرخصة لانه لا يقوى على مدافعة الشهوة قوته وايكم يملك اربه اهـ

ص ٩٣/٥ باب من كان في حاجة اهله الخ قال الحافظ كانه اشار بهذه الترجمة الى انه لا يلحق بحكم الطعام كل امر يكون للنفس تشوق اليه اذ لو كان كذلك لم يبق للصلوة وقت في الغالب اهـ

ص ٩٣/٧ باب من صلى بالناس الخ كتب الشيخ في اللامع لما كان ذلك يوهم ان لا تجوز هذه الصلوة لما انه ليس لوجه الله تعالى خاصة بل المقصود منها التعليم رد هذا الوهم بانه لا ينافي الاخلاص فان التعليم ايضا لوجه الله اهـ وفي تراجم شيخ المشائخ مقصوده من عقد هذا الباب انه ليست هذه الصلوة صلوة المرائي بل فيه ثواب الصلوة للمصلي مع ثواب التعليم ايضا اهـ وقال الحافظ لم يجزم بالحكم لما فيه من ايهام التشريك في العبادة اهـ

ص ٩٣/١٢ باب اهل العلم والفضل احق بالامامة وفي تراجم شيخ المشائخ استدل المؤلف بامامة ابي بكر على فضله فحاصل الاستدلال ان افضلية ابي بكر معلومة لنا قطعا بالاحاديث المتواترة المعنى وعلمنا منه هذه المسئلة في الامامة وقال بعضهم ان هذه الامامة هي الدالة على افضلية ولا يخفى انه حينئذ يلزم الدور في الاستدلال اهـ قال الحافظ قوله احق بالامامة اي ممن ليس كذلك ومقتضاه ان الاعلم والافضل احق من العالم والفاضل وذكر الفضل بعد العلم من العام بعد الخاص وسياتي الكلام على ترتيب الائمة بعد بابين اهـ وقال السندي يحتمل ان مراده بيان ان اهل العلم اولى بالامامة من اهل القراءة كما قال الجمهور ان الاعلم اولى من الاقرأ وهذا مبني على ان ابيا كان اقرأ القوم كما جاء اقرئكم ابي ومع ذلك اختار صلى الله عليه وسلم ابابكر للامامة لانه كان اعلم وعلى هذا فقيل ان تقديم الاقرأ منسوخ وقيل بل تقديم الاقرأ مبني على ان اقرأهم كان اعلمهم ولا يخفى ان لازم الجواب الثاني ان يكون ابي اعلمهم لانه اقرأهم وهو يفسد اصل الاستدلال والله تعالى اعلم اهـ قلت ويمكن التفصي عنه بان كلا من ابي بكر وابي بن كعب كانا اقرأهم وما ورد في حق ابي من كونه اقرأهم فهو من حيث شدة الحفظ والتقانه وما قيل اقرأهم كان اعلمهم فباعتبار كمية القرآن

ص ٩٤/١١ باب من قام الى جنب الامام لعلة في تراجم شيخ المشائخ اي هو جائز لوجود علة مثل كون الامام ضعيفا لا يسمع الناس صوته من بعيد فيقوم واحد الى جنبه ويسمع الناس تكبير الامام وغير ذلك اهـ قال العيني انما قال هذا لان الاصل ان يتقدم الامام على الماموم ولكن للماموم ان يقف بجنب الامام عند وجود اسباب تقتضي ذلك ثم بسط العيني تلك الاسباب

ص ٩٤/١٦ باب من دخل ليؤم الناس الخ كتب الشيخ في اللامع قوله تاخر الاول او لم يتاخر الخ اما ثبوت جواز التاخر فبفعل ابي بكر الذي فعله واما جواز عدمه فبقوله صلى الله عليه وسلم امكث على مكانك وهذا على رأي البخاري واما عندنا فكان تاخر ابي بكر لحصره عن القراءة ولا يجوز التاخر للامام لضرورة اهـ كذا في الاصل لضرورة والصواب على الظاهر بدله الا لضرورة وما افاده الشيخ واضح فان فيه اثبات جزئي الترجمة بحديث الباب وقال الحافظ يشير بالشق الاول وهو ما اذا تاخر الى رواية عروة عنها في الباب الذي قبله حيث قال فلما رآه استاخر وبالثاني وهو ما اذا لم يتاخر الى رواية عبيد الله عنها حيث قال فاراد ان يتاخر وقد تقدمت في باب حد المريض والجواز مستفاد من التقرير وكلا الامرين قد وقعا في حديث الباب اهـ ومال مولانا الشيخ انور شاه في الفيض الى ان المقصود بالترجمة الجزء الاول فقط وذكره حديثا واما الجزء الآخر يعني قوله لم يتاخر فمن باب التكميل ودفع لتوهم الاختصاص اهـ

قلت وهذا هو الاصل الرابع والثلاثون من اصول التراجم اهـ من هامش اللامع وفيه ايضا على قول الشيخ "وهذا على رأي البخاري" هو المرجح عند الشافعية وبقول الحنفية قال الجمهور اهـ

ص ٩٤/٢٠ باب اذا استووا في القراءة الخ كتب الشيخ في اللامع فيه اشارة الى ان ما ورد في الرواية من تقديم الاكبر سنا فانما هو حيث كانوا مستوين في العلم والقراءة وان لم يستووا فيهما فلا تقديم للاسن اهـ قلت حاصله ان الترجمة شارحة للحديث وعلى هذا فالترجمة من الاصل الثالث والعشرين وفي تراجم شيخ المشائخ الحديث الذي هو نص في هذه الترجمة اورده مسلم وغيره فكانه ما وجده على شرطه اهـ قلت ولفظ حديث مسلم عن ابي مسعود الانصاري مرفوعا يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله فان كانت قراءتهم سواء فليؤمهم اقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فليؤمهم اكبرهم سنا الحديث وعلى هذا تكون الترجمة من الاصل الاول من اصول التراجم الى آخر ما بسط في هامش اللامع وقال السندي اراد بالقراءة (في الترجمة) ما يستحق به الامامة اعم من القراءة والعلم واستواء اصحاب مالك بن الحويرث في ذلك من حيث انهم كانوا مستوين في الاقامة عنده صلى الله عليه وسلم والغالب في مثلهم الاستواء في الاخذ والله تعالى اعلم قلت واختلف الفقهاء في هذه المسئلة فعند الجمهور ومنهم الائمة الثلاثة ومحمد تقديم الاعلم على الاقرأ وعند الامام احمد وابي يوسف يقدم الاقرأ

ص ٩٥/٤ باب اذا زار الامام قوما فامهم كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان ما ورد من النهي عن ان يؤم قوما فالمراد به ليس هو النهي باطلاقه بل النهي مقيد بعدم الاذن اهـ وبسط الكلام في هامشه وفيه المعروف عند شراح البخاري في غرض الترجمة ان الامام الاعظم اذا زار قوما لا يحتاج الى اذنهم في التقدم الامامة قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى ان حديث مالك الذي اخرجه ابو داؤد وغيره من زار قوما فلا يؤمهم الحديث محمول على من عدا الامام الاعظم الى آخر ما قال وتعقبه العيني ومال الى ان الامام الاعظم ايضا محتاج الى الاذن اذ قال لم يبين البخاري حكمه هل للامام ذلك ام يحتاج الى الاذن فاكتفى بما ذكر في حديث الباب فانه يشعر بالاستيذان فالحاصل انهم اختلفوا في الغرض على ثلاثة مسالك الاول ما افاده والدي في تقريره وهو مؤدى كلام شيخ المشائخ في التراجم من ان النهي عن امامة الزائر مقيد بعدم الاذن والثاني ما ذهب اليه الحافظ ان الامام الاعظم لا يحتاج الى الاذن وهو الذي حكاه مولانا محمد حسن المكي في تقريره والثالث ما ذهب اليه العيني ان الامام الاعظم ايضا يحتاج اليه وعندي ظاهر الفاظ الترجمة يرجح ما افاده في تقرير المكي اهـ من هامش اللامع مختصرا

ص ٩٥/٥ باب انما جعل الامام ليؤتم به الخ كتب الشيخ في اللامع اشار بذكر صلوته صلى الله عليه وسلم في مرضه انه لا يجب متابعة الامام فيما اذا ترك الامام فرضا لعذر او لغير عذر فانه صلى الله عليه وسلم جلس للعذر ولم يجلس القوم ولذلك اورد الآثار فانه اذا ترك السجدة لاجل الزحام فانه لا يتابع الامام اذ يلزم في متابعته رفض الفرض وذا لا يجوز كما لا يجوز له ان يترك سجدة لكونها فريضة وكذلك اثر ابن مسعود اورده لتاكيد ان المتابعة واجبة ما لم يترك واجبا ومعنى قول الحسن ان الذي لم يتمكن من السجود لاجل الزحام او غيره ينتظر حتى لو سلم الامام فانه لا يسلم بتسليمه لان في متابعته اذ ذاك ترك الفرض فاذا وجد فرجة سجد سجدتين للثانية ثم يعيد الركعة الاولى لعدم الاعتداد بما اداه منها لعدم السجود اهـ مختصرا وفي هامشه قال الحافظ هذه الترجمة قطعة من الحديث الآتي في الباب والمراد بها ان الائتمام يقتضي متابعة الماموم لامامه في احوال الصلوة فتنتفي المقارنة والمسابقة والمخالفة الا ما دل الدليل الشرعي عليه اهـ

ص ٩٦/٧ باب متى يسجد من خلف الامام الخ كتب الشيخ في اللامع اراد بذلك اثبات ان افعال المامومين ينبغي ان تقع بعد الامام بعدية متصلة ليس فيها فصل الا انه اذا كان الامام كبير السن ضعيف القوى بطئ الحركات وجب التاخير في الابتداء حتى تتحقق البعدية المتصلة في الانتهاء لانهم لو اخذوا بعده بعدية منفصلة في الاتيان بالفعل الذي شرع فيه الامام لزم فراغهم قبل فراغ الامام للتبطئة في الحركات وتسارعهم فاشار الى اول الدعوى بحديث انس اذا سجد فاسجدوا فانه يدل على التعاقب وعدم الفصل والرواية المذكورة في الباب دالة على فصل في ابتداء فعل الامام والماموم فالنظر الى مجموعهما يثبت المرام فكان كل من الروايتين بمنزلة التفسير للاخرى فافهم اهـ وفي هامشه في غرض الباب ثلاثة احتمالات الاول ما افاده الشيخ وحاصله ان الغرض التنبيه على ان تعقيب افعال المقتدين كما هو لازم في مشروع الفعل كذلك هو واجب في آخره والثاني ان ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم اذا سجد فاسجدوا يوهم ان يقع سجود المؤتم بعد فراغ الامام عن السجود كما هو ظاهر التعقيب فدفع الامام البخاري هذا الاحتمال بحديث البراء بان التعقيب باعتبار الشروع لا باعتبار الفراغ وهذا خاطري ابو عذره والثالث ما اختاره في الفيض فارجع اليه لو شئت ثم ذكر في هامش اللامع ههنا مسئلة المبادرة من الامام فقال ههنا ثلاثة مسائل التحريمة والسلام بقية الاركان اما الاول فالائمة الاربعة متفقون على ان التقدم على الامام فيها مبطل للصلوة الا في قول للشافعي غير مرضي عند اصحابه واما الثاني اي السلام فالمشهور عن المالكية ان المقارنة في السلام مفسدة فالتقدم بالاولى وعند الشافعي واحمد التقدم مفسد والمقارنة مكروهة مع صحة الصلوة وعند الحنفية التقدم في السلام مكروه غير مفسد فالمقارنة اولى بعدم الافساد واما الثالث اعني بقية الاركان فالجمهور منهم الائمة الثلاثة على اجزاء الصلوة مع التحريم الا في رواية لاحمد فالتقدم فيها ايضا مبطل وبه قال اهل الظاهر اهـ

ص ٩٦/١١ باب اثم من رفع راسه قبل الامام قال الحافظ اي من السجود لرواية ابن خزيمة بزيادة الذي يرفع راسه والامام ساجد فتبين ان المراد الرفع من السجود ففيه تعقب على من قال ان الحديث نص في المنع من تقدم الماموم على الامام في الرفع من الركوع والسجود معا وانما هو نص في السجود ويلتحق به الركوع لكونه في معناه ويمكن ان يفرق بينهما بان السجود له مزيد مزية لان العبد اقرب ما يكون فيه من ربه فلذلك

خص بالتنصيص عليه ويحتمل ان يكون من باب الاكتفاء وهو ذكر احد الشيئين المشتركين فی الحكم اذا كان للمذكور مزية اه وتعقب العينی كلام الحافظ اشد التعقب فارجع اليه لو شئت

ص٩٦/١٤ باب امامة العبد والمولی الخ قال الحافظ المولی العتيق قال ابن المنير لم يفصح بالجواز لكن لوح به لايراده ادلته ثم قال والی صحة امامة العبد ذهب الجمهور وخالف مالك فقال لا يؤم الاحرار الا ان كان قارئا وهم لا يقرؤن فيؤمهم الا فی الجمعة لانها لا تجب عليه قوله وولد البغی والاعرابی والی صحة امامتهما ذهب الجمهور خلافا لمالك وعلته عنده غلبة الجهل اه قوله من المصحف قال العينی ظاهره يدل علی جواز القراءة من المصحف فی الصلوة وبه قال ابن سيرين واجازه مالك فی قيام رمضان وكرهه النخعی وهی مفسدة عند ابی حنيفة لانه عمل كثير وعند ابی يوسف ومحمد يجوز لان النظر فی المصحف عبادة ولكنه يكره لما فيه من التشبه باهل الكتاب وبه قال الشافعی واحمد اه مختصرا وفی هامش اللامع واما اثر عائشة ليس بنص فی الباب لما فيه من الاحتمالات قال السرخسی فی مبسوطه ليس المراد بحديث ذكوان انه كان يقرأ من المصحف فی الصلوة انما المراد بيان حاله انه كان لا يقرأ جميع القرآن عن ظهر القلب والمقصود بيان ان قراءة جميع القرآن فی قيام رمضان ليس بفرض اه ومعناه انه كان يقرأ لبعض القرآن لا كله ويحتمل ان يكون المعنی كان يقرأ من القرآن ای الآيات منه لا سورة كاملة فی ركعة كما ان هذين الطريقين معروفان عند القراء فبعضهم يقرؤن فی كل ركعة سورة قصيرة وبعضهم الركوعات المتفرقة ويحتمل ايضا ان يكون المعنی انه كان ينظر فی المصحف بعد الترويحة اذا تعايا عليه ثم يقرأ بعد ذلك فی الصلوة وهذا الطريق ايضا معروف لا سيما للحفاظ الذين لم يكن عندهم من يفتح عليهم اه وهذا التوجيه الاخير اختاره شيخ المشائخ فی تراجمه اه قوله والغلام الذی لم يحتلم كتب الشيخ فی اللامع ولا يصح استدلاله بعموم قوله صلی الله عليه وسلم اقرؤهم لانه لو سلم عمومه لزم جواز امامة الكافر والمرأة والمجنون مع ان احدا لا يقول به فكما انهم يخصون من عموم الاقرئية كذلك نخصه ای الصبی منه والحجة فی تخصيصه النصوص الواردة فی عدم تكليفه اه وفی هامشه والمسئلة خلافية قال العينی ظاهره يتناول المراهق وغيره ويفهم منه ان البخاری يجوز امامته وهو مذهب الشافعی ايضا ومذهب ابی حنيفة ان المكتوبة لا تصح خلفه وبه قال احمد واسحق وفی النفل روايتان عن ابی حنيفة وبالجواز فی النفل قال احمد اه قال الموفق لا يصح ائتمام البالغ بالصبی فی الفرض وبه قال مالك الی آخر ما قال

ص٩٦/٢١ باب اذا لم يتم الامام واتم من خلفه كتب الشيخ فی اللامع لفظ التمام مشيرا الی ان ذلك فی الامور الزائدة علی نفس الصلوة من السنن والمستحبات واما اركان الصلوة وشرائطها فان اخلال الامام بشیٔ منها يستلزم الاخلال بصلوة من خلفه ولعل المؤلف لا يقول الا ما قالته الشافعية من ان فساد صلوة الامام لا يستلزم فساد صلوة المامين وعلی هذا فالتمام علی عمومه ولا يتقيد بما دون اركان الصلوة وشرائطها والله اعلم اه وفی هامشه والمسئلة خلافية شهيرة قال العينی مذهب الشافعية ان صلوة الامام اذا فسدت لا تفسد صلوة المقتدی وعند الحنفية تفسد صلوة المقتدی ايضا وبقول الشافعی قال مالك واحمد اه قلت هذا هو المعروف علی السنة المشائخ والصحيح ان ذلك متفق عليه عندهم فی مسئلة الحدث فقط لا فی غيرها وفيه التفاصيل ثم بسطها فارجع اليه لو شئت

ص٩٦/٢٢ باب امامة المفتون والمبتدع قال الحافظ قوله المفتون ای الذی دخل فی الفتنة فخرج علی الامام ومنهم من فسره بما هو اعم من ذلك اه وقال العينی المفتون هو من فتن الرجل فهو مفتون اذا ذهب ماله وعقله ثم ذكر ما تقدم عن الحافظ وتعقب عليه حيث قال هذا التفسير لا ينطبق الا علی الفاتن لانه الذی يدخل فی الفتنة ويخرج علی الامام وكان ينبغی للبخاری ان يقول باب امامة الفاتن اه كتب الشيخ فی اللامع قوله خلف المخنث وهو الرجل المتشبه بهن او المشابه بهن وجواز الصلوة خلفه لكونه رجلا والكراهة لتشبهه بالنسبة فان امامتهن مفسدة وقوله فی الحديث ولو لحبشی دلالة علی الترجمة من حيث ان الحبشی لا يكون اماما الا بالتغلب والجور او بان ينصبه غيره للامامة وكل من الحبشيين امرنا باطاعته ومن جملة ذلك الصلوة خلفه فكانت الصلوة خلف الفسقة جائزا وهو المراد بالمفتون والمبتدع اه قال الكرمانی المخنث مفتتن فی تشبهه بالنساء كما ان امام الفتنة والمبتدع كل واحد منهما مفتون فی طائفة فلما شملهم معنی الفتنة شملهم الحكم فكرهت امامتهم الا من ضرورة اه والبسط فی هامش اللامع

ص٩٧/٢ باب يقوم عن يمين الامام بحذائه الخ كتب الشيخ فی اللامع قوله سواء تاكيد لقوله بحذائه لئلا يتوهم انه مجاز والا فالمحاذاة تستلزم مساواتهما فی المقام ودلالة الرواية علی ذلك من حيث ان المذكور فيها قوله جعلنی عن يمينه واثبات انه كان متخلفا عنه قليلا اثبات لامر زائد والاصل فی لفظ عن يمينه هو المحاذاة وهو الذی اختاره الامام وقال صاحباه يصير ورائه قليلا ولا يحاذيه سواء اه وفی هامشه فی الباب مسئلتان اولاهما ان كان الماموم واحدا يقوم عن يمين الامام قال الشعرانی هو قول الائمة الثلاثة فان قام علی يساره لا تبطل عندهم وقال احمد انها تبطل والمسئلة الثانية هل يساوی الماموم الامام او يتاخر عنه شيئا كما اشار اليه الشيخ فی آخر القول وميل الامام البخاری الی الاول كما هو نص ترجمته وهو مذهب الحنفية والمالكية والثانی مذهب الشافعی اه

ص٩٧/٢ باب اذا قام الرجل عن يسار الامام قال الحافظ وعن احمد تبطل وعند الجمهور لا تبطل اه وسياتی مثل هذه الترجمة والجواب عن التكرار هناك

ص٩٧/١١ باب اذا لم ينو الامام ان يؤم الخ قال الحافظ لم يجزم بحكم المسئلة لما فيه من الاحتمال لانه ليس فی حديث ابن عباس التصريح بانه صلی الله عليه وسلم لم ينو الامامة كما انه ليس فيه انه نوی لكن فی ايقافه اياه منه موقف الماموم ما يشعر بالثانی واما الاول فالاصل عدمه وهذه المسئلة مختلف فيها والاصح عند الشافعية لا يشترط لصحة الاقتداء ان ينوی الامام الامامة وذهب احمد الی ان ينوی فی الفريضة دون النافلة اه قال العينی وعندنا فی حق الرجال ليست بشرط وفی حق النساء شرط وقال الشافعی ومالك ليست بشرط اه

ص٩٧/١٤ باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة قال الحافظ هذه الترجمة عكس التی قبلها لان فی الاولی جواز الائتمام بمن لم ينو الامامة وفی الثانية جواز قطع الائتمام بعد الدخول فيه واما قوله فی الترجمة فخرج فيحتمل انه خرج من القدوة او من الصلوة رأسا او من المسجد قال ابن رشيد الظاهر ان المراد خرج الی منزله فصلی فيه قال الحافظ وليس الواقع كذلك فان فی رواية النسائی فانصرف الرجل فصلی فی ناحية المسجد وهذا يحتمل ان يكون قطع الصلوة او القدوة لكن فی مسلم فانحرف الرجل فسلم ثم صلی وحده اه وهذا الاخير هو الذی اختاره شيخ المشائخ فی تراجمه قال العينی واختلف الائمة فيمن دخل مع امام فی صلوة فصلی بعضها هل يجوز له ان يخرج منها فعند الشافعية واليه مال البخاری يجوز ان يقطع القدوة ويتم صلوته منفردا وعند الحنفية والمالكية لا يجوز وعن احمد روايتان اه

ص٩٧/٢ باب تخفيف الامام فی القيام الخ كتب الشيخ فی اللامع اشار بذلك الی جمع ما ورد فی صلوته صلی الله عليه وسلم من الالفاظ ظاهرها المخالفة فيما بينها فقد ورد انه كان اخف الناس وانه كان اخف الناس صلوة فی تمام ومحل الجمع ان التخفيف فی القيام بالاقتصار علی مقدار السنة فی القراءة والاتمام فی الركوع والسجود ويمكن الجمع بينهما بانه كان آخذا باقل مراتب الاطالة فهو تمام من جهة اتيان الواجبات علی وجهها وتخفيف باعتبار ما فوقها من المراتب اه وفی هامشه التوجيه الاول واضح جدير بالفاظ الترجمة بان متعلق التخفيف القيام ومتعلق الاتمام الركوع والسجود ومراعاة السنة ملحوظة فی كليهما لكن التوجيه الثانی لا يناسب الترجمة فانها مقيدة بالتخفيف بالقيام والاتمام بالركوع والسجود ولو يقال هذا فی الترجمة الآتية "باب الايجاز فی الصلوة واكمالها" كان اولی اللهم الا ان يقال ان الشيخ قدس سره اراد بذلك الجمع بين الروايات لا شرح الترجمة وهذا هو الفرق عندی بين هذه الترجمة والترجمة الآتية المذكورة آنفا ان الايجاز باعتبار اقل مراتب الكمال والاكمال باعتبار مراعاة الآداب فلا تكرار ثم قال الكرمانی فان قلت الحديث دل علی الجزء الاول قلت الواو فی واتمام بمعنی مع كانه قال باب التخفيف بحيث لا يفوته شیٔ من الواجبات فهو تفسير لقوله فی الحديث فليتجوز اه فالترجمة علی هذا شارحة ومخصص لعموم قوله فليتجوز قال الحافظ والذی يظهر لی ان البخاری اشار بالترجمة الی بعض ما ورد فی بعض طرق الحديث كعادته والاوجه عندی الترجمة شارحة فهو من الاصل الثالث والعشرين وعلی ما افاده الشيخ من الاصل الخامس وعلی ما افاده الحافظ من الاصل الحادی عشر اه مختصرا۔

ص٩٧/٢٤ باب اذا صلی لنفسه فليطول ما شاء كتب الشيخ فی اللامع لما كان الباب الاول بورد التطويل كان لمتوهم ان يتوهم كراهة التطويل مطلقا سواء صلی لنفسه او ام قوما فدفعه بايراد الحديث بعده اه وفی هامشه وعليه عامة الشراح وعلی هذا فمعنی قوله فی الحديث فليطول ما شاء ای بقدر ما شاء ولا يبعد عندی ان يكون قوله ما شاء مفعولا والمعنی فليطول ای جزء شاء كما ورد عن انس عند مسلم وغيره انه صلی الله عليه وسلم اذا قال سمع الله لمن حمده قام حتی نقول قد اوهم ثم يسجد ويقعد بين السجدتين حتی نقول قد اوهم وعلی هذا ففی الترجمة اشارة الی مسئلة خلافية وهی تطويل ركن قصير كما ذكرت فی هامشی علی البذل فارجع اليه لو شئت وتطويل القومة مندوب عند الحنابلة كما بسطه الموفق وفی البذل عن الشوكانی اختار النووی جواز تطويل الركن القصير بالذكر خلافا للمرجح فی المذهب الی آخر ما قال وسياتی المزيد عليه فی باب حد اتمام الركوع

ص٩٧/٢٧ باب من شكا امامه اذا طول الخ فی تراجم شيخ المشائخ الغرض منه انه لا يدخل الی الغيبة

ص٩٨/١١ باب الايجاز فی الصلوة واكمالها تقدم الكلام عليه قبل بابين قال الحافظ ثبتت هذه الترجمة فی بعض النسخ وسقطت فی البعض وعلی تقدير سقوطها فمناسبة الحديث من جهة ان من سلك طريق النبی صلی الله عليه وسلم فی الايجاز والاتمام لا يشكی منه تطويل اه

ص٩٨/١٢ باب من اخف الصلوة عند بكاء الصبی قال ابن المنير التراجم السابقة بالتخفيف تتعلق بقدر زائد علی ذلك هو مصلحة غير الماموم لكن حيث تتعلق بشیٔ يرجع اليه كذا فی الفتح وكتب تحت الباب السابق روی ابن ابی شيبة قال كانوا ای الصحابة يتمون ويوجزون ويبادرون الوسوسة فبين العلة فی تخفيفهم ولهذا عقب المصنف هذه الترجمة بالاشارة الی ان تخفيف النبی صلی الله عليه وسلم لم يكن لهذا السبب لعصمته من الوسوسة بل كان يخفف عند حدوث امر يقتضی كبكاء الصبی اه والاوجه عندی ان الامام البخاری اشار بذلك الی مسئلة خلافية شهيرة وهی اطالة الركوع للجائی قال الخطابی استدلوا منه علی جواز تطويل الركوع اذا احس باقبال الرجل الی الصلوة ليدركها معهم لانه اذا جاز الحذف منها بسبب بكاء الصبی كان المكث بسبب الساعی اليها اولی قال الحافظ وتعقبه ابن المنير بان التخفيف نقيض التطويل فكيف يقاس عليه الی آخر ما بسط فی هامش اللامع وفيه ايضا قال الحافظ فی المسئلة خلاف عند الشافعية وتفصيل واطلق النووی عن المذهب استحباب ذلك وفی التجريد للمحاملی نقل كراهيته عن الجديد وبه قال الاوزاعی ومالك وابو حنيفة وابو يوسف وقال محمد اخشی ان يكون شركا اه وفی العينی قال احمد ينتظر ما لم يشق علی اصحابه اه

ص٩٨/٢٢ باب اذا صلی ثم ام قوما قال الحافظ قال ابن المنير لم يذكر جواب اذا جريا علی عادته فی ترك الجزم بالحكم المختلف فيه اه قلت هذا اصل مطرد وهو الاصل الخامس والثلاثون والمسئلة خلافية مبنية علی جواز اقتداء المفترض خلف المتنفل فان معاذا لما صلی مع النبی صلی الله عليه وسلم فكانه صلی الفرض معه ثم اذا صلی مع قومه فلا بد ان يكون متنفلا علی قول من قال ان صلوته مع النبی صلی الله عليه وسلم كانت فرضا

ومن منع اقتداء المفترض خلف المتنفل حمل صلوة معاذ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی التنفل فاصل الاختلاف فی صحۃ اقتداء المفترض خلف المتنفل وفی الاوجز تحت قولہ صلی اللہ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ قال فی الاستذکار زاد معن فی الموطا عن مالک فلا تختلفوا علیہ ففیہ حجۃ لقول مالک وابی حنیفۃ ان من خالفت نیتہ نیۃ امامہ بطلت صلوۃ الماموم اذ لا اختلاف اشد من اختلاف النیات التی علیہا مدار الاعمال اھ وقال الابی فی شرح مسلم وفیہ رد علی الشافعی والمحدثین فی قولہم بصحۃ صلوۃ المفترض خلف المتنفل اھ وعن احمد روایتان والمختار عند اکثر اصحابہ المنع اھ مختصراً من ہامش اللامع

ص٩٩ باب من اسمع الناس تکبیر الامام کتب الشیخ فی اللامع فیہ تصریح بان ابابکر لم یکن اماماً حتی یلزم الائتمام بالماموم کما تقدم شئ منہ اھ قال الحافظ ذکر فیہ حدیث عائشۃ والشاہد فیہ قولہ وابوبکر یسمع الناس التکبیر وہذہ اللفظۃ مفسرۃ عند الجمہور للمراد بقولہ فی الروایۃ الماضیۃ وکان ابوبکر رض یصلی بصلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم والناس یصلون بصلوۃ ابی بکر اھ مختصراً

ص٩٩ باب الرجل یأتم بالامام الخ کتب الشیخ فی اللامع قولہ ویأتم الناس بالماموم ای فی اتیان الافعال والا فالائتمام حقیقۃ بالامام لا غیر اھ وفی تراجم شیخ المشائخ ہذا الباب یحتمل معنیین احدہما یأتم بالامام ویأتم الناس بالماموم یعنی انہم یسمعون منہ التکبیر ویکون الامام فی الحقیقۃ ولکل واحد وثانیہما یأتمونہ حقیقۃ وذہب المؤلف الی کلا الاحتمالین فی امامۃ صلی اللہ علیہ وسلم لابی بکر رض وامامۃ ابی بکر للقوم وما قال بہ احد من کونہ صلی اللہ علیہ وسلم مقتدیاً بابی بکر فاحتمال ثالث لم یقل بہ المؤلف اھ وفی کلام الشیخ اجمال مخل وتوضیحہ ان فی قصۃ ابی بکر ثلاث احتمالات الاول ان الامام فی الحقیقۃ لجمیع الناس کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم واما ابوبکر فکان مبلغاً ومسمعاً للناس تکبیرہ لا غیر والاحتمال الثانی ان کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اماماً لابی بکر فقط وابوبکر کان اماماً لبقیۃ الناس والثالث الذی اختارہ الامام احمد ان کان الامام فی ہذہ القصۃ ابابکر لم یذہب البخاری الی ہذا الاحتمال ولذا لم یتعرض لہ فی کتابہ بل ذہب الی الاحتمالین الاولین واشار الی الاول بالباب السابق باب من اسمع الناس تکبیر الامام واشار الی الثانی بہذا الباب والاول قول الجمہور والثانی قول الشعبی قال الحافظ ولم یفصح البخاری باختیارہ فی ہذہ المسئلۃ لانہ بدأ بالترجمۃ الدالۃ علی ان المراد بقولہ ویأتم الناس بابی بکر انہ فی مقام المبلغ وثنی بہذہ الروایۃ التی اطلق فیہا اقتداء الناس بابی بکر ورشح ظاہرہا بظاہر الحدیث المعلق فیحتمل ان یکون یذہب الی قول الشعبی ویری ان قولہ فی الروایۃ الاولی یسمع الناس التکبیر لا ینفی کونہم یأتمون بہ الی آخر ما قال قلت وصنیع البخاری فی تعبیر الترجمتین اذ بوب الاولی بقولہ باب من اسمع الناس وہذا علی ما ہو المشہور من دأب المصنف مما لا یرضاہ کما تقدم فی الاصل الثالث وترجم بالثانی بباب الرجل یأتم الخ والیہ مال العینی اذ قال والذی یظہر من ہذہ الترجمۃ ان البخاری یمیل الی مذہب الشعبی فی ذلک ومما یؤکد ان میل البخاری الی مذہب الشعبی کونہ صدر ہذا الباب بالحدیث المعلق فانہ صریح فی ان القوم یأتمون بالامام فی الصف الاول ومن بعدہم یأتمون بہ اھ

ص٩٩ باب ہل یأخذ الامام اذا شک الخ الامام البخاری لم یجزم فیہ بشئ والاوجہ عندی انہ نبہ بلفظ ہل فی الترجمۃ علی الاختلاف فی ذلک ولم یجزم لقوۃ الاختلاف فیہ فہو من الاصل الثانی والثلاثین والعجب من الحافظ انہ قائل بہذا الاصل کما تقدم فی الاصول ومع ذلک لم یذکرہ ہہنا بل قال اورد فیہ حدیث ذی الیدین فی السہو وسیاق الکلام علیہ فی موضعہ الی آخر ما قال والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ کثیرۃ الفروع من جزم الامام وشکہ واخبار الواحد والاثنین محلہا کتب الفروع ولخصہا کما فی الاوجز اذا شک الامام لا یرجع الی قول المامومین حتی یتیقن بقولہم وہو مذہب الشافعیۃ واما عند مالک اذا سلم الامام وسبح بہ من خلفہ فان صدقہ کمل صلوتہ وسجد للسہو وان شک فی خبرہ سأل عدلین وجاز لہم الکلام فی ذلک وان تیقن الکمال عمل علی یقینہ وترک العدلین ومذہب الحنابلۃ کما فی المغنی من سبح بہ اثنان یثق بقولہما لزمہ الرجوع سواء غلب علی ظنہ صواب قولہما اولا فان لم یرجع بطلت صلوتہ وان سبح بہ واحد لم یرجع الی قولہ الا ان یغلب علی ظنہ فیعمل بغلبۃ ظنہ لا بتسبیحہ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یرجع الی قول ذی الیدین وحدہ ومذہب الحنفیۃ کما قال ابن عابدین ان کان الامام علی یقین لا یعید بقولہم وان کان فی الشک یعید بقولہم فلو استیقن الواحد بالنقصان وشک الامام والقوم اعادوا احتیاطاً الا اذا استیقن عدلان واخبراہ بذلک اھ مختصراً

ص٩٩ باب اذا بکی الامام فی الصلوۃ قال الحافظ ای ہل تفسد اولا والاثر والخبر اللذان فی الباب یدلان علی الجواز اھ والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ قال العینی قال اصحابنا اذا بکی فی الصلوۃ فارتفع بکاؤہ فان کان من ذکر الجنۃ او النار لم یقطع صلوتہ وان کان من وجع فی بدنہ او مصیبۃ قطعہا وبہ قال مالک واحمد وقال الشافعی البکاء والانین والتأوہ یبطل الصلوۃ اذا کانت حرفین سواء بکی للدنیا او الآخرۃ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

ص١٠٠ باب تسویۃ الصفوف الخ قال الحافظ المراد بتسویۃ الصفوف اعتدال القائمین بہا علی سمت واحد او یراد بہا سد الخلل الذی فی الصف اھ کتب الشیخ فی اللامع والحجۃ علیہ عموم قولہ سووا صفوفکم واطلاقہ فلا یتقید بقید ولا یختص بوقت وایضاً قولہ انی اراکم خلف ظہری یقتضی الاہتمام بتسویۃ الصفوف اذا وقعت ناظرۃ الامام علیہم اھ اشار الشیخ بذلک الی تطابق الروایتین بالترجمۃ فان الترجمۃ بلفظ عند الاقامۃ وبعدہا ولیس واحد منہما فی الروایتین فاجاب الشیخ قدس سرہ بان استدلالہ بالعموم وہذا ہو الاصل الثانی من اصول التراجم وجعل الحافظ الترجمۃ من الاصل الحادی عشر اذ قال اشار بذلک الی ما فی بعض الطرق کعادتہ ففی مسلم انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال عندما کاد ان یکبر وفی حدیث انس فی الباب الذی بعد ہذا اقیمت الصلوۃ فاقبل علینا فقال الحدیث اھ ثم تسویۃ الصف من سنۃ الصلوۃ ولیس بشرط فی صحتہا عند الائمۃ الثلاثۃ

وقال احمد من صلی خلف الصف وحدہ بطلت صلوتہ قال الحافظ وافرط ابن حزم فجزم بالبطلان ونازع من ادعی الاجماع علی عدم الوجوب الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

ص١٠١ باب اقبال الامام علی الناس الخ سکتوا عن غرضہ والاوجہ عندی انہ اشارۃ الی ان الامام اذا توجہ الی القبلۃ ثم اعرض عنہ للتسویۃ فلیس ہذا باعراض عن التوجہ الی اللہ الذی شرعہ ویحتمل انہ تنبیہ للامام علی ان من آدابہ التعرض للتسویۃ ولا یتوہم ان التسویۃ حق المامومین ولیس من وظائف الامام

ص١٠١ باب الصف الاول قال الحافظ المراد بہ ما یلی الامام مطلقاً وقیل اول صف تام یلی الامام لا ما تخللہ شئ کمقصورۃ وقیل المراد بہ من سبق الی الصلوۃ ولو صلی آخر الصفوف قالہ ابن عبد البر قال النووی القول الاول ہو الصحیح المختار والیہ اشار البخاری اھ فکان البخاری اشار بالترجمۃ الی رد ما قالہ ابن عبد البر لانہ لا تبقی حینئذ حاجۃ الی الاستہام

ص١٠١ باب اقامۃ الصف من تمام الصلوۃ قال الحافظ قال ابن رشید انما قال البخاری فی الترجمۃ من تمام الصلوۃ ولفظ الحدیث من حسن الصلوۃ لانہ اراد ان یبین انہ المراد بالحسن ہہنا وانہ لا یعنی بہ الظاہر المرئی من الترتیب بل المقصود منہ الحسن الحکمی بدلیل حدیث انس وہو الثانی من حدیثی الباب اھ قلت ویحتمل عندی انہ اشارۃ الی ان لفظ الاقامۃ فی الحدیث الذی استدل بہ بعض الظاہریۃ علی وجوب التسویۃ ہو بمعنی التمام فقد قال ابن دقیق کما فی الفتح قد یؤخذ من قولہ تمام الصلوۃ الاستحباب لان تمام الشئ فی العرف امر زائد علی حقیقتہ التی لا یتحقق الا بہا وان کان یطلق بحسب الوضع علی بعض ما لا تتم الحقیقۃ الا بہ اھ

ص١٠١ باب اثم من لم یتم الصفوف قال الحافظ قال ابن رشید اورد فیہ حدیث انس ما انکرت شیئاً الا انکم لا تقیمون الصفوف وتعقب بان الانکار قد یقع علی ترک السنۃ فلا یدل ذلک علی حصول الاثم ثم اجاب عنہ الحافظ باجوبۃ عدیدۃ والاوجہ عندی ما قال السندی فی الجواب بانہ اخذ الوجوب من صیغۃ الامر فی قولہ سووا ونحوہ لا یفید مطابقۃ ہذا الحدیث بالترجمۃ ودلالتہ علیہا بل یصیر الدلیل علی الترجمۃ حدیث سووا ونحوہ لا ہذا الحدیث الا ان یقال قد لا تکون الترجمۃ للاستدلال بالحدیث علیہا بل لبیان ما ہو الصحیح فی محمل الحدیث بدلائل اخر فہہنا بالترجمۃ افاد ان انکار انس محمول علی انکار علی ترک الواجب لا علی انکار علی ترک السنۃ بدلیل سووا صفوفکم ونحوہ وقد یقال ان الحدیث یدل علی ان ترک اقامۃ الصفوف خلاف ما کان علیہ امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم والاصل فیہ ہو التأثیم الی آخر ما قال قلت حاصلہ ان الاصل فی المخالفۃ الاثم وحاصل التاویل الاول ان الترجمۃ شارحۃ

ص١٠١ باب الزاق المنکب بالمنکب فی تقریر مولانا حسین علی الفنجابی عن شیخہ الگنگوہی اعلم انہ لا یتصور الصاق الکعبین والمنکبین من الجانبین الا لبعض الناس بتکلف وہیئۃ غیر ہیئۃ الصلوۃ والخضوع فالمراد القرب والمحاذات فی الکعبین وکذا المراد فی المنکبین الا تری الی من لم یکن قدماہ مساویین (اے بقدمی صاحبہ) وکذا المراد من الصاق القدم اھ وبہذا قال الجمہور ان المراد شدۃ القرب لا الالصاق الحقیقی قال الحافظ المراد بذلک المبالغۃ فی تعدیل الصف وسد خللہ اھ وہکذا قال العینی والقسطلانی وابدع عندی الامام البخاری فی الترجمۃ اذ ترجم بالزاق المنکب والقدم لان حقیقۃ الالصاق لا یتصور فی المناکب الا ان یکون کل الصف مساوی القامۃ وکذا الصاق القدم لا یمکن الا ان یکون کلہم متساوی الاقدام وہذان ممتنعان عادۃً فترجم بہما البخاری اشارۃ الی انہ لا یمکن فیہما الا المبالغۃ فی القرب والمحاذاۃ لا الالصاق الحقیقی ثم ذکر حدیث النعمان تعلیقاً للاشارۃ الی ان ما ہو المراد فی الاولین ہو المراد فی الثالث لاتحاد سیاق الروایات الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

ص١٠١ باب اذا قام الرجل عن یسار الامام الخ قال الحافظ تقدم اکثر لفظ ہذہ الترجمۃ قبل نحو من عشرین باباً لکن لیس ہناک لفظ خلفہ وقال ہناک لم تفسد صلوتہما بدل قولہ تمت صلوتہ ولم ینبہ احد من الشراح علی حکمۃ ہذہ الاعادۃ والذی یظہر لی ان حکمہا مختلف لاختلاف الجوابین فقولہ لم تفسد صلوتہما ای بالعمل الواقع منہما لکونہ خفیفاً وہو من مصلحۃ الصلوۃ ایضاً وقولہ تمت صلوتہ ای الماموم ولا یضر وقوفہ عن یسار الامام اولاً مع کونہ فی غیر موقفہ لانہ معذور بعدم العلم بذلک الحکم اھ وفی تراجم شیخ المشائخ ہذا الحدیث ای حدیث ابن عباس اخرجہ المؤلف فی مواضع ویستنبط منہ فی کل موضع ما یتعلق بذلک الموضع من الاحکام وقد اکثر مثلہ فی کتابہ ہذا وہو یدل علی قوۃ اجتہاد المؤلف فانہ استنبط کل جزئی من الحدیث مع قلۃ الصحیح منہ ومطلب ہذا المقام یتعلق بمسئلۃ الجماعۃ فان سنۃ القیام اذا کان الماموم فرداً واحداً ان یقوم عن یمین الامام ومع ذلک لو قام عن یسارہ لم تفسد صلوتہ اھ وفی الفیض الوجہ فی التکرار ان المقصود اولاً کان بیان موضع الامام والماموم فقط وذکر مسئلۃ التحویل انجازاً وہہنا ہی المقصودۃ او یقال ان المقصود فی الاولی بیان العمل القلیل والکثیر وہہنا بیان تمامیۃ الصلوۃ مع ان بعضہا صلیت علی خلاف ترتیب موضع الماموم حتی حولہ عنہ اھ وبسطت فی نقل کلامہم بتمامہ لیظہر اختلاف آرائہم فی الفرق بین الترجمتین ولم یتعلق بقلبی الجریح شئ من ذلک بل ما یظہر لہذا العبد الفقیر الی رحمۃ ربہ الکریم ان غرض الترجمتین مختلف جداً ولا شائبۃ للتکرار لاختلاف غرض الترجمتین وان تقاربت الفاظہما فہو من الاصل الثانی والعشرین وما ذکروا من الفرق بینہما بحمل احدہما علی العمل الکثیر لو صح لا یناسب المقام لان مسئلۃ العمل الکثیر محلہا باب العمل فی الصلوۃ تأتی فی محلہا ولیس ہہنا الا محل احکام الصفوف والامامۃ والاقتداء ونحوہا فالظاہر عندی ان مقصود الترجمتین الاشارۃ الی مسئلتین خلافیتین شہیرتین الاولی منہما بیان موقف الامام والماموم اذا کان واحداً وان من خالف موقفہ تصح صلوتہ عند الجمہور خلافاً

للامام احمد اذ قال انہ تفسد صلوتہ فہذہ المسئلۃ ہی غرض الترجمۃ الاولی عندی ولذا ترجم فیہا المفسد صلوتہما واما ہذہ الترجمۃ الثانیۃ فغرضہا عندی تقدم الماموم علی امامہ ولذا قید ہذہ الترجمۃ بلفظ خلفہ ولم یذکر ہذہ اللفظۃ فیما سبق لانہ کان مسئلۃ اخری لاتعلق لہا بخلفہ وہذہ کانت متعلقۃ بالتقدم علی الامام فقید الصحۃ فیہا بخلفہ قال الموفق السنۃ ان یقف الماموم خلف الامام فان وقفوا قدامہ لم تصح وبہ قال ابوحنیفۃ والشافعی وقال مالک تصح الی آخر ما بسط فغرض الترجمۃ الاولی تائید للجمہور ورد علی الامام احمد فی مسئلۃ الموقف وغرض الترجمۃ الثانیۃ تائید للجمہور ورد علی قول مالک فی مسئلۃ التقدم علی الامام

باب المرأۃ وحدہا تکون صفا قال الحافظ ای فی حکم الصف وبہذا یندفع اعتراض الاسماعیلی حیث قال الشخص الواحد لایسمی صفا واقل مایقوم الصف باثنین اھ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الصبی کما یقام فی الصف عند توحدہ وکونہ لیس معہ غیرہ فالمرأۃ لیست کذلک بل تقام خلف الرجال سواء کان معہا غیرہا من النسوۃ او انفردت اھ وفی ہامشہ قال الحافظ ہذہ الترجمۃ لفظ حدیث اخرجہ ابن عبدالبر من حدیث عائشۃ مرفوعا المرأۃ وحدہا صف اھ وہو الاصل الاول من اصول التراجم قال الحافظ قال ابن رشید الاقرب ان البخاری قصد ان یبین ان ہذا مستثنی من عموم الحدیث الذی فیہ لاصلوۃ لمنفرد خلف الصف یعنی انہ مختص بالرجال والحدیث المذکور اخرجہ ابن حبان وفی صحتہ نظر الی آخر ما قال ثم المسئلۃ اجماعیۃ قال ابن عبدالبر فی الاستذکار لاخلاف فی ان سنۃ النساء القیام خلف الرجال ولایجوز لہن القیام معہم فی الصف ومع ذلک لو قامت بجنب الرجل اختلفوا فی صحۃ الصلوۃ وہی مسئلۃ المحاذاۃ المعروفۃ فعند الجمہور اجزأت صلوتہما وعند الحنفیۃ تفسد صلوۃ الرجل دون المرأۃ اھ مختصرا

باب میمنۃ المسجد والامام قال الحافظ کانہ اشار الی ما اخرجہ النسائی باسناد صحیح عن البراء قال کنا اذا صلینا خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم احببنا ان نکون عن یمینہ ولابی داؤد باسناد حسن عن عائشۃ مرفوعا ان اللہ وملئکتہ یصلون علی میامن الصفوف اھ وقال العینی ای ہذا باب فی بیان ان میمنۃ المسجد والامام ہی مکان الماموم اذا کان وحدہ اھ قلت وفیہ انہ قد تقدم موقف الماموم الواحد فی باب یقوم عن یمین الامام الخ وکان فی قلبی من سالف الزمان ان غرض الامام بذلک بیان اتحادہما دفعا لما یتوہم من ان میمنۃ احدہما میسرۃ الآخر لان وجہ المسجد الی الامام ثم رأیت ذلک فی تقریر المکی تحت قولہ فی الحدیث عن یمینہ ای ویمینہ میمنۃ ومیمنۃ المسجد ایضا ولیس المراد بمیمنۃ المسجد میمنۃ الحقیقیۃ فانہا میسرۃ الامام اھ وقال السندی قال الکرمانی دلالتہ علی یمین المسجد لان یمین الامام یمینہ قال السندی لان وجہ المسجد الی الکعبۃ کوجہ الامام لان المساجد بنیت متوجہۃ الیہا ولا تعتبر المواجہۃ بین الانسان والمسجد حتی ینقلب الامر بالعکس اھ والبسط فی ہامش اللامع

باب اذا کان بین الامام وبین القوم حائط اشار الامام البخاری الی مسئلۃ خلافیۃ کثیرۃ الفروع اشار الی بعضہا الامام فیما ذکر فی الترجمۃ من الآثار وہی موانع الاقتدار باعتبار المکان والمعروف علی السنۃ المشائخ وہو الذی اشار الیہ الشعرانی فی المیزان ان اختلاف المکان مانع عن الاقتداء عند الحنفیۃ بخلافہم والحائل مانع عندہم بخلاف الحنفیۃ وظاہر تبویب البخاری ان کلیہما لایمنعان الاقتداء قال الحافظان ابن حجر والعینی ما فی الباب یدل علی ان ذلک جائز وہو مذہب المالکیۃ وقال ابوحنیفۃ لاتجزیہ الا ان تکون الصفوف متصلۃ فی الطریق اھ قال القسطلانی اذا جمعہما مسجد وعلم بصلوۃ الامام بسماع تکبیر او تبلیغ جاز عند الشافعیۃ وقال الموفق ان کان بین الامام والماموم حائل یمنع رؤیۃ الامام او من ورائہ ففیہ روایتان احداہما یصح والثانیۃ لایصح الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

باب صلوۃ اللیل ہذہ الترجمۃ من اصعب التراجم لکونہا فی غیر محلہا قال القسطلانی کذا فی روایۃ المستملی وحدہ ولاوجہ لذکرہ ہہنا لان الابواب ہہنا فی الصفوف وصلوۃ اللیل بخصوصہا افرد لہا المصنف کتابا مفردا فی ہذا الکتاب اھ قال الحافظ ولم یعرج علیہ اکثر الشراح وہو وجہ السیاق ولما کانت الصلوۃ بالحائل یتخیل انہا مانعۃ من اقامۃ الصف ترجم لہا واورد ما عندہ فیہا فاما صلوۃ اللیل بخصوصہا فلہا کتاب مفرد سیاتی فی آخر الصلوۃ وکان النسخۃ وقع فیہا تکریر لفظ صلوۃ اللیل وہی الجملۃ فی آخر الحدیث الذی قبلہ فظن الراوی انہا ترجمۃ مستقلۃ فصدرہا بلفظ الباب وقد تکلف ابن رشید توجیہا بما حاصلہ ان من صلی باللیل ماموما فی الظلمۃ کانت فیہ مشابہۃ بمن صلی وراء حائل وابعد منہ من قال یرید ان من صلی باللیل ماموما فی الظلمۃ کان کمن صلی وراء حائط ثم ظہر لی احتمال ان یکون المراد صلوۃ اللیل جماعۃ فحذف لفظ جماعۃ والذی فی ابواب التہجد انما ہو حکم صلوۃ اللیل وکیفیتہا فی عدد الرکعات ونحو ذلک اھ وفی تراجم شیخ المشائخ ان المؤلف اورد ہذا الباب فی ہذا المقام لافادۃ جواز الجماعۃ فی النوافل علی خلاف مذہب الحنفیۃ وذلک لان صلوۃ التراویح لم تکن فی ذلک الوقت من المؤکدات بل کانت کسائر النوافل والسنن فلما جوز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الجماعۃ فیہا علم منہ تجویزہا فی کل نفل وان کان الافضل اداءہا فی البیوت منفردا تحرزا عن شبہۃ الریاء اھ والاوجہ عندی ان الامام البخاری لما اثبت فی الباب السابق صحۃ الائتمام بحیلولۃ الجدار ونحوہ اثبت بہذا الباب مرامہ بوجہ آخر وہو الاقتداء فی اللیل فانہ یدل علی صحۃ الاقتداء فی الظلمۃ مع انہ لایری فیہ المؤتم الامام فثبت بذلک مرامہ الاول بالالتزام ولذا افرد لہ بابا للثبوتہ بالالتزام دون النص وہذا ہو الذی قالہ ابن رشید وغیرہ ولیت شعری کیف جعلہ الحافظ بعیدا مع انہ جدیر بل اجدر بشان البخاری لدقتہ فی الاستنباط وعلی ہذا لایرد علی المصنف ایراد الترجمۃ علی غیر محلہا اھ من ہامش اللامع وبسط فیہ الابحاث الفقہیۃ المناسبۃ بالمقام

باب ایجاب التکبیر وافتتاح الصلوۃ کتب الشیخ فی اللامع اراد بالتکبیر تکبیرۃ الافتتاح فیکون الافتتاح لازما لہا وصار المعنی باب بیان افتتاح الصلوۃ بما ہو اھ وفی ہامشہ ہہنا عدۃ ابحاث الاول فی صحۃ کلام الامام البخاری فی الترجمۃ فان ظاہر سیاقہ انہ ترجم بترجمتین لایجاب الافتتاح وظاہر مقصدہ انہ اراد بیان وجوب تکبیرۃ الافتتاح فاولوا کلامہ بوجوہ منہا ما افادہ الشیخ وہو واضح ان المراد بالتکبیر تکبیرۃ الافتتاح وقولہ والافتتاح کانہ عطف تفسیر ومنہا ما قالہ الشراح قال الحافظ الظاہر ان الواو عاطفۃ اما علی المضاف وہو ایجاب واما علی المضاف الیہ والاول اولی ان کان المراد بالافتتاح الدعاء لانہ لایجب والذی یظہر من سیاقہ ان الواو بمعنی مع وان المراد بالافتتاح الشروع فی الصلوۃ الی آخر ما قال وتعقبہ العینی فقال لانسلم ان الواو ہہنا عاطفۃ بل الواو ہہنا اما بمعنی الباء والمعنی ایجاب التکبیر بافتتاح الصلوۃ واما بمعنی لام التعلیل ای لاجل افتتاح الصلوۃ الی آخر ما قال قلت والاوجہ عند ہذا العبد الفقیر الی رحمۃ ربہ العزیز ان الواو عاطفۃ وقولہ افتتاح الصلوۃ تنبیہ علی انہ لما فرغ عن مقدمات الصلوۃ اراد بیان صفۃ الصلوۃ فقال افتتاح الصلوۃ کما ترجم ابوداؤد علی صفۃ الصلوۃ بقولہ باب تفریع استفتاح الصلوۃ وترجم ہکذا النسائی ومالک وابن ماجۃ وہذا شائع عند المحدثین ویرد علیہ انہ کان ینبغی لہ حینئذ ان یقول باب افتتاح الصلوۃ وایجاب التکبیر لان تکبیر التحریمۃ ایضا داخل فی صفۃ الصلوۃ ولایبعد عندی انہ اشار بذلک التقدیم والتاخیر کدأبہ فی بدائع التراجم الی ترجیح قول الحنفیۃ فی مسئلۃ خلافیۃ وہی ان تکبیرۃ الافتتاح رکن الصلوۃ کما قال بہ الجمہور او شرط لہا کما ہو عند الحنفیۃ فلا یبعد ان الامام البخاری ایضا مال الی انہ شرط مقدم علی الصلوۃ ولذا بدأ بایجاب التکبیر وثنی بافتتاح الصلوۃ اھ وبسط الکلام فیہ اشد البسط

باب رفع الیدین فی التکبیرۃ الاولی الخ کتب الشیخ فی اللامع لایقدم الرفع علی التکبیر ولا یؤخرہ عنہ دلالۃ الروایۃ علیہ لکون الرفع فی الروایۃ قد وقع ظرفا للافتتاح او جزاء لہ وایا ما کان فالاتصال بینہما ثابت اھ قلت الاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمۃ الی مسئلتین خلافیتین الاولی رفع الیدین عند افتتاح الصلوۃ اشار الیہا بالجزء الاول من الترجمۃ من قولہ رفع الیدین فی التکبیرۃ الاولی وہذا الرفع وان کان مجمعا علیہ عند الجمہور حتی حکی علیہ الاجماع ومع ذلک ففیہ اختلاف معروف من انہ سنۃ عند الجمہور وفرض عند ابن حزم لاتجوز الصلوۃ الا بہ وروی الوجوب عن داؤد وغیرہ قال ابن عبدالبر کل من نقل عنہ الوجوب لایبطل الصلوۃ بترکہ الا فی روایۃ عن الاوزاعی وقیل لایستحب حکاہ الباجی عن کثیر من المالکیۃ فاشار البخاری باول الترجمۃ الی تائید الجمہور ردا علی من انکرہ والمسئلۃ الثانیۃ ہی التی اشار الیہا الشیخ وہی مقارنۃ الرفع التکبیر وہی ایضا خلافیۃ فالمرجح عندنا الحنفیۃ تقدیم الرفع وحکی المغنی عن الحنابلۃ روایۃ واحدۃ وہی المقارنۃ والاصح عند الشافعیۃ والمالکیۃ ایضا المقارنۃ

باب رفع الیدین اذا کبر الخ قال الحافظ قد صنف البخاری فی ہذہ المسئلۃ جزءا مفردا اھ قلت والمسئلۃ من اشہر المسائل الخلافیۃ بسط الکلام علیہا الشیخ قدس سرہ فی البذل اشد البسط من دلائل الفریقین والکلام علیہا والجواب عن ادلۃ القائلین بالرفع وشیء من الکلام علی ذلک فی الاوجز وبسط فیہ فی بیان وجوہ الترجیح لعدم الرفع باثنی عشر وجہا فارجع الیہ لو شئت

باب الی این یرفع یدیہ قال الحافظ لم یجزم المصنف بالحکم کما جزم بہ قبل وبعد جریا علی عادتہ لقوۃ الخلاف فیہ لکن الارجح عندہ محاذاۃ المنکبین لاقتصارہ علی ایراد دلیلہ اھ وبہ جزم العینی فی الاوجز تحت قولہ فی حدیث ابن عمر رفع یدیہ حذو منکبیہ قال الزرقانی وبہذا اخذ مالک والشافعی وذہب الحنفیۃ الی حدیث مالک بن الحویرث وفیہ حتی یحاذی بہما اذنیہ اھ قلت لکن فی مختصر عبدالرحمن وفضائلہما رفع الیدین عند الاحرام حتی تقابلا الاذنین اھ وکذا کلام الباجی یدل علی ان مالکا یوافق الحنفیۃ الی آخر ما فیہ وحقق فیہ ایضا ان ہذا الخلاف لفظی کما نقل عن ابن الہمام وغیرہ

باب رفع الیدین اذا قام من الرکعتین غرض الترجمۃ ومطابقۃ الحدیث بالترجمۃ ظاہرۃ قال الشیخ قدس سرہ فی البذل ہذا الحدیث اخرجہ البیہقی والبخاری ومسلم وابوداؤد وغیرہم قال فی الجوہر النقی بعد ذکر ہذا الحدیث وفیہ زیادۃ علی ذلک وہی الرفع عند القیام من الرکعتین وہی زیادۃ مقبولۃ ولم یقل بہا الامام الشافعی فما لزم خصمہ من القول بزیادۃ الرفع عند الرکوع والرفع منہ لزمہ مثلہ من القول بزیادۃ الرفع عند القیام من الرکعتین اھ

باب وضع الیمنی علی الیسری قال العینی الکلام فی وضع الید علی الید فی الصلوۃ علی وجوہ الاول فی اصل الوضع فعندنا یضع وبہ قال الشافعی واحمد والمشہور عن مالک انہ یرسلہ والثانی فی صفۃ الوضع وہی ان یضع بطن کفہ الیمنی علی رسغہ الیسری فیکون الرسغ وسط الکف وفی الدرایۃ یاخذ کوعہ الایسر بکفہ الایمن وبہ قال الشافعی واحمد والثالث فی مکان الوضع فعندنا تحت السرۃ وعند الشافعی علی الصدر اھ وفی البذل عن الشوکانی مذہب جمہور الشافعیۃ ہو ان الوضع یکون تحت صدرہ فوق سرتہ وعن احمد روایتان اھ مختصرا قلت ومختار الخرقی تحت السرۃ کما عند الحنفیۃ

باب الخشوع فی الصلوۃ کتب الشیخ فی اللامع لعل المراد بالخشوع السجود ودلالۃ الروایۃ الاولی علی الترجمۃ من حیث ارادۃ السجود بلفظ الخشوع فی الروایۃ الاولی ویمکن ان یکون علی حقیقۃ معناہ فالمراد بالسجود فی الروایۃ الثانیۃ ہو الخشوع لکونہما متلازمتین فان السجدۃ وہو وضع الجبہۃ اعلی درجات المسکنۃ والخشوع اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ من التوجیہ الاول یشکل علیہ ان الترجمۃ تکون فی غیر محلہا فان ابواب السجود تاتی فی محلہا فالصواب ہو التوجیہ الثانی ولایبعد عندی ان الامام البخاری ذکر باب الخشوع متصلا بابواب الرفع المذکورۃ تنبیہا واشارۃ الی سلک من اختار عدم الرفع فی المواضع المذکورۃ لکونہ اقرب الی السکون وہو الخشوع واما حکم الخشوع فقال الحافظ قد حکی النووی الاجماع علی ان الخشوع لیس بواجب ولایرد علیہ قول القاضی حسین ان مدافعۃ الاخبثین اذا انتہت الی حد یذہب معہ الخشوع ابطلت الصلوۃ لجواز ان یکون بعد الاجماع السابق

او المراد بالاجماع انه لم يصرح احد بوجوبه الى آخر ما بسط فی هامش اللامع

باب ما يقرأ بعد التكبير كتب الشيخ فی اللامع اورد فيه روايتين الاولى بيان ما يبدأ فيها جهراً والثانية ما فيها المبدؤ به سراً وهو الدعاء اه وفی هامشه اختلفوا فی غرض المصنف وعامة الشراح على ان الغرض بيان الدعاء فی الاستفتاح وقال شيخ الهند قدس سره فی تراجمه ان المؤلف مرة يصرح بالترجمة لكن غرضه لا يكون ظاهر العبارة بل ما يثبت بالالتزام او بالاشارة جليا كان او خفيا يظهر مقصوده بعد التأمل فی احاديث الباب ومن لم يتأمل وقنع على الظاهر يقع فی التكلف والتخبط ثم قال بعد ذكر بعض امثلته وهكذا قال باب ما يقول بعد التكبير وادخل فيه حديث الكسوف ايضا فاشكل التوفيق فتكلفوا والوجه عندنا ان بعد التأمل فی احاديث الباب يفهم ان غرض المؤلف من هذا الباب اثبات التوسع فی دعاء الافتتاح وتركه رأساً وعدم تعيين الدعاء المخصوص لزوماً وان الدعاء ثابت بعد التكبير متصلا ومنفصلا وحينئذ ينطبق جميع الاحاديث المذكورة فی الباب وليس غرضه من هذا الباب تعيين الدعاء اه والاوجه عندی ان غرض المصنف بهذا الباب اشارة الى مسئلة خلافية شهيرة وهی ان دعاء الاستفتاح مندوب عند الجمهور منهم الائمة الثلاثة على الاختلاف بينهم فی تعيين الدعاء خلافا للامام مالك اذ لم يقل بدعاء الاستفتاح وقال باستفتاح الصلوة بالقراءة لحديث انس هذا فهذا من الاصل الرابع من اصول التراجم لم يجزم الامام فی الترجمة بشئ واتى فی الباب الروايتين المختلفتين استدل بهما الفريقان اه

باب بغير ترجمة كتب الشيخ فی اللامع قوله فقام فاطال القيام فيه الترجمة فان الثابت بفعله صلى الله عليه وسلم هذا اطالة القيام فجاز ان يطيل القيام اعم من ان يأتی فيه بالقراءة او الدعاء ويمكن ان يقال ان الباب معقود لبيان ما يقرأ بعد الافتتاح لكنه افرد الباب ههنا لان الروايتين الاوليين دلتا على ما يقرأ بعد الافتتاح صراحة وههنا لم يثبت الحكم الا بقرينة المقام وعلى هذا فالروايات الثلاثة باسرها دالة على ما يقرأ بعد التكبير ولا يبعد ان يقال ان الباب معقود لبيان ذكر الثناء قبل القراءة لا غير اه وفی هامشه قال الحافظ قوله باب كذا فی رواية الاصيلی بلا ترجمة وسقط من رواية ابی ذر وغيره وعلى هذا فمناسبة حديث الكسوف غير ظاهرة للترجمة وعلى تقدير ثبوت لفظ باب فهو كالفصل من الباب الذی قبله فله به تعلق قال الكرمانی ان دعاء الافتتاح مستلزم لتطويل القيام وحديث الكسوف فيه تطويل القيام فتناسبا الى آخر ما قال ولا يبعد عندی ان الامام البخاری ترجم بما يقرأ بعد التكبير وذكر بعد ذلك ثلاث روايات احدهن فی الفاتحة والثانية فی الدعاء ولما كانت الفاتحة واجبة والدعاء سنة قدم الاولى على الثانية والرواية الثالثة فی ضم السورة ولما كان ضم السورة بعد الفاتحة حتماً فصل بينهما فی الباب تنبيها على تأخر السورة عن الفاتحة والثلاثة داخلة فيما يقرأ بعد التكبير وترجم صاحب التيسير على حديث الكسوف باب العمل فی الصلوة ثم قال لم يذكر فی بعض النسخ الترجمة اصلا وفی بعضها ذكر الترجمة المذكورة وهو ايضا لا يناسب اه قلت لان باب العمل فی الصلوة يأتی فی محله ثم هذا الباب لم يذكره شيخ الهند قدس سره فی الجدول الرابع الذی جمع فيه الابواب بلا ترجمة

باب رفع البصر الى الامام فی الصلوة كتب الشيخ فی اللامع فی الباب الآتی باب رفع البصر الى السماء الخ لما كان جواز الرفع الى الامام يجوز الرفع الى السماء لكونهما متقاربين وفی جهة دفع ذلك بان مناط الجواز هو الحاجة واصلاح الصلوة لكن الغالب فی رفع البصر الى الامام لما كان هو الاصلاح وفی رفعه الى السماء غيره اطلق الامر والنهی فيهما مع ان الرفع الى السماء لو كان مفيداً كالنبی صلى الله عليه وسلم حين انتظر تحويل القبلة جاز والرفع الى الامام لو لم يكن مفيدا كمن اخذ ينظر الى ثوبه وعمامته لم يكن جائزاً ثم ان رفع البصر الى الامام قد يجب لعارض كالاصم الاعمى بغيره فانه لا بد له من الرفع الى امامه ليكون من حاله على بصيرة سيما اذا لم يكن معه غيره اه وفی هامشه ظاهر كلام الشيخ انه حمل البابين على الجواز والكراهة وهو ظاهر سياق البابين لانه ذكر فی الاول رفع البصر الى الامام وفی الثانی رفعه الى السماء على منوال واحد ولما ذكر فی الاول روايات الاباحة وفی الثانی روايات الكراهة فكلام الشيخ قدس سره واضح جدا لكن الاوجه عندی ان الامام البخاری اشار فی الباب الاول الى مسئلة خلافية لكونها اجدر بتراجم البخاری وهی ما قال الحافظ قال ابن بطال فيه حجة لمالك ان نظر المصلی يكون الى جهة القبلة وقال الشافعی والكوفيون يستحب ان ينظر الى موضع سجوده لانه اقرب الى الخشوع اه وهو مذهب احمد كما فی المغنی واما المسئلة الثانية وهی التی اشار اليها بالباب الثانی وهی النظر الى السماء فقد قال ابن بطال اجمعوا على كراهة رفع البصر فی الصلوة واختلفوا فيه خارج الصلوة فی الدعاء فكرهه شريح وطائفة واجازه الاكثرون قال الحافظ وافرط ابن حزم فقال يبطل الصلوة الى آخر ما بسط فی هامش اللامع وفی تراجم شيخ المشائخ عقد هذا الباب لما تقرر ان الاولى ان ينظر المصلی فی صلوته الى موضع سجوده ومع ذلك لو رآى الى امامه ولم ينظر الى ذلك الموضع لم تفسد عليه صلوته والحديث المعلق مناسبته بترجمة الباب باعتبار انه يدل على انه صلى الله عليه وسلم نظر قدامه فی صلوته ولم ينظر الى موضع سجوده فيقاس عليه المأموم اذا نظر الى امامه وقد مر غير مرة ان البخاری ربما يعقد الترجمة لامر خاص من بين العام ويكون مراده اثبات ذلك العام اه مختصراً وهذا هو الاصل الثامن عشر من اصول التراجم

باب رفع البصر الى السماء الخ تقدم الكلام عليه فی الباب السابق

باب الالتفات فی الصلوة كتب الشيخ فی اللامع هذا ايضا تقييد وتفسير لما تقدم قريبا من ان الالتفات المذكور من قبيل المرخص فيه هو الذی يتضمن اصلاحا والا فهو اختلاس شيطان ينقص به اجره وثوابه اه وفی هامشه والاوجه عندی ان الامام البخاری اطلق الترجمة ولم يجزم فيه بشئ لتوسع الاختلاف فی حكم الالتفات وذكر فيه روايتين الاولى دالة على المنع لكونه اختلاسا من الشيطان والثانية على الجواز لنظره صلى الله عليه وسلم الى الخميصة فالترجمة عندی من الاصل الرابع من اصول التراجم وقال الحافظ لم يبين المؤلف حكمه لكن الحديث الذی اورده دال على الكراهة وهو اجماع لكن الجمهور على انها للتنزيه وقيل يحرم الا للضرورة وهو قول اهل الظاهر اه وبسط الكلام على انواع الالتفات فی الاوجز وحاصله ان الالتفات ثلاثة انواع الاول بالنظر وهو جائز عند الكل لكن الاولى تركه لانه ينافی الخشوع والثانی بتحويل الوجه هو مكروه عند الكل الا للضرورة والثالث بتحويل الصدر مفسد عند الحنفية والشافعية وقالت المالكية كما فی الشرح الكبير كره الالتفات يمينا وشمالا ولو بجميع جسده حيث بقيت رجلاه للقبلة بلا حاجة والا فلا كراهة وعند الحنابلة كما فی نيل المآرب محل الكراهة اذا كان الالتفات بلا حاجة كخوف ومرض والمراد بالالتفات الذی يكره ولا تبطل به الصلوة اذا لم يستدبر بجملته ويستدبر القبلة ويبطلها استدبار القبلة حيث شرط استقبالها اه

باب هل يلتفت لامر ينزل به قال الحافظ الجامع بين جميع ما ذكر فی الترجمة حصول التأمل المغاير للخشوع وانه لا يقدح الا اذا كان لغير حاجة اه

باب وجوب القراءة للامام والمأموم الخ كتب الشيخ فی اللامع استدل على مدعاه بان الوارد مطلق عن تقييد بشئ من الصلوات او المصلين ثم ان الحسن وزفر ذهبا الى ايجاب القراءة فی ركعة من الفريضة والحنفية فی اثنتين ومالك فی الثلاث والشافعی فی الاربعة وهو الذی قصد المؤلف اثباته وانت تعلم انه غير ثابت نعم غاية ما ثبت انه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فيها كلها ونحن لا ننكر ذلك وانما النزاع فی اثبات ركنيتها فكان دوامه على القراءة كدوامه على الاذان والاقامة وغيرهما من السنن فعليهم اثبات ان القراءة ركن تفسد الصلوة بعدمها اه وفی هامشه وجه الشيخ قدس سره توجيها كليا لتطابق الترجمة بالروايات بان الامام البخاری اخذ فی هذا الباب الاستدلال بالعموم وهو اصل مطرد وهو الاصل الخمسون وعلى هذا لا يحتاج الى التوجيه فی الروايات وابدأ الاحتمالات كما ذكره الشراح ونقل عنهم فی هامش اللامع والاوجه عندی ان هذا الباب بمنزلة الكتاب لابواب القراءة الآتية كلها فما سيأتی من الابواب شرح وتفصيل لهذا الباب بمنزلة الباب فی الباب وهذا مما لا بد منه لئلا يرد ما اورد على بعض الابواب الآتية من انه لا حاجة لهذا الباب كما قالوا فی باب القراءة فی المغرب وفی باب الجهر بالمغرب وغير ذلك من الابواب فانها ليست بابواب مستقلة بل تفصيل للقراءة فی الصلوات كلها وما يجهر وما يخافت وقال القسطلانی قوله باب وجوب القراءة الخ هذا مذهب الجمهور خلافا للحنفية حيث قالوا لا تجب على المأموم اه وليت شعری كيف صدر هذا الكلام من مثل العلامة القسطلانی فان عدم وجوب القراءة على المقتدی مذهب الجمهور منهم الائمة الثلاثة غير الشافعی مع الاختلاف بينهم فی مذهبها للمقتدی ولا تجب القراءة على المقتدی الا فی قول واحد من اقوال الامام الشافعی كما بسط فی الاوجز عن فروعهم فتدبر قول العلامة القسطلانی هذا مذهب الجمهور خلافا للحنفية فان الجمهور عنده اسم لمن هو على مسلكه وان كانت [illegible] قليلة ثم لا يذهب عليك ان الامام البخاری ترجم لوجوب القراءة مطلقا ولم يبوب فی صحيحه ترجمة لفاتحة الكتاب خاصة مع تخريجه رواية عبادة بن الصامت الآتية قريبا ومن عادته المعروفة انه يترجم على رواية واحدة عدة ابواب لمسائل مختلفة فظاهر صنيعه انه مال فی تلك المسئلة الى قول الحنفية ان الفرض مطلق القراءة وهی رواية لاحمد والاخری له وهو مذهب الامامين مالك والشافعی ان الفرض قراءة الفاتحة خاصة وقال مولانا العلامة الشيخ انور فی الفيض عمم المصنف فی الترجمة بالانواع كلها وجهريه ولم يتكلم فی حق المقتدی بحرف واخفاه مع ان جملة الخبر ومحط النظر هو ذلك لا غير وهذا يدل على ان فی النفس منه شئ ولو كان هناك منصف لكفی له صنيع المؤلف رحمه الله وشفاه فی هذا الباب فانه مع شغفه بايجاب الفاتحة المقتدی لم يجد الى اثباته سبيلا وذلك لان قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يقم عنده دليل على الايجاب والا لجهر به على عادته الى آخر ما بسطه

باب القراءة فی الظهر قال الحافظ هذه الترجمة والتی بعدها يحتمل ان يكون المراد بها اثبات القراءة فيهما وانها تكون سراً اشارة الى من خالف فی ذلك كابن عباس ويحتمل ان يراد به تقدير المقروء او تعيينه والاول اظهر لكونه لم يتعرض فی البابين لاخراج شئ مما يتعلق بالاحتمال الثانی اه وفی الفيض ان المصنف لما لم يجد دليلا للفرق بين الفاتحة والسورة ترجم على نفس القراءة الفاتحة وغيرها سواء وكتب الشيخ فی اللامع دلالة الرواية على الترجمة على تقدير نسخة العشی ظاهرة وعلى النسخة المكتوبة فی المتن وهو قوله صلوتی العشاء فالمدعى حاصل بالقياس فلما ثبت القرآن فی العشاء يثبت ايضاً فی الظهر اذ لا قائل بالفصل وما نقل عن ابن عباس انه كان لا يرى القراءة فی الظهر والعصر فضعيف او مؤول ثم الظاهر ان سعداً ذكر فی كلامه الصلوات الخمس باسرها من صلوة الفجر وصلوتی العشی وصلوتی العشاء غير ان الرواة اختلفوا فی رواية قطعة منها ولم يستوفوا كلامه اه قال الكرمانی قوله صلوتی العشی يريد بها صلوتی الظهر والعصر فيطابق الترجمة لكن الجوهری قال العشی من المغرب الى العتمة والعشاء بالكسر والمد مثله والعشاآن المغرب والعتمة وزعم قوم ان العشاء من زوال الشمس الى طلوع الفجر اه وعامة الشراح ذكروا المطابقة بلفظ العشی ولم يذكروا المطابقة بلفظ العشاء مع ذكرهم اياه فی اختلاف النسخ اه من هامش اللامع

باب القراءة فی العصر تقدم الكلام عليه فی الباب السابق وعلى ما يؤخذ من الترجمة تصريحا او اشارة

باب القراءة فی المغرب قال الحافظ المراد تقديرها لا اثباتها لكونها جهرية بخلاف ما تقدم فی باب القراءة فی الظهر من ان المراد اثباتها اه

باب الجهر فی المغرب قال الحافظ اعترض ابن المنير على هذه الترجمة والتی بعدها بان الجهر فيهما

لاخلاف فيه وهو عجيب لان الكتاب موضوع لبيان الاحكام من حيث هى وليس هو مقصورا على الخلافيات اه

باب الجهر فى العشاء قال الحافظ قدم ترجمة الجهر على ترجمة القراءة عكس ما صنع فى المغرب ثم الذى والذى فى المغرب اولى ولعله من النساخ اه وتعقبه العينى كدأبه فقال المقصود والاعظم بيان الحكم لا الترتيب فى الابواب وايضا راعى المناسبة بين هذا الباب والباب الذى قبله لانه فى الجهر ورعاية المناسبة مطلوبة اه

باب القراءة فى العشاء بالسجدة لعل غرض الترجمة الرد على قول الامام مالك حيث كره السجدة فى الفريضة يعنى فى المشهور عنه لكن اشكل عليه ان الثابت بالحديث فعل الصحابى والحديث المرفوع ليس فيه السجدة فى الصلوة قال الحافظ قال ابن المنير لاحجة فيه على مالك لانه ليس مرفوعا وغفل من رواية ابى الاشعث عن معتمر بهذا الاسناد بلفظ صليت خلف ابى القاسم فسجد بها اخرجه ابن خزيمة اه قلت الاوجه فى الاستدلال قوله خلف ابى القاسم صلى الله عليه وسلم فان هذا اللفظ كالصريح فى الصلوة الا انه ليس فيه تصريح بصلوة العشاء الا ان يقال انه رضى الله تعالى عنه ادى الى الاتباع فيكون اشارة الى فعله صلى الله عليه وسلم

باب القراءة فى العشاء قد تقدم فى باب وجوب القراءة على الامام والماموم ان الاوجه عندى ان الابواب الآتية تفصيل لهذا الباب فكن منه على ذكر

باب يطول فى الاوليين الخ قال الحافظ اى من صلوة العشاء ذكر فيه حديث سعد وقد تقدم الكلام عليه هناك ووجهه ههنا اما الاشارة الى احدى الروايتين فى قوله صلوتى العشاء او العشى واما الحاق العشاء بالظهر والعصر لكون كل منهن رباعية اه

باب القراءة فى الفجر قال الحافظ كان المصنف قصد بايراد حديثى ام سلمة وابى برزة فى هذا الباب بيان حالتى السفر والحضر ثم ثلث بحديث ابى هريرة الدال على عدم اشتراط قدر معين اه وايضا قال فى الباب الآتى قوله قالت ام سلمة رض وصله المصنف فى باب طواف النساء من كتاب الحج ولفظه قالت شكوت الى النبى صلى الله عليه وسلم انى اشتكى فقال طوفى وراء الناس وانت راكبة قالت فطفت حينئذ والنبى صلى الله عليه وسلم الحديث وليس فيه بيان ان الصلوة حينئذ كانت الصبح ولكن تبين ذلك من رواية اخرى اوردها بعد ستة ابواب بلفظ فقال اذا اقيمت الصلوة للصبح فطوفى واما ما اخرجه ابن خزيمة بلفظ قالت وهو يقرأ فى العشاء الآخرة فشاذ الى ان قال فعرف بهذا اندفاع الاعتراض الذى حكاه ابن التين عن بعض المالكية حيث انكر ان تكون الصلوة المذكورة صلوة الصبح فقال ليس فى الحديث بيانها قال الحافظ هو رد للحديث الصحيح بغير حجة اه مختصرا

باب الجهر بقراءة صلوة الفجر قال الحافظ قال ابن رشيد ليس فى حديث ام سلمة نص على ما ترجم له من الجهر بالقراءة الا انه يوخذ بالاستنباط من حيث ان قولها طفت وراء الناس يستلزم الجهر بالقراءة لانه لايمكن سماعها للطائف من ورائهم الا ان كانت جهرية ثم ذكر البخارى حديث ابن عباس فى قصة سماع الجن القرآن والمقصود منه ههنا قوله وهو يصلى باصحابه صلوة الفجر فلما سمعوا القرآن استمعوا له وهو ظاهر فى الجهر ثم ذكر حديث ابن عباس ايضا قال قرأ النبى صلى الله عليه وسلم الخ ووجه المناسبة منه ما تقدم من اطلاق قرأ على جهر لكن كان يبقى خصوص تناول ذلك لصلوة الصبح فيستفاد ذلك من الذى قبله فكانه يقول هذا الاجمال ههنا مفسر بالبيان فى الذى قبله لان المحدث بهما واحد اشار الى ذلك ابن رشيد ويمكن ان يكون مراد البخارى بهذا ختم تراجم القراءة فى الصلوات اشارة منه الى ان المعتمد فى ذلك هو فعل النبى صلى الله عليه وسلم وانه لاينبغى لاحد ان يغير شيئا مما صنعه اه

باب الجمع بين السورتين فى ركعة الخ كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان فرض القراءة ساقط كيفما قرأ لاطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فلا يتقيد بشئ من القيود نعم الاستحباب والسنية شيئآن آخران لاينكر ثبوتهما فى بعض دون بعض بالروايات اه وفى هامشه ما افاده الشيخ قدس سره واضح وفيه حمل للترجمة على امر متفق عليه وكانه حمل عليه الحافظ ايضا نقلا عن ابن المنير اذ قال ان جميع ما استدل به البخارى محمول على بيان الجواز واختاره العلامة العينى ايضا فتكون الترجمة من الثامن عشر من اصول التراجم ولايبعد عند هذا العبد الضعيف ان الترجمة من اصل آخر معروف من اصول التراجم المتقدمة فى الجزء الاول وهو الاصل الثالث عشر فقد ترجم ابن ابى شيبة فى مصنفه باب من كان لايجمع بين السورتين فى ركعة واخرج فيه عن عكرمة بن خالد قال كان ابو بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث لايجمع بين السورتين فى ركعة ولايجاوز سورة اذا ختمها حتى يركع واخرج عن ابى عبد الرحمن انه كان لايقرن بين السورتين فى ركعة وغير ذلك من الآثار المذكورة فى هامش اللامع فغرض المؤلف بهذه الترجمة هو الرد على هذا وهو الاصل الثالث عشر ثم ذكر المصنف فى الترجمة اربعة مسائل الاولى هذه اعنى الجمع بين السورتين فى ركعة وهى خلافية قال العلامة العينى فى حديث انس رض جواز الجمع بين السورتين فى ركعة واحدة واليه ذهب ابو حنيفة ومالك والشافعى واحمد فى رواية اه قلت لاباس بالجمع بين السورتين فى النافلة عند احمد وفى المكتوبة عنه روايتان الكراهة وعدمها كما فى المغنى وقال ابن عابدين عن ابى حنيفة انه قال لا احب ان يقرأ سورتين بعد الفاتحة فى المكتوبات ولو فعل لايكره وفى النوافل لاباس به اه والمسئلة الثانية القراءة بالخواتيم وعامة الشراح على ان هذا الجزء من الترجمة لايثبت بشئ من الروايات ولا الآثار الا ان يثبت بالالحاق او بعموم قول قتادة كل كتاب الله ويمكن عندى ان يقال انه لما فرق السورة فى الركعتين فلابد ان يقرأ فى الاولى بالاوائل وفى الثانية بالاواخر فوجد القراءة بالخواتيم من هذا الوجه الى آخر ما بسط فى هامش اللامع وفيه ايضا قال الموفق لاتكره قراءة اواخر السور واوساطها فى احدى الروايتين والرواية الثانية يكره اه وعندنا الحنفية مكروه كما فى الدر المختار المسئلة الثالثة قراءة سورة قبل سورة قال الحافظ انه خلاف الاولى عند مالك والشافعى وعن احمد والحنفية انه مكروه والمسئلة الرابعة القراءة باول سورة قال العينى لاخلاف فيه ولاكراهة ان كان انقطع لعذر وان لم يكن لعذر فلا كراهة ايضا عند الجمهور وعن مالك فى المشهور كراهته وبقى ههنا المسئلة الخامسة والسادسة لم يذكرهما الامام فى الترجمة ومذكوران فى قول قتادة الا ان الامام البخارى لم يصرح بهما فى الترجمة وهما تفريق سورة واحدة فى الركعتين وترديد سورة واحدة فى الركعتين الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

باب يقرأ فى الاخريين بفاتحة الكتاب كتب الشيخ فى اللامع لعل المراد ان يثبت فرضيتها فيهما وهو غير ثابت الا السنية اه وفى هامشه ما افاده الشيخ واضح فان المسئلة خلافية شهيرة بسطت فى الاوجز وجملتها ان القراءة واجبة فى ركعة واحدة فقط عند زفر رح والحسن وغيرهما وفى ركعتين فى المشهور عن الحنفية وهو رواية عن الامام احمد وفى ثلاث ركعات على ما نقل عن مالك وفى اربع ركعات عند الشافعية وهو المصحح عند الحنابلة ولايبعد فى غرض الترجمة ان تكون اشارة الى مسئلة اخرى خلافية ايضا وهى الزيادة على الفاتحة فيما بعد الاوليين وعليه حمل الحافظ الترجمة وكذا العلامة العينى وتوضيح الخلاف فيها ان الائمة الثلاثة كرهوا قراءة شئ بعد الفاتحة فى الاخريين وثالثة المغرب لرواية ابى قتادة المذكورة فى الباب وللشافعى فيه قولان القديم مع الجمهور والجديد استحباب السورة فى الاخريين ايضا كما فى الاوجز فتكون الترجمة ردا عليه اه

باب من خافت القراءة فى الظهر والعصر والمسئلة وفاقية قال الحافظ ودلالة حديث خباب رض للترجمة واضحة اه

باب اذا اسمع الامام الآية اى لايضره ذلك قال الحافظ اى فى السرية خلافا لمن قال يسجد للسهو ان كان ساهيا وكذا لمن قال يسجد مطلقا اه

باب يطول فى الركعة الاولى والمسئلة خلافية بين العلماء قال الشيخ قدس سره فى البذل والمذهب عندنا ما فى الهداية ويطيل الركعة الاولى من الفجر على الثانية اعانة للناس على ادراك الجماعة وركعتا الظهر سواء وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد احب الى ان يطيل الركعة الاولى على غيرها فى الصلوات كلها وحديث الباب محمول على الاطالة من حيث الثناء والتعوذ اه وفى هامشه على البذل ودليلنا (الشيخين) رواية مسلم كان يقرأ فى الظهر فى الاوليين بقدر ثلاثين آية ولذا بوب ابن حبان السبب الذى من اجله يطول الاولى ثم ادعى ان طول الاولى يكون للترتيل وغيره قاله ابن رسلان وفى المغنى يستحب ان يطيل الركعة الاولى من كل صلوة ليلحقه القاصد للصلوة وقال الشافعى يكون الاوليان متساويين ووافقنا ابو حنيفة فى الصبح ووافق الشافعى فى بقية الصلوات اه قلت وفى شرح الاقناع ويسن ان يطول من تسن له السورة قراءة اولى على ثانية للاتباع اه وفى حاشية للبجيرمى قوله من تسن له السورة وهو الامام والمنفرد اه قال النووى فى شرح مسلم الاشهر عندنا ان لا يطول ... المختار استحباب تطويل الاولى قصدا اه

باب جهر الامام بالتامين كتب الشيخ قدس سره فى اللامع ان قصد اثبات سنية الجهر وانه هو الحق فغير ثابت بما ذكره فى الباب وان قصد جواز الجهر كجواز الاسرار فثابت بما ذكره ههنا وتثبت سنية الاخفاء بما ذكره غيره من حملة الحديث ثم ان مقصوده بقوله آمين دعاء انما كان دعاء كان الاسرار والجهر جائزين فيه كجوازهما فى سائر الادعية الماثورة وغيرها قلنا لايجوز فى شئ من الصلوات الجهرية ولا السرية ان يرفع صوته بالدعاء وان كانت صلوته لاتفسد ايضا بذلك فيلزم ان يكون الحكم بين الدعاء وآمين غير مفترق حسب استدلالكم واما لجة المسجد بتامين ابن الزبير ومن معه فليس بمستلزم جهرهم به لان اللجة واللجلجة وهو اضطراب الصوت وتحركه من جهة الى جهة وهو حاصل بالاسرار والجهر كليهما فلا دلالة فيه على تعليم الجهر وقوله وكان ابو هريرة ينادى الامام الخ لاينهض حجة على المدعى ايضا لان الظاهر منه عدم المسارعة به حتى لايحصل التوافق لمن خلفه فكما تفوت الموافقة بالاسراع فى الجهر فكذلك هو فائت فى الاسرار ايضا لان الامام اذا قصد الانفراغ منه بعجلة كان المؤتمون غير ملتحقين به فى وقت قوله اياه واذا تأنى فيه ولم يتعجل كانوا معه بل الظاهر منه ان الامام كان يخفيه اذ لاحاجة عند جهره به الى شئ من ذلك فان تامينه مسموع معلوم فاذا قاله الامام يقوله المؤتم ايضا ولايلزم فوات المطابقة وليس الماموم مشتغلا فى شئ من القراءة وغيرها حتى يخل ذلك بمطابقته به بل هو فارغ مصغ الى امامه فاذا سمعه يؤمن اخذ فى التامين فاما اذا امن الامام سرا فللماموم مظنة الفوات اذا اسرع الامام فى نقضيه ولم يتأن فامره ان لايتعجل وكذلك قوله كان ابن عمر لايدعه ويحضهم ليس نصا فى الجهر بل يحتمل كلا منهما واما انه لو اخفاه لما سمعه نافع فامر مبنى على محض توهم لان كثيرا من التسبيحات والثناء والتشهد وغير ذلك كان معلوما للصحابة ولم يجهر النبى صلى الله عليه وسلم بها فكذلك التامين علم به نافع وان لم يجهر به ابن عمر بل كان ذلك بتعليم منه فى خارج الصلوة مع ان من اتصل الامام فى الصف ودنى منه فانه يسمع فى اسراره ايضا اذا لم يسر ادنى مراتب الاسرار بل اخذ اوسطها واما اذا اخذ باقصى مراتبها الداخل فى ادنى الجهر فلاشك انه يسمعه بعض من يليه من الصف الثانى ايضا فلايبعد ان يكون ابن عمر يسره هذا الاسرار ويسمعه ويعلم به نافع وغيره ممن هو قريب بابن عمر ولعل هذا هو منشأ الخلاف بين لفظى الرواة فانه صلى الله عليه وسلم لما اسر به اسرارا دخل فى ادنى الجهر عبره بعضهم بالجهر لما راى ان صوته فى التامين فوق صوته بالقراءة فى السرية ومن راى ان صوته بالتامين ادنى من صوته بالقراءة فى الجهرية عبره بالاسرار ولايضر لو ثبت انه صلى الله عليه وسلم جهر بالتامين حتى سمعه غير من فى الصف المتقدم مع انه لم يثبت وذلك لانه لو ثبت منه ذلك لكان سبيله سبيل اسماع الآية احيانا فى الصلوة السرية فكما لاتثبت سنية اسماع الآية لاتثبت سنية الجهر بالتامين واما تعويل المؤلف فى احتجاجه بالرواية المورودة فى الباب فامر مطرب عجاب لانها لاتدل على مدعاه بوجه ولعله استند

بذلک الحدیث بان الماموربه مطلق القول وظاهره الجهر وانت تعلم ما فیه فقد ورد فی غیر ذکر ولا ذکرین انه صلی الله علیه وسلم کان یقوله مع ان الجهر لم یکن مرادا فیه ولا ثابتا نعم یمکن ان یکون احتجاجه بعموم قوله صلی الله علیه وسلم فقولوا لانه یتناول الجهر والاسرار فلا یتقید باحدهما او بلیه وهذا مع انه لایستلزم مدعاه وهو اثبات الجهر مدفوع بان المطلق کثیرا ما یتقید بالنصوص الاخر الدالة علی تقییده مع ان الامر بهذا الاهتمام ومزید الاعتنار به یقتضی ان الامام غیر جاهر به اذ لو کان جاهرا لم تکن لموافقته مظنة فوات مع انه قد ورد فی بعض طرقه اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین فعلم انهم لیس لهم سماع لتامین الامام والا لما بنی الامر علی ختمه الفاتحة لکون التامین مسموعا فلا یفتقر الی ابداع علامة له وکذلک قول ابن شهاب وکان رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول آمین غیر مثبت للمرام اذ لا تنصیص فیه علی الجهر والقول لایساوق الجهر اھ ومسئلة الجهر بالتامین خلافیة شهیرة وجملتها ان الامام یجهر بالتامین فی الجهریة عند احمد وهو القول القدیم للشافعی ویسر عند الحنفیة وهو القول الجدید للشافعی وبه قالت المالکیة کما قال الباجی وهکذا المذاهب بعینها فی الماموم کما فی الاوجز عن کتب فروعهم اھ من هامش اللامع وفی تراجم شیخ المشائخ انت تعلم ان ما وقع فی حدیث الباب من قوله واذا قال الامام الخ لایدل علی ترجمة الباب ظاهرا ولهذا استدل بهذا الحدیث من قال بان التامین للماموم دون الامام وقال الشافعی رحمه الله معناه انه اذا قال الامام هذا اللفظ فاسعدوا التامین فانه هو ایضا یقول ذلک یستحسن لکم ان توافقوه فی زمانه وکان المؤلف اشار بعقد الترجمة الی ان الحدیث محمول علی هذا المعنی ومثله لایستنکر من البخاری اھ

(ص١٠٨) باب فضل التامین قال الحافظ اورد فیه روایة الاعرج لانها مطلقة غیر مقیدة بحالة الصلوة قال ابن المنیر ای فضل اعظم من کونه قولا یسیرا لا کلفة فیه ثم قد ترتبت علیه المغفرة اھ ویؤخذ منه مشروعیة التامین لکل من قرأ الفاتحة سواء کان داخل الصلوة او خارجها لقوله اذا قال احدکم لکن فی روایة مسلم من هذا الوجه اذا قال احدکم فی صلوته فیحمل المطلق علی المقید نعم فی روایة همام عن ابی هریرة عند احمد وساق مسلم اسنادها اذا امن القاری فامنوا فهذا یمکن حمله علی الاطلاق فیستحب التامین اذا امن القاری مطلقا لکل من سمعه من مصل او غیره ویمکن ان یقال المراد بالقاری الامام اذا قرأ الفاتحة فان الحدیث واحد اختلفت الفاظه اھ قلت لو حمل الترجمة علی الاطلاق فحینئذ هو تقویة لروایة ابی داؤد فان آمین مثل الطابع علی الصحیفة الحدیث بطوله

(ص١٠٨) باب جهر الماموم بالتامین کتب الشیخ فی اللامع والکلام فیه مثله فی ما تقدم اھ وفی هامشه تقدم فی اول باب السابق ان نقلة المذاهب اختلفوا فی ذکر قولی الامام الشافعی الجدید والقدیم والعجب ان عامة الشراح الشافعیة من الحافظ والقسطلانی والنووی فی شرح مسلم لم یتعرضوا لتفسیر القولین الا ما قال الحافظ فی الفتح الجهر للماموم ذهب الیه الشافعی فی القدیم وعلیه الفتوی وقال الرافعی قال الاکثر فی المسئلة قولان الاصح انه یجهر اھ واختلط الکلام فی شرح المهذب للنووی ثم ذکر فی هامش اللامع توضیح هذا الاختلاط الی ان قال وقد بسطت فی ذلک ان نقلة المذاهب من المشائخ اختلفوا فی نقل قولی الامام الشافعی الجدید والقدیم وما ظهر لی بعد وان اصل اختلاف القولین فی الماموم الجدید السر والقدیم الجهر واما الامام فالمعروف من مذهبه الجهر فی القولین اھ قال العینی قال ابن المنیر مناسبة الحدیث للترجمة من جهة ان فی الحدیث الامر بقول آمین والقول اذا وقع به الخطاب مطلقا حمل علی الجهر ومتی ارید به الاسرار وحدیث النفس قید بذلک قلت المطلق یتناول الجهر والاخفاء وتخصیصه بالجهر والحمل علیه تحکم فلا یجوز وقال ابن رشید تؤخذ المناسبة من جهة انه قال اذا قال الامام فقولوا فقابل القول بالقول والامام انما قال ذلک جهرا فکان الظاهر الاتفاق فی الصفة قلت هذا ابعد من الاول واکثر تعسفا لان ظاهر الکلام ان لایقولها الامام کما روی مالک لانه قسم والقسمة تنافی الشرکة وقوله انما قال ذلک جهرا لایدل علیه معنی الحدیث اصلا فکیف یقول فکان الظاهر الاتفاق فی الصفة والحدیث لایدل علی ذات التامین من الامام فکیف یطلق الاتفاق فی الصفة وهی مبنیة علی الذات الی آخر ما بسطه ثم قال ویمکن ان یوجه وجه لمناسبة الحدیث للترجمة وهو ان یقال اما ظاهر الحدیث فانه یدل علی ان الماموم یقولها وهذا لانزاع فیه واما انه یدل علی جهره بالتامین فلا یدل ولکن یستانس له بما ذکره قبل ذلک وهو قوله امن ابن الزبیر الی قوله خیرا اھ

(ص١٠٨) باب اذا رکع دون الصف قال الحافظ کان اللائق ایراد هذه الترجمة فی ابواب الامامة وقد سبق هناک ترجمة المرأة وحدها تکون صفا الی ان قال وقال ناصر الدین ابن المنیر هذه الترجمة مما نوزع فیها البخاری حیث لم یأت بجواب اذ الاشکال الحدیث واختلاف العلماء فی المراد بقوله ولا تعد اھ

(ص١٠٨) باب اتمام التکبیر فی الرکوع فی تراجم شیخ المشائخ المراد بالاتمام الاتیان به من غیر ان یحذف کما شاع ذلک فی امارة بنی امیة وسبب اهتمام المؤلف بعقد الابواب فی بیان اتمام التکبیرات فی الرکوع والسجود والجلسة هو تهاون بنی امیة فی ذلک کما یدل علیه التاریخ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قوله فی الرکوع الظرف اما متعلق بالاتمام او بالتکبیر وایاما کان فالغرض منه ان لایحذف التکبیر حذفا بل یاتی به کما هو بالمد والشد واداء الحروف من مخارجها ودلالة الروایة علی هذا المعنی من حیث انه قال فیها الی آخر ما بسط فی طریق الاستدلال فارجع الیه لو شئت اھ مختصرا وفی هامشه اختلفوا فی غرض الترجمة علی اقوال وما اختاره الشیخ ههنا من الغرض لطیف جدا فانه اقرب بلفظ الاتمام فی الترجمة واوفق بقول الفقهاء فی تکبیرات الانتقال والیه یظهر میل الحافظ اذ قال قوله اتمام التکبیر ای مده بحیث ینتهی بتمامه اھ وقال العینی قال الکرمانی المراد من الاتمام ان یمد التکبیر الذی هو للانتقال من القیام الی الرکوع بحیث یتمه فی الرکوع بان تقع راء الله اکبر فیه او اتمام الصلوة بالتکبیر فی الرکوع او اتمام عدد تکبیرات الصلوة اھ والظاهر عند هذا العبد الضعیف ان غرض الامام البخاری بالترجمة الرد علی روایة ابی داؤد وذکره الحافظ احتمالا اذ قال ولعله اراد بلفظ الاتمام الاشارة الی تضعیف ما رواه ابو داؤد من حدیث عبد الرحمن بن ابزی قال صلیت خلف النبی صلی الله علیه وسلم فلم یتم التکبیر فان هذا الحدیث ضعیف کما صرح به ائمة الحدیث کما بسط فی هامش اللامع

(ص١٠٩) باب اتمام التکبیر فی السجود کتب الشیخ فی اللامع الکلام فیه مثله فیما تقدم ویحتمل ان یراد فی البابین بالاتمام نفس اتیانه بالتکبیر فان اتیان التکبیر اتمام له کما ان ترکه تقصیر به فلا یفتقر الی تکلف والاول اولی اھ

(ص١٠٩) باب التکبیر اذا قام من السجود والغرض منه علی قیاس ما عرفت فی الابواب السابقة قوله صلیت ای الظهر خلف شیخ هو ابو هریرة رض فکبر ثنتین وعشرین تکبیرة لان فی کل رکعة خمس تکبیرات فیحصل فی کل رباعیة عشرون تکبیرة سوی تکبیرة الاحرام وتکبیرة القیام من التشهد الاول وفی الثلاثیة سبع عشرة وفی الثنائیة احدی عشرة ففی الصلوات الخمس اربع وتسعون تکبیرة اھ من القسطلانی

(ص١٠٩) باب وضع الاکف علی الرکب الظاهر انه اشار الی الرد علی ما روی عن ابن مسعود رضی الله تعالی عنه من التطبیق قال القسطلانی قال الترمذی التطبیق منسوخ عند اهل العلم لا خلاف بینهم فی ذلک الا ما روی عن ابن مسعود وبعض اصحابه انهم کانوا یطبقون اھ وقیل ولعل ابن مسعود لم یبلغه النسخ واستبعد لانه کان کثیر الملازمة له صلی الله علیه وسلم لانه کان صاحب نعله یلبسه ایاها اذا قام واذا جلس ادخلها فی ذراعه فکیف یخفی علیه امر وضع یدیه علی رکبتیه او لم یبلغه النسخ اھ وهکذا ذکر الشیخ قدس سره فی البذل ثم قال فالصواب ان یقال انه قائل بجواز کلا الامرین علی التخییر والدلیل علیه ما رواه ابن ابی شیبة عن علی قال اذا رکعت فان شئت قلت هکذا یعنی وضعت یدیک علی رکبتیک وان شئت طبقت واسناده حسن فهذا ظاهر فی انه کان یری التخییر کذا قال العینی اھ

(ص١٠٩) باب اذا لم یتم الرکوع قال الحافظ افرد الرکوع بالذکر مع ان السجود مثله لکونه افرده بترجمة تاتی وغرضه سیاق صفة الصلوة علی ترتیب ارکانه واکتفی عن جواب اذا بما ترجم به بعد من امر النبی صلی الله علیه وسلم الذی لم یتم رکوعه بالاعادة اھ وهذا علی مسلک الشافعیة والاوجه عندی ان المصنف ترک الجواب لقوة الخلاف فی ذلک فان المسئلة خلافیة معروفة ومن دأبه المطرد فی الکتاب عدم الجزم بالحکم لقوة الخلاف کما تقدم فی الاصل الخامس والثلاثین والحافظ بنفسه ذکر هذا الاصل لکنه ترکه ههنا رعایة لمسلکه اھ قال العینی قوله ما صلیت قال بعضهم هو نظیر قوله صلی الله علیه وسلم للمسئ فانک لم تصل فعلی هذا یرجع النفی الی الکمال لا الی حقیقة الصلوة والیه ذهب ابو حنیفة ومحمد خلافا لابی یوسف والشافعی واحمد ثم بسط الاختلاف فی ذلک وذکر اختلاف المالکیة فیما بینهم فی هذه المسئلة الی آخر ما بسط فی هامش اللامع

(ص١٠٩) باب استواء الظهر فی الرکوع قال الحافظ ای من غیر میل فی الرأس عن البدن وقوله هصر بفتح الهاء والصاد المهملتین ای اماله وسیاتی هذا الحدیث موصولا فی باب سنة الجلوس فی التشهد وزاد ابو داؤد من وجه آخر عن ابی حمید وتر یدیه فتجافی عن جنبیه وله من وجه آخر ثم هصر ظهره غیر مقنع رأسه ولا صافح بخده اھ قلت وفیه بوجه آخر ثم یعتدل فلا یصب رأسه ولا یقنع وهذا بعینه الترجمة فهی من الاصل الحادی عشر وهو الاشارة الی بعض طرق الحدیث کتب الشیخ فی اللامع قوله ثم هصر ظهره وهو یستلزم استواء الظهر ولذا ذکره ههنا اھ وفی تقریر المکی قوله ثم هصر ای کسر صلبه الی جانب البطن حتی استوی الظهر والرأس والعجز اھ وعلی هذا فتکون الترجمة شارحة

(ص١٠٩) باب حد اتمام الرکوع الخ کتب الشیخ قدس سره فی اللامع یعنی بذلک حد الاستحباب والسنة والا فالواجب والفرض یتادیان بدون المذکور فی الروایة ایضا اھ وفی هامشه ما افاده الشیخ واضح فانه لم یقل احد من الائمة ان هذا المقدار الذی ذکر فی الحدیث فرض بل قالت الشافعیة ان تطویل الاعتدال مفسد للصلوة قال القسطلانی قد اختلف هل الاعتدال رکن طویل او قصیر والمرجح عند الشافعیة انه قصیر تبطل الصلوة بتطویله اھ وقال الدردیر الثالثة عشر طمانینة فی جمیع الارکان وهی استقرار الاعضاء قال الدسوقی اعلم ان القول بفرضیتها صححه ابن الحاجب والمشهور فی المذهب انها سنة وقیل فضیلة اھ قال الموفق یجب ان یطمئن فی رکوعه ومعناه ان یمکث اذا بلغ حد الرکوع قلیلا وقال ابو حنیفة الطمانینة غیر واجبة اھ فعلم من ذلک کله ان مقدار الفرض عند القائلین بالفرضیة ایضا هو المکث القلیل والزائد علی ذلک سنة واشار الیه الشیخ فی کلامه اھ مختصرا قال الحافظ قوله حد اتمام الرکوع ووقع فی بعض الروایات عند الکشمیهنی وغیره ههنا باب اتمام الرکوع نفصله عن الباب الذی قبله بباب وعند الباقین الجمیع فی ترجمة واحدة الا انهم جعلوا التعلیق عن ابی حمید فی اثنائها لاختصاصه بالجملة الاولی ودلالة حدیث البراء علی ما بعدها ومطابقة حدیث البراء لقوله حد اتمام الرکوع من جهة انه دال علی تسویة الرکوع والسجود وغیرهما وقد ثبت فی بعض طرقه عند مسلم تطویل الاعتدال فیؤخذ منه اطالة الجمیع اھ مختصرا قال السندی لایخفی ان المساواة بین هذه الامور لاتدل علی الاعتدال فی الرکوع اذ یمکن تحققها بلا اعتدال وکان مدار الدلیل ان بعض هذه الاشیاء معلومة بالتطویل قطعا فمساواة الباقی تفید المطلوب اھ

(ص١٠٩) باب امر النبی صلی الله علیه وسلم الذی لایتم رکوعه بالاعادة قال الحافظ قال ابن المنیر هذه من التراجم الخفیة وذلک ان الخبر لم یقع فیه بیان ما نقصه المصلی لکنه صلی الله علیه وسلم لما قال له ثم ارکع حتی تطمئن راکعا الی آخر ما ذکر له من الارکان اقتضی ذلک تساویها فی الحکم لتناول الامر کل فرد منها فکل من لم یتم رکوعه او سجوده مامور بالاعادة قال الحافظ وقد وقع فی حدیث رفاعة عند ابن ابی شیبة فی هذه القصة دخل رجل فصلی صلوة خفیفة لم یتم رکوعها ولا سجودها فالظاهر ان المصنف اشار بالترجمة الی ذلک اھ قلت فکان المصنف اشار بهذه الترجمة الی وجه امره صلی الله علیه وسلم بالاعادة

(ص١٠٩) باب الدعاء فی الرکوع قال الحافظ ترجم بعد هذا بابواب التسبیح والدعاء فی السجود وساق فیه حدیث الباب فقیل الحکمة فی تخصیص الرکوع بالدعاء دون التسبیح مع ان الحدیث واحد انه قصد الاشارة

الى الرد على من كره الدعاء فى الركوع كمالك اما التسبيح فلا خلاف فيه فاهتم ههنا بذكر الدعاء لذلك اه قلت وتفصيل مذهب مالك مارواه ابوداؤد حدثنا القعنبى قال قال مالك لاباس بالدعاء فى الصلوة فى اوله واوسطه وفى آخره فى الفريضة وغيرها قال الشيخ فى البذل وفى المدونة قال مالك لاباس بان يدعوا الرجل لجميع حوائجه فى المكتوبة حوائج دنياه وآخرته فى القيام والجلوس والسجود قال وكان يكرهه فى الركوع وقال فى محل آخر قلت لابن القاسم ارأيت مالكا حين كره الدعاء فى الركوع كان يكره التسبيح فى الركوع قال لا اه مختصرا

(٥٢١) ص١٠٩ باب مايقول الامام ومن خلفه الخ فى تقرير المكى قوله فى الحديث قال اللهم ربنا ولك الحمد يعنى جمع بينهما واذا جمع صلى الله عليه وسلم بينهما كان من خلفه ايضا جمعها وكذا روى عن ابى حنيفة الجمع ايضا فى رواية لكن اكثر احاديثه التقسيم ولذلك صار التقسيم مذهبه المشهور اه وتوضيح الخلاف فى ذلك كما فى الاوجز ان المنفرد يجمع بينهما على المشهور عند الائمة الاربعة حتى قال الحافظ حكى الطحاوى وابن عبدالبر الاجماع عليه واما الامام فيأتى بهما عند الشافعى واحمد وابى يوسف ومحمد وقال ابوحنيفة ومالك يأتى الامام بالتسميع فقط واما المؤتم فيأتى بالتحميد فقط عند الجمهور خلافا للشافعى اذ قال يجمع بينهما فاذا وضح ذلك فعامة الشراح على ان الامام البخارى وافق الشافعى فى ذلك فى ان الامام والمؤتم كل واحد منهما يجمع بينهما ويرد على ذلك انه ليس فى الحديث ذكر المؤتم فاجابوا عنه بوجوه قال الكرمانى دلالة الحديث عليه بانضمام صلوا كما رأيتمونى اصلى وقال الحافظ اجاب عنه ابن رشيد بانه اشار الى التذكير بالمقدمات لتكون الاحاديث عند الاستنباط نصب عينى المستنبط فقد تقدم حديث انما جعل الامام ليؤتم به وحديث صلوا كما رأيتمونى اصلى ويمكن ان يكون قاس المأموم على الامام لكن فيه ضعف اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الباب الآتى وهو باب فضل اللهم ربنا ولك الحمد جزء من الباب السابق على الاصل السادس من اصول التراجم فحينئذ لايرد اصلا انه لم يذكر فى الباب مايقول المؤتم ويؤيد ذلك ان الحافظ قال اولا فى باب فضل اللهم ربنا لك الحمد ثبت لفظ باب عند من عدا اباذر والاصيلى والراجح حذفه اه فيكون مسلك الامام البخارى فى الامام الجمع بينهما على مسلك الشافعى ومن وافقه واما المؤتم فيأتى بالتحميد فقط على مسلك الجمهور خلافا للشافعى وعلى هذا يناسب ذكر الباب الثالث بابا بلاترجمة ايضا لانه لاتعلق له بفضل التحميد لكن له تعلقا ظاهرا بباب مايقول الامام ومن خلفه فى القومة فكان الامام البخارى ذكر اولا مايقوله الامام والمؤتم ثم فصل بباب بلاترجمة ماورد فى الروايات فى القومة وليس بمعمول به فكانه فصل بالبابين بين المعتاد وغير المعتاد واما ذكر القنوت فيه فليس فى النسخ الشهيرة كما اقربه الشراح ولانه على نسخة القنوت لايناسبه حديث رفاعة بن رافع الوارد فى هذا الباب ووجه فى تقرير مولانا حسين على البنجابى بانه يفهم من اطلاقه عدم القنوت فالقنوت فى حدث واقعة وعدمه فى غيره اه وهذا توجيه لطيف على ثبوت القنوت فى الترجمة وعلى هذا يدل الايرادات عن الابواب الروايات فى الفاظ التحميد ولذا اختلفت الائمة فى الراجح من الفاظه فعندنا الحنفية افضلها اللهم ربنا ولك الحمد وعند الحنابلة ربنا ولك الحمد بالواو وفى رواية اللهم ربنا لك الحمد اى بدون الواو والمعروف فى متون المالكية ربنا لك الحمد وكذا عند الشافعية قال البجيرمى افضلها ربنا لك الحمد على المعتمد اه قال ابن القيم فى الهدى اما الجمع بين اللهم والواو فلم يصح اه وتعقب عليه الزرقانى والحافظ فى الباب الآتى اذ قال وفى رواية الكشميهنى ولك الحمد باثبات الواو ففيه رد على ابن القيم اه

(٥١٧) ص١٠٩ باب فضل اللهم ربنا ولك الحمد تقدم مايتعلق به من الكلام فى الباب السابق

(٥١٨) ص١٠٩ باب (بلاترجمة) تقدم بعض مايتعلق به ايضا فيما سبق قال الحافظ كذا للجميع بغير ترجمة الا للاصيلى فحذفه والراجح اثباته لان الاحاديث المذكورة فيه لادلالة فيها على فضل اللهم ربنا لك الحمد الا بتكلف فالاولى ان يكون بمنزلة الفصل من الباب الذى قبله وذلك انه لما قال اولا باب مايقول الامام الخ وذكر فيه قوله صلى الله عليه وسلم اللهم ربنا ولك الحمد استطرد الى فضل ذكر هذا القول بخصوصه ثم فصل بلفظ باب لتكميل الترجمة الاولى فاورد بقية ماثبت على شرطه مما يقال فى الاعتدال كالقنوت وغيره اه وفى تراجم شيخ المشائخ قوله باب القنوت هذا الباب قد وجد فى كثير من النسخ غير مترجم وفى بعضها باب القنوت وعلى كلا التقديرين فمناسبته بما سبق باعتبار ان ماذكر فى الحديث يدل على قراءة القنوت بعد سمع الله لمن حمده فهو ايضا ذكر فيها بعد الركوع فى القنوت كما كان سمع الله لمن حمده ايضا ذكر فيها اه ورقم على هذا الباب فى تراجم شيخ الهند كما تقدم فى الجزء الاول رمز (-) اعنى نقطة واحدة وهى اشارة الى تشحيذ الاذهان

(٥١٩) ص١١١ باب الطمانينة حين يرفع رأسه من الركوع فى رواية الاكثرين الاطمانينة وفى رواية الكشميهنى باب الطمانينة وهى الاصح والموجود فى اللغة اه قاله العينى والمراد بها السكون وحدها ذهاب الحركة التى قبلها كذا فى الفتح وتقدم فى باب حد اتمام الركوع الاختلاف فى ان الاعتدال ركن طويل او قصير فتذكر

(٥٢٠) ص١١١ باب يهوى بالتكبير حين يسجد الخ لعل الغرض منه شرح الحديث فقد قال الحافظ تحت قوله فى الحديث ثم يكبر حين يهوى ساجدا فيه ان التكبير ذكر الهوى فيبتدئ به من حين يشرع فى الهوى بعد الاعتدال الى حين يتمكن ساجدا اه قوله وكان ابن عمر الخ قال الحافظ استشكل ايراد هذا الاثر فى هذه الترجمة واجاب ابن المنير بما حاصله انه لما ذكر صفة الهوى الى السجود القولية اردفها بالصفة الفعلية وقال اخوه اراد بالترجمة وصف حال الهوى من فعال ومقال اه قال الحافظ والذى يظهر لى ان اثر ابن عمر من جملة الترجمة فهو مترجم به لامترجم له والترجمة قد تكون مفسرة لمجمل الحديث وهذه منها اه واختار القسطلانى والعينى التوجيه الذى حكاه الحافظ عن ابن المنير وكتب الشيخ فى اللامع قوله كان ابن عمر الخ وذلك لانه كان ثقيلا لايحمله ركبتاه الابتعسر فكان يستعين بيديه وذكره فى الباب من حيث ان كلا منهما متعلق بكيفية السجدة اه وعلى هذا تكون الترجمة من الاصل الثامن عشر ولايرد على ذلك شئ لانه اصل مطرد

(٥٢١) ص١١١ باب فضل السجود ولم يذكر فضل الركوع لانه لم يشرع مستقلا وفى هامش اللامع اعلم ان الامام البخارى افرد من جملة اركان الصلوة لفضل السجود خاصة بابا مفردا اما اشارة الى حديث ابى هريرة رضوان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اقرب مايكون العبد من ربه وهو ساجد اولان للسجود وجودا مستقلا فى جميع اجزاء الصلوة وهو فى سجدة التلاوة عند الجميع وفى سجدة الشكر والسجدة عند الآيات كما ترجم به ابوداؤد عند القائلين بهما ولم ار من تعرض لذلك احد من الشراح الا مايستانس من القسطلانى اذ قال قوله حرم الله على النار هذا موضع الترجمة واستشهد له ابن بطال لحديث اقرب مايكون العبد من ربه اذا سجد وهو واضح وقال تعالى واسجد واقترب وقال بعضهم ان الله تعالى يباهى بالساجدين من عبيده ملئكته المقربين الحديث

(٥٢٢) ص١١٢ باب يبدى ضبعيه الخ قال الحافظ تقدم قبيل ابواب القبلة انه وقع فى كثير من النسخ وقوع هاتين الترجمتين هذه والتى بعدها هنا واعيدا ههنا وان الصواب اثباتهما هنا وذكرنا توجيه ذلك بما يغنى عن اعادته اه قلت وقد تقدم البسط فى ذلك هناك

(٥٢٣) ص١١٢ باب يستقبل باطراف رجليه القبلة قال القسطلانى هذا الباب والذى قبله ثبتا فى الفرع كاصله وفى كثير من الاصول وسقطا فى بعضها قال الكرمانى لانهما ذكرا مرة قبل باب فضل استقبال القبلة وتعقب بانه لم يذكر هناك الا الاول واما الباب الثانى فلم يذكر هناك بترجمة فلهذا كان الصواب اثباتهما اه قلت هو كذلك لان المصنف ذكره هناك تعليقا لاترجمة كما تقدم الكلام عليه هناك

(٥٢٤) ص١١٢ باب اذا لم يتم سجوده ذكر الامام البخارى فيه الحديث الذى تقدم فى باب اذا لم يتم الركوع وتقدم الكلام هناك على المسئلة

(٥٢٥) ص١١٢ باب السجود على سبعة اعظم قال الحافظ لفظ المتن الذى اورده فى هذا الباب على سبعة اعضاء لكنه اشار بذلك الى لفظ الرواية الاخرى وقد اوردها من وجه آخر فى الباب الذى يليه اه كتب الشيخ فى اللامع ووضع تمام الجبهة مستلزم لوضع الانف ويتطرق النقصان فى الصلوة لولم يضع الانف لان فيه نقصا لوضع الجبهة مع انها صحيحة اه اجاد الشيخ الكلام على احاديث البابين واشار بذلك الى الجمع بين مايظهر اختلافها وذلك انه صلى الله عليه وسلم ذكر فى الحديث الاول سبعة اعضاء وعد منها الجبهة فقط وفى الثانى ذكر هذا اللفظ واشار بلفظ الجبهة الى الانف وهو عظم مستقل غير الجبهة فكيف اشار النبى صلى الله عليه وسلم بلفظ الجبهة الى الانف واجاب عنه الشيخ بان وضع تمام الجبهة مستلزم لوضع الانف ايضا فان احدا ان لم يضع الانف لابد ان يرتفع شئ من اسفل الجبهة فكانه صلى الله عليه وسلم اشار بالاشارة الى الانف الى ان تكميل وضع الجبهة يكون بوضع الانف فلله دره قال الحافظ قوله على الجبهة وفى الحديث الآتى اشار بيده على انفه وعند النسائى فى آخر الحديث قال ابن طاؤس ووضع يده على جبهته وامرها على انفه وقال هذا واحد فهذه رواية مفسرة قال القرطبى هذا يدل على ان الجبهة الاصل فى السجود والانف تبع وقال ابن دقيق العيد قيل معناه انهما جعلا كعضو واحد والا لكانت الاعضاء ثمانية قال وفيه نظر لانه يلزم منه ان يكتفى بالسجود على الانف كما يكتفى بالسجود على بعض الجبهة وقد احتج بهذا لابى حنيفة فى الاكتفاء بالسجود على الانف الى ان قال وجواز الاقتصار على بعض الجبهة قال به كثير من الشافعية ونقل ابن المنذر اجماع الصحابة على انه لايجزئ السجود على الانف وحده وذهب الجمهور الى انه يجزئ على الجبهة وحدها وعن الاوزاعى واحمد واسحق وغيرهم يجب ان يجمعهما وهو قول للشافعى ايضا اه قال العينى احتج بالحديث احمد واسحق على انه لايجزيه من ترك السجود على شئ من الاعضاء السبعة وهو الاصح من قولى الشافعى وكان البخارى مال الى هذا القول ولم يذكر الانف على هذا الحديث وذكره فى الحديث الآتى قريبا واختلفوا فى السجود على الانف هل هو فرض مثل غيرها ثم بسط الاختلاف فى ذلك وحاصله انه يجوز الاقتصار على الجبهة عند الجمهور خلافا لاحمد واما الاقتصار على الانف دون الجبهة فلايجوز الا عند ابى حنيفة اه وفى هامش الكوكب السجدة واجبة على الاعضاء السبعة الواردة فى الحديث عند الشافعية فى اظهر قوليه وزفر ورواية لاحمد وفى الاخرى له وبه قال مالك والحنفية لايجب غير الوجه ثم فى الوجه هل يجب الجمع بين الجبهة والانف ام لامختلف الى آخر مافيه

(٥٢٦) ص١١٢ باب السجود على الانف سيأتى الكلام على الفرق بين هذا الباب والآتى فى الباب الآتى

(٥٢٧) ص١١٢ باب السجود على الانف فى الطين فى تراجم شيخ المشائخ المقصود بهذا الباب بيان تاكد السجود على الانف ايضا لان النبى صلى الله عليه وسلم اهتم به حتى لم يتركه فى حالة الحرج اعنى الطين ولو لم يكن متاكدا لتركه فى مثل هذه الحالة اه وقال الحافظ هذه الترجمة اخص من التى قبلها وكانه يشير الى تاكد امر السجود على الانف بانه لم يترك مع وجود عذر الطين الذى اثر فيه اه قلت لاشك ان غرض هذه الترجمة هو ذاك كما جزم به المشائخ لكن الترجمة السابقة من باب السجود على الانف الظاهر منها ان الغرض هو الاشارة الى الاختلاف فى الاكتفاء بالانف والا فلا وجه لها وتقدم قريبا اختلاف الائمة فى ذلك

(٥٢٨) باب عقد الثياب وشدها الخ اعلم ان الامام البخارى ترجم بثلاثة ابواب الاول باب عقد الثياب الخ واورد عليه انها من ابواب الثياب ليست فى محلها حتى قال بعضهم ان ذلك من النساخ فذكروا بابين من ابواب الثياب ههنا وذكروا ترجمتين من ابواب صفة الصلوة فى ابواب الثياب وهما باب اذا لم يتم السجود وباب يبدى ضبعيه والاوجه عندى ان ذلك كله من لطائف البخارى ودقة نظره المعروفة تشحيذا للاذهان والغرض من ذكر هذا الباب ههنا ان ماسيأتى من النهى عن كف الثياب محمول على الامن من الكشف اما اذا خاف كشف العورة فلابد من عقدها لان الفرض اهم من المستحبات قال الحافظ قوله باب عقد الثياب الخ كانه يشير الى ان النهى الوارد عن كف الثياب فى الصلوة محمول على غير حالة الاضطرار ووجه ادخال هذه الترجمة فى احكام السجود من جهة

ان حركة السجود والرفع منه تتسهل مع ضم الثياب وعقدها لا مع ارسالها وسدلها اشار الى ذلك ابن المنير اھ والاوجه عندی انه ذكره فی ابواب السجود لان الكشف اقرب فی السجود لما فيه من ابدار الضبعين وتجافی اليدين فكانه رضی الله عنه ذكر الثياب ههنا مخافة ان لا يبالی احد باتمامه اهتماما باشتمال الثياب وعدم الكشف فذكر فی الموضعين المسئلتين اهتماما بهما لئلا يقصر احد فی احداهما اهتماما بالآخر ثم ذكر الامام ثانيا باب لا يكف شعره وثالثا باب لا يكف ثوبه الخ وفرقهما على عادته اهتماما بكل واحد منهما قال الحافظ المراد بالشعر شعر الرأس ومناسبة هذه الترجمة لاحكام السجود من جهة ان الشعر يسجد مع الرأس اذا لم يكف اويلف وجاء فی حكمة النهی عن ذلك ان غرزة الشعر يقعد عليها الشيطان حالة الصلوة كما جاء فی سنن ابی داؤد اھ ثم لا يذهب عليك ان المصنف ذكر فی باب لا يكف ثوبه حديث ابن عباس المذكور فی الباب الماضی وسياق الحديث فی البابين على نسق واحد ومع ذلك اطلق الامام الترجمة الاولى وقيد الثانية بقوله فی الصلوة ولم ار من نبه على ذلك الفرق والاوجه عندی ان النهی عن كف الشعر عند الامام مطلق سواء فعله قبل الصلوة او فيها لكونه معقد الشيطان والنهی عن كف الثوب عنده مقيد بالصلوة فكانه مال فی ذلك خاصة الى ما جنح اليه الداؤدی فقد قال العينی فی باب السجود على سبعة اعظم تحت قوله صلى الله عليه وسلم لا يكف شعرا ولا ثوبا فيه كراهة كف الثوب والشعر وظاهر الحديث النهی عنه فی حال الصلوة واليه مال الداؤدی خلاف ما عليه الجمهور فانهم كرهوا ذلك للمصلی سواء فعله فی الصلوة او قبل ان يدخل فيها واتفقوا على انه لا يفسد الصلوة اھ من هامش اللامع

(٥٢٩) ص ١١٣ باب لا يكف شعرا تقدم الكلام عليه فی الباب السابق وكتب الشيخ فی اللامع يعنی بذلك ان ما تقدم من جواز عقد الثياب وضمها فانما هو حيث خاف كشف الستر لان الفرض اهم واما اذا امن ذلك فانه لا يكف شعرا لما فيه من ترك الخشوع والالتفات الى الغير ومنع الثياب وما يكفه عن السجدة اھ وفی تراجم شيخ المشائخ ای لا يصلی الصلوة بهذه الهيئة لان المستحب ان يصلی الرجل فی الهيئة المعتادة المستحسنة عنده وهيئة كف الشعر وجمعه وشده على الرأس هيئة غير معتادة للعرب بل عادتهم ارسال الشعر وههنا اسرار دقيقة تضيق عنها نطاق النطق والبيان اھ

(٥٣٠) ص ١١٣ باب لا يكف ثوبه فی الصلوة تقدم الكلام عليه. وفی القول الفصيح لمولانا فخر الدين احمد رحمه الله ثم فی وضع مسئلة النهی عن كف الثياب عقيب عقد الثياب وشدها ايماء الى ان النهی عن الكف فيما اذا كان الثوب فاضلا مسترسلا على البدن اما اذا كان الثوب ضيقا لا تستمسك على البدن الا بالشد والعقد فيه ولو ترك غير مشدود انكشفت عورته فی الركوع او السجود فالعقد متعين البتة حتى لا تبدو عورته اھ

(٥٣١) ص ١١٣ باب التسبيح والدعاء فی السجود تقدم الكلام على هذه الترجمة فيما تقدم من باب الدعاء فی الركوع

(٥٣٢) ص ١١٣ باب المكث بين السجدتين ای الجلوس بين السجدتين قدر الاعتدال وهو ثابت بقوله صلى الله عليه وسلم ثم يسجد ثم رفع رأسه هنية وهل يقرأ بين السجدتين شيئا من الدعاء مختلف بين العلماء قال الموفق المستحب عند احمد ان يقول بين السجدتين رب اغفر لی رب اغفر لی يكرر ذلك مرارا والواجب منه مرة وقال فی موضع آخر المشهور عن احمد انه واجب وفی رواية انه غير واجب وهو قول اكثر الفقهاء اھ قلت ولم يذكر هذا الذكر صاحب شرح الاقناع وفی البذل تحت حديث وكان يقول بين السجدتين اللهم اغفر لی قال القاری هو محمول على التطوع عندنا اھ

(٥٣٣) ص ١١٣ باب لا يفترش ذراعيه فی السجود الخ قال الحافظ قال ابن المنير اخذ لفظ الترجمة من حديث ابی حميد والمعنى من حديث انس واراد بذلك ان الافتراش المذكور فی حديث ابی حميد بمعنى الانبساط فی حديث انس اھ والذی يظهر لی انه اشار الى رواية ابی داؤد فانه اخرج حديث الباب بلفظ ولا يفترش يديه بدل ينبسط اھ

(٥٣٤) ص ١١٣ باب من استوى قاعدا الخ فی تراجم شيخ المشائخ المقصود من الباب اصالة اثبات جلسة الاستراحة وهی التی تكون فی الوتر ای ما بعد الركعة الاولى او بعد الثالثة اھ وفی هامش اللامع واختلفوا فی النهوض فی الفرد هل يقوم على صدور قدميه او يجلس اولا ثم يقوم والى الثانی مال الامام البخاری وفی البذل قال مالك وابو حنيفة واصحابه ينهض على صدور قدميه ولا يجلس وبه قال احمد والمعروف عنه روايتان كما فی المغنی قال احمد اكثر الاحاديث على هذا ای لا يجلس اھ قال العينی فی حديث الباب دليل لمذهب الشافعية على ندبية جلسة الاستراحة اھ وقال الطحاوی لو كانت هذه الجلسة مقصودة لشرع لها ذكر مخصوص اھ

(٥٣٥) ص ١١٣ باب كيف يعتمد على الارض وهذا السادس من الابواب المبدوئة بلفظ كيف وكتب الشيخ فی اللامع تحت قوله واذا رفع رأسه فی السجدة الثانية الخ هذا بيان لكيفية الاعتماد وانه بعد رفع الرأس من السجدة وبعد الجلوس وانه على الارض لا على شئ من جسده فكان موافقا للترجمة اھ وفی هامشه هذا توجيه لمطابقة الحديث بالترجمة فانهم اوردوا على الحديث بانه لا يوافق الترجمة قال الحافظ ان قيل ترجم على كيفية الاعتماد وفی الحديث اثبات الاعتماد فقط اجاب الكرمانی بان بيان الكيفية مستفاد من قوله جلس واعتمد على الارض ثم قام فكانه اراد بالكيفية ان يقوم معتمدا عن جلوس لا عن سجود وقيل يستفاد من الاعتماد انه يكون باليد لانه افتعال من العماد والمراد به الاتكاء وهو باليد اھ ولا يبعد عندی ان غرض المصنف بالترجمة ليس بيان الكيفية بل ذكر لفظ كيف تنبيها على اختلافهم فی بيان كيفية الاعتماد وغرض الترجمة اثبات الاعتماد على الارض عند النهوض كما نبهت على ذلك فی مقدمة اللامع من ان الامام البخاری غالبا يشير بلفظ كيف الى مجرد الاختلاف فی الكيفية بدون اثبات الكيفية ومسئلة الاعتماد على الارض عند النهوض عن السجود او التشهد ايضا خلافية شهيرة والمعروف على السنة المشائخ ان الاعتماد على الارض عند النهوض يستحب عند الشافعی ومالك ولا يستحب عند الحنفية وليس كذلك بل الاعتماد على الارض مندوب عند الشافعی فقط دون الائمة الثلاثة ذكر صاحب السعاية ذكر الفقيه المالكی ابن ابی زيد فی رسالته تسجد للثانية كما فعلت اولا ثم تقوم من الارض كما انت معتمدا على يديك لا ترجع جالسا لتقوم من جلوس اھ وظاهر ان مذهب مالك فی الاعتماد مثل مذهب الشافعی وفی [illegible] مثل مذهبنا لكن المشهور المحكی عنه فی كتب اصحابنا ان مذهبه فيها كمذهبنا اھ كلام السعاية قلت وهو كذلك ليس الاعتماد على الارض مندوبا مستقلا عند المالكية لكن المستحب عندهم فی الرفع عن السجدة تقديم الركبتين وتاخير اليدين فيتوهم من ذلك من توهم انهم قائلون بندبية الاعتماد على الارض ومذهب الحنفية فی ذلك ما فی الدر المختار انه يكبر للنهوض على صدور قدميه بلا اعتماد وقعود وقال ابن عابدين قال فی الكفاية اشار به الى خلاف الشافعی فی موضعين احدهما يعتمد بيديه على ركبتيه عندنا وعنده على الارض والثانی الجلسة الخفيفة اھ وقال الموفق بعد ذكر القولين لاحمد فی جلسة الاستراحة وعلى كلتا الروايتين ينهض الى القيام على صدور قدميه معتمدا على ركبتيه قال القاضی لا يختلف قوله انه لا يعتمد على الارض سواء يجلس للاستراحة او لا يجلس وقال مالك والشافعی السنة ان يعتمد على يديه فی النهوض اھ مختصرا من هامش اللامع

(٥٣٦) ص ١١٤ باب يكبر وهو ينهض من السجدتين قال الحافظ ذهب اكثر العلماء الى ان المصلی يشرع فی التكبير او غيره عند ابتداء الخفض او الرفع الا انه اختلف عن مالك فی القيام الى الثالثة من التشهد الاول فروی فی الموطا عن ابی هريرة وابن عمر وغيرهما انهم كانوا يكبرون فی حال قيامهم وروى ابن وهب عنه ان التكبير بعد الاستواء اولى وفی المدونة لا يكبر حتى يستوی قائما ووجهه بعض اتباعه بان تكبير الافتتاح يقع بعد القيام فينبغی ان يكون هذا نظيره من حيث ان الصلوة فرضت اولا ركعتين ثم زيدت الرباعية فيكون افتتاح المزيد كافتتاح المزيد عليه وكان ينبغی لصاحب هذا الكلام ان يستحب رفع اليدين حينئذ لتكمل المناسبة ولا قائل منهم به اھ وقال الحافظ ايضا واما مقصود الباب فالمشهور عن ابی هريرة رضی الله عنه انه كان يكبر حين يقوم ولا يؤخره حتى يستوی قائما كما تقدم عن الموطا واما ما تقدم فی باب ما يقول الامام ومن خلفه من حديثه بلفظ واذا قام من السجدتين قال الله اكبر فيحمل على ان المعنى اذا شرع فی القيام قال ابن المنير اجرى البخاری الترجمة واثر ابن الزبير مجرى التبيين لحديثی الباب لانهما ليسا صريحين فی ان ابتداء التكبير يكون مع اول النهوض اھ قلت وهذا الغرض اعنی الرد على المالكية هو الاوجه عندی وما نقل الحافظ من اشكال ابن رشيد من تكرار هذه الترجمة بما سبق باب التكبير اذا قام من السجود وبسط الكلام فی توجيهه لا يحتاج اليه عندی وذلك لاختلاف الغرضين فی الموضعين فالغرض ههنا كما عرفت آنفا هو الرد على المالكية والغرض من الباب السابق هو بيان تكبيرات الانتقال كما يظهر من سياق التراجم هناك وتقدم فی الاصول ان الاتحاد فی الالفاظ مع اختلاف الاغراض لا يسمى تكرارا وهو الاصل الثانی والعشرون

(٥٣٧) ص ١١٤ باب سنة الجلوس فی التشهد كتب الشيخ فی اللامع وسنة عندنا للرجل فی التشهدين غير ما هو سنة للمرأة فيهما وقال العينی على قوله جلسة الرجل انه المختار عند الحنفية ولا يصح هذا الا اذا اريد بجلسة الرجل ما ذهب اليه اصحاب التورك فان جلسته عند هؤلاء يقارب جلسة المرأة عندنا والله اعلم اھ وفی هامشه بعد نقل عبارة العينی والظاهر عندی ان فی عبارة العينی سقوطا من الكاتب لان ذلك الكلام يخالفه كلام العينی بنفسه فيما [illegible] يأتی قريبا من قوله واما جلوس المرأة فهو التورك عندنا اھ واعلم ان ههنا مسئلتين احدهما التفريق بين [illegible] الرجل والمرأة فالتفريق بينهما مسلك الحنفية والحنابلة بخلاف المالكية والشافعية فانهم لم يفرقوا بينهما والمسئلة الثانية سنة الجلوس فعندنا الافتراش مطلقا فی جميع الصلوات والتورك مطلقا عند مالك واما عند الشافعی واحمد فالجمع بينهما بان السنة عند الشافعية فی الجلسات بين الصلوة كالحنفية وفی الجلسة الاخيرة كالمالكية وعند احمد الافتراش فی الجلسات كلها كالحنفية الا فی صلوة فيها تشهدان فيتورك فی الثانی منهما والامام البخاری ترجم بسنة الجلوس ولم يحكم فی الترجمة بشئ بل ذكر فيها الروايتين فالظاهر ان الترجمة على الاصل الرابع من اصول التراجم ويحتمل ان يكون من الاصل الخامس والثلاثين قال الحافظ قال ابن المنير ضمن هذه الترجمة ستة احكام وهی ان هيئة الجلوس غير مطلق الجلوس والتفرقة بين الجلوس للتشهد الاول والاخير وبينهما وبين الجلوس بين السجدتين وان ذلك كله سنة وان لا فرق بين الرجال والنساء وان ذا العلم يحتج بعمله اھ قال الحافظ وهذا الاخير انما يتم اذا ضم اثر ام الدرداء الى الترجمة اھ والظاهر عندی ان غرضه من اثرها ان لا فرق بين ذلك فی الرجال والنساء كما قال به الشافعية وفی تقرير المكی قوله فقيهة فعلم ان جلسة الرجل للمرأة ايضا جائز وهو الغرض للبخاری اھ ثم اختلفوا فی ان ام الدرداء هذه كبيرة او صغيرة اما الكبيرة فهی صحابية اسمها خيرة بنت ابی حدرد والصغيرة تابعية اسمها هجيمة واختلفوا ايضا فی ان قوله وكانت فقيهة من قول البخاری او من كلام مكحول الى آخر ما بسط فی هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

(٥٣٨) ص ١١٤ باب من لم ير التشهد الاول واجبا الخ اعلم ان الامام البخاری ترجم للتشهد ثلاثة ابواب الاول هذا واستدل له بانه صلى الله عليه وسلم قام الى الثالثة ولم يرجع الى الجلوس فلو كان فرضا لا بد من الرجوع اليه وهذا واضح جدا ولما كانت المسئلة كالاجماعية جزم بالحكم فيها ولم يلتفت الى الخلاف لشذوذه كما بسط فی الاوجز من ان التشهدين معا سنة مؤكدة عند مالك ولا يذهب عليك ان سجدة السهو عندهم يجب بترك السنن المؤكدة وعن احمد الايجاب فيهما والصواب فی مذهبه ان التشهد الاول واجب يبطل الصلوة بتركه عمدا ويسجد للسهو فی السهو والثانی ركن كما فی المغنی واما عند الشافعی فالتشهد الثانی عنده من الاركان والاول من الابعاض التی تجبر بسجدة السهو وعندنا الحنفية الثانی واجب وكذا الاول فی ظاهر الرواية وقيل الاول سنة والمعروف الاول والواجب عندنا ما يجبر بسجدة السهو اذا عرفت ذلك فظهر لك ان ترجمة الامام توافق الائمة الاربعة فانه لم يقل احد منهم انه فرض وركن من اركان الصلوة وما حكی عنهم من الوجوب فی ذلك كالحنفية والحنابلة فهو وجوب دون وجوب فالنفی فی الترجمة عن الوجوب الذی بمعنى الفرض لكن بقی حينئذ انه اذا لم يكن ركنا وفرضا فما ذا حكمه فترجم لذلك الترجمة الثانية باب التشهد فی الاولى ولم يفصح فی ذلك بحكم على عادته المعروفة كما فی الاصل الخامس والثلاثين لكنه اتی فيها رواية تدل على حكمه وهو وجوب سجدة السهو وهو مذهب الائمة الاربعة واليه ميل البخاری اذ اورده

رواية بسجود السهو ثم لما كان حكم التشهد الآخر غير الاول عند الجمهور افرد له ترجمة ثالثة ولم يذكر فيها ايضا حكما على الاصل المذكور لكنه ذكرها على نسق الترجمة الثانية اشارة منه الى ان حكمها عنده واحد واتى فيها رواية بالفاظ التشهد تجديدا وتكميلا للفائدة اه مافى هامش اللامع

ص ١١٤ **باب التشهد فى الاولى** كتب الشيخ فى اللامع اى بيان حكمه اذا تركه المصلى ماذا يفعل والباب المعقود قبل ذلك انما كان المقصود منه بيان ان التشهد ليس ركنا للصلوة تفوت بفوته فلا تكرار وايضا ففى هذا الباب دلالة على ان السجود للسهو واحد لايتكرر بتكرر السهو وترك الواجبين فان التشهد لما كان واجبا والقعدة الاولى واجبا وبتركهما لم يسجد الاسجدتين لا اربعا علم ان السجود غير متكرر بتكرر السهو ولو عقد الباب لهذا لكان ابعد من توهم التكرار اه قلت هو واضح لكن الباب حينئذ يكون من ابواب السهو الآتية بعد ذلك لا من ابواب صفة الصلوة فالظاهر من محل التبويب ان المقصود هو الذى تقدم فى كلام الشيخ قدس سره وعلى ما اخترته كما تقدم فى الباب السابق لااشكال فى التراجم الثلاثة ولا شائبة للتكرار فيها اه

ص ١١٤ **باب التشهد فى الاخرة** كتب الشيخ فى اللامع دلالة الرواية عليه من حيث ان المذكور فيها غير مقيد بالاولى والآخرة فلا يتقيد بشئ منها بل يثبت فى كل جلسة ثبتت عنه صلى الله عليه وسلم طويلة اه وقد عرفت فيما سبق غرض الامام البخارى بافراد هذه الترجمة عندى الاشارة الى اختلافهم فى حكم التشهدين وذكر الفاظ التشهد فيه تجديدا للفائدة ولاتختص هذه الالفاظ بالاخير بل يعم التشهدين ومع ذلك تقييد الامام البخارى الترجمة بالتشهد الاخير اشارة الى بعض طرقه على الاصل الحادى عشر وذكر تشهد ابن مسعود فى هذا الباب مصير منه الى اختياره اه

ص ١١٥ **باب الدعاء قبل السلام** كتب الشيخ قدس سره فى اللامع اشار بزيادة لفظ قبل السلام الى ان الدعاء لم يثبت الافى القعدة الاخيرة وان كان المذكور فى الرواية مطلقا اه وفى هامشه قال الكرمانى الحديث يدل على ان الدعاء كان فى الصلوة فدلالته على الترجمة من حيث ان لكل مقام ذكرا مخصوصا فيتعين ان يكون مقامه بعد الفراغ عن الكل وهو آخر الصلوة اه وعلم من مثل تحديث الذى فى الباب بعده اه وتعقب عليه الحافظ بان ماقال الكرمانى من ان لكل مقام ذكرا فيه نظر لان التعيين الذى ادعاه لايختص بهذا المحل الى ان قال والذى يظهر لى ان البخارى اشار الى ماورد فى بعض طرق الحديث تعيينه بهذا المحل فقد وقع فى بعض طرق حديث ابن مسعود بعد ذكر التشهد ثم ليتخير من الدعاء ماشاء اه مختصرا وعلى هذا فيكون الترجمة من الاصل الحادى عشر وقال النووى استدلال البخارى صحيح لان قوله فى صلوتى يعم جميعها فمن مظانها هذا الموطن اه قلت وهذا هو الاصل الخمسون من اصول التراجم قال الحافظ ويحتمل ان يكون سوال ابى بكر رض عن ذلك كان عند قوله لما علمهم التشهد ثم ليتخير من الدعاء ماشاء ومن ثم اعقب المصنف الترجمة بذلك اه يعنى ومن ثم ذكر البخارى بعد ذلك باب مايتخير من الدعاء بعد التشهد اه الى آخر مابسط فى هامش اللامع.

ص ١١٥ **باب مايتخير من الدعاء بعد التشهد** تقدم بعض مايتعلق بهذا الباب فى الباب السابق قال الحافظ يشير الى ان الدعاء السابق فى الباب الذى قبله لايجب وان كان قد ورد بصيغة الا[مر] ابن حزم فقال بوجوبها فى التشهد الاول ايضا **ثم لايذهب عليك** ان الامام البخارى رحمه الله تعالى لم يترجم بعد التشهد بابا بالصلوة على النبى صلى الله عليه وسلم ولم يذكر فى هذا الباب ايضا حديثا يتعلق بها ولايقال ان حديثها لم يكن على شرطه فانه يترجم بها فى كتاب الدعوات ويذكر فيه حديث كعب بن عجرة وفيه صلوة التشهد واخرج ايضا بمعناه حديث الخدرى اللهم الا ان يقال انها ليست بواجبة عنده فى الصلوة فهى داخلة فى عموم الادعية فى الصلوة وذكرها ههنا كان يوهم الايجاب والمسئلة خلافية شهيرة بين الائمة قال الموفق الصلوة فى التشهد واجبة فى صحيح المذهب وهو قول الشافعى وعن احمد انها غير واجبة وهذا قول مالك والشافعى واصحاب الراى قال ابن المنذر هو قول جل اهل العلم الا الشافعى اه

ص ١١٥ **باب من لم يمسح جبهته وانفه حتى صلى** كتب الشيخ فى اللامع الظاهر ان المراد اثبات ان المسح وعدمه كلاهما جائز ويمكن ان يكون القصد اثبات عدم الجواز بمعنى ان الترك على حاله هو الاولى والمعنى على الاول باب من لم يمسح سنة وعلى الثانى باب من لم ير المسح مكروها والرواية يمكن الاستدلال بها على كل من المرادين اه وفى هامشه قال ابن المنير ماحاصله ذكر البخارى المستدل ودليله ووكل الامر فيه لنظر المجتهد هل يوافق الحميدى او يخالفه وانما نقل ذلك لما يتطرق الى الدليل من الاحتمالات لان بقاء اثر الطين لايستلزم نفى مسح الجبهة اذ يجوز ان يكون مسحها وبقى الاثر بعد المسح ثم بعد ذكر عدة احتمالات قال وفى قوله رأيت الحميدى الخ اشارة الى انه يوافقه على ذلك ومن ثم لم يتعقبه اه قلت فى قوله اشارة الى انه يوافقه الخ ان المعروف فى اصول التراجم ان الترجمة من باب من قال كذا اشارة الى ان المصنف لم يره وقد تقدم مافيه فى اصول التراجم فمجرد ذكره قول الحميدى ليس بحجة على انه وافقه لاحتمال انه ذكر قوله لبيان من فى الترجمة كما اشار اليه ابن المنير من ان الامام ذكر المستدل وهو الحميدى ودليله ووكل الامر فيه الى المجتهد وتقدم فى باب السجود على الانف فى الماء والطين اختلاف الائمة فى ذلك اه

ص ١١٦ **باب التسليم** قال الحافظان ابن حجر والعينى اى فى آخر الصلوة وانما لم يشر الى حكمه هل هو واجب ام سنة لوقوع الاختلاف فيه لتعارض الادلة قال العينى واختلف العلماء فى هذا فقال مالك والشافعى واحمد اذا انصرف المصلى من صلوته بغير لفظ التسليم فصلوته باطلة وذهب ابوحنيفة وابو يوسف ومحمد الى ان التسليم ليس بفرض حتى لو تركه لاتبطل صلوته اه مختصرا

ص ١١٦ **باب يسلم حين يسلم الامام الخ** قال الحافظ قال ابن المنير ترجم بلفظ الحديث وهو محتمل لان يكون المراد انه يبتدئ السلام بعد ابتداء الامام له فيشرع فيه قبل ان يتمه الامام ويحتمل ان يكون المراد ان المأموم يبتدئ السلام اذا اتمه الامام فلما كان محتملا للامرين وكل النظر فيه الى المجتهد اه قال الحافظ ويحتمل ان يكون اراد ان الثانى ليس بشرط لان اللفظ يحتمل الصورتين فايهما فعل المأموم جاز وكانه اشار الى انه يندب ان لايتأخر المأموم فى سلامه بعد الامام متشاغلا بدعاء وغيره ويدل عليه ماذكره من اثر ابن عمر اه وبهذا الاخير جزم العلامة العينى وقال فى هذا عن ابى حنيفة روايتان فى رواية يسلم بعد سلام امامه وفى رواية يسلم مع الامام وقال الشافعى يسلم بعد فراغ الامام من التسليمة الاولى اه قلت وقد تقدم حكم المتقدم على الامام فى باب متى يسجد من خلف الامام وتقدم هناك ان المشهور عن المالكية ان المقارنة فى السلام مفسدة وعند الشافعى واحمد مكروه

ص ١١٦ **باب من لم يرد السلام على الامام** كتب الشيخ فى اللامع يمكن ان يكون المراد بذلك بيان حكم من لم ينو الامام بتسليمته واكتفى بلفظ التسليمة وتخصيص الامام بالذكر لان من تركه فهو لمن سواه اترك فصار المعنى ان من لم ينو فى تسليمته احدا واكتفى بمجرد اللفظ ولم يفهم المراد به ولا عين المسلم عليه فماذا حكمه ثم اثبت باطلاق الرواية وعدم تقييد التسليم فيها بشئ من النيات وغيرها ان صلوته جائزة لاتفسد واما انه هل ترك بذلك سنة او مستحبا فامر آخر غير متعرض به ههنا والله اعلم ولعل معنى قوله واكتفى بتسليم الصلوة على هذا التقدير انه لم ينو بتسليمته الا الخروج من الصلوة لاغير اه وفى هامشه غرض الترجمة عندى واضح لاغبار عليه والعجب ان المشائخ والشراح اختلفوا فى غرضه على اقوال مع وضوح غرض البخارى بذلك وهو انه اراد الرد على من قال بتسليمة ثالثة ردا على الامام لرواية ابى داؤد عن سمرة قال امرنا النبى صلى الله عليه وسلم ان نرد على الامام واخرج مالك فى الموطا عن ابن عمر انه اذا قضى تشهده واراد ان يسلم قال السلام عليكم عن يمينه ثم يرد على الامام فان سلم عليه احد عن يساره رد عليه وبسط فى الاوجز ان مذهب الامام مالك والغد تلقاء وجهه وتثليث السلام للمأموم اه وقال الحافظ اورد البخارى فيه حديث عتبان واعتماده فيه على قوله وسلمنا حين سلم فان ظاهره انهم سلموا نظير سلامه وسلامه اما واحدة وهى التى يتحلل بها من الصلوة واما هى واخرى معها فيحتاج من يستحب تسليمة ثالثة على الامام بين التسليمتين كما تقوله المالكية الى دليل خاص والى رد ذلك اشار البخارى وقال ابن بطال اظنه قصد الرد على من يوجب التسليمة الثانية وقد نقله الطحاوى عن الحسن وفى هذا الظن بعد اه قلت والبعد ظاهر فان التسليمتين ثبتتا من فعله صلى الله عليه وسلم فى روايات عديدة ذكرها العينى عن عشرين صحابيا فكيف يمكن ان يرد عليه البخارى واعجب منه ماقال الكرمانى يحتمل ان يراد به التسليمة الاولى التى بها تحلل الصلوة وان يراد مافى التحيات من سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين المتناول للامام اه فانه لاتعلق له بالترجمة لقوله باب من لم يرد السلام اللهم الا ان يقال انه اثبتها بعدم ذكر الثالث واكتفى فى العمل على رواية ابى داؤد المذكورة بالتسليمة الاولى فى الصلوة او تسليمة التحيات اه

ص ١١٦ **باب الذكر بعد الصلوة** سكتوا عن غرض المصنف بذلك ويحتمل عندى ان يكون غرضه الرد على من كره الفصل بين المكتوبات والرواتب بالاوراد وحمل الروايات الواردة فى ذلك على الفراغ من الرواتب كما بسط البحث فى ذلك شارح المنية وغيره ويحتمل ايضا فى غرض الترجمة انه اراد بذلك دفع ماتوهم به بعض الخلف من ان الادعية الواردة فى دبر الصلوة محمولة على ماقبل السلام قال ابن القيم دبر الصلوة يحتمل قبل السلام وبعده وكان شيخنا يرجح ان يكون قبل السلام فراجعته فقال دبر كل شئ منه كدبر الحيوان اه ولذا ترجم الامام بلفظ الذكر بعد الصلوة واورد فيه حديث الدبر ايضا تنبيها على ان المراد منه بعد الصلوة ويحتمل ايضا ان الامام اشار بلفظ الذكر فى الترجمة وايراده حديث ابن عباس رض بلفظ التكبير الى ان المراد منه مطلق الذكر لا تخصيص التكبير ولذا فسر الكرمانى قول ابن عباس فى الحديث بالتكبير اى بذكر الله اه من هامش اللامع وبسط فيه الكلام على حديث الباب اشد البسط ومما يجب التنبيه عليه ان رفع الايدى فى الدعاء بعد الصلوات المكتوبة انكره بعض العلماء وليس بوجيه فانه ثابت فى الروايات الكثيرة كما بسط فى اعلاء السنن للشيخ التهانوى وآثار السنن للعلامة النيموى ومحمد الزبيدى فى رسالة رفع اليدين بعد الصلوة المطبوعة على اخر المنتقى طبع فى الهند وشيخنا التهانوى فيها رسالة وجيزة مسماة باستحباب الدعوات عقيب الصلوات وفيها عن ابن السنى فى عمل اليوم والليلة برواية انس مرفوعا مامن عبد يبسط كفيه فى دبر كل صلوة يقول اللهم الحديث وفيها عن ميزان الاعتدال انه حديث ضعيف لكنه يعمل به فى الفضائل ويقويه مااخرجه ابن ابى شيبة فى مصنفه عن الاسود العامرى عن ابيه قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الفجر فلما سلم انحرف ورفع يديه ودعا الحديث ولايخفى ان ائمة الحديث ذكروا ان رواية الضعيف مع الضعيف توجب الارتقاع من درجة السقوط الى درجة الاعتبار وقال السيوطى فى فض الوعاء فى احاديث رفع اليدين فى الدعاء اخرج ابن ابى شيبة عن عبد الله بن الزبير فى حديث طويل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يرفع يديه حتى يفرغ من صلوته رجاله ثقات اه وذكر فيها اقوال العلماء عن نصوص الائمة الاربعة ثم قال فتحصل من ذلك كله ان الدعاء دبر الصلوات مسنون ومشروع فى المذاهب الاربعة قوله لعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثله يعد مرفوعا عند الشيخين والجمهور خلافا لمن اوقفه كذا قال الحافظ ثم رفع الصوت بالذكر لم يقل به احد من الائمة او الفقهاء الا ابن حزم واوله الشافعى بانه كان للتعليم كذا فى هامش الهندية

ص ١١٦ **باب يستقبل الامام الخ** كتب الشيخ فى اللامع اراد بذلك اثبات ان ذلك جائز لاضير فيه واما اثبات المداومة عليه وانه السنة فغير مقصود ههنا وان كان صحيحا فى نفسه اه وفى هامشه ترجم الامام باربع تراجم مسلسلة كلها يتعلق بمسئلة واحدة وهى مسئلة الجلوس بعد الصلوة فترجم اولا باب يستقبل الامام الناس اذا سلم واشار بذلك الى جوازه كما اختاره الشيخ او الى ندبه كما اختاره بعض المشائخ ولعل الشيخ قدس سره اختار الجواز لان الامام اذ ذاك مخير بين الاستقبال الى الناس والتحول الى اليمين او الشمال كما سياتى مفصلا فلا ترجيح لاحدى الصور على الاخرى وفى تقرير المكى

ليس المراد به الانصراف للدعاء بعد الصلوة لايكون بعدها سنة فانه لم يكن باستقبال الناس بل بالانصراف الى الايمن او الايسر وما جاء فيه من لفظ الاستقبال فالمراد به الانصراف مجازا لان فی الانصراف ايضا بعض الاستقبال بل المراد به (ای فی الباب) الاستقبال التام الی الناس بعد الصلوة لامر كالوعظ والترغيب فی شیٔ اونحوه اھ وہذا هو الاوجه عندی ثم بسط فيه الكلام فی حكمة الاستقبال وكيفية الانحراف من الشروح وكتب الفقه وفيه وعلم من ہذا كله ان الامام عند جمهور العلماء مخير فی الجلوس بعد الصلوة سواء يجلس مستقبل القوم او على يمينه او يساره و الثالث ارجح عند الحنفية كما فی العينی عن التوضيح والثانی عند اكثر الشافعية كما فی الفتح وهو مختار الامام احمد اھ من ہامش اللامع مختصرا

(۵۰۴) صـ۱۱۷ باب مكث الامام فی مصلاه بعد السلام وہذه الترجمة ہی الثانية من التراجم الاربعة كتب الشيخ فی اللامع قصد بذلک اثبات ان ما ورد فی النهی عنه فانما هو تنزه و ادب ومع ذلک فلو صلی ہناک فان صلوته جائزة صحيحة والاستدلال بالرواية على ہذا المدعی ظاہر اھ وفی ہامشه حاصل ما افاده الشيخ ان التطوع فی موضع الفرض جائز لا باس به وما ورد من النهی ادب وبيان للاولی وعلى ہذا فالترجمة مستانفة لا تعلق لها بما سبق والاوجه عند ہذا العبد الضعيف انها متعلقة بما سبق كالثالثة والرابعة والغرض ان ما تقدم من استقبال القوم ليس بواجب حتی لو مكث على حاله مستقبل القبلة فهو جائز وعلى ہذا ذكر التطوع فی مكانه استطراد لانه ايضا يكون مستقبل القبلة وشرح الحافظ ہذه الترجمة بوجه آخر اذ قال باب مكث الامام الخ ای بعد استقبال القوم فيلائم ما تقدم ثم ان المكث لا يتقيد بحال من ذكر او دعاء او تعليم او صلوة نافلة ولهذا ذكر فی الباب مسئلة تطوع الامام فی مكانه اھ وانت خبير بان تقدير المكث بعد الانحراف بهذا المقدار مشكل فان الوارد فی الروايات من الادعية دبر الصلوة يزيد على ہذا المقدار بكثير اھ وقال العينی ہذا باب فی بيان مكث الامام ولم يبين البخاری حكمه ہل هو مستحب او مكروه لاجل الاختلاف فيه بين السلف فاكثر العلماء على كراهته الا ان يكون مكثه لعلة وهو قول الشافعی واحمد وقال ابو حنيفة كل صلوة يتنفل بعدها يقوم وما لا يتنفل بعدها كالعصر والصبح فهو مخير وقال ابو محمد من المالكية يتنقل فی الصلوات كلها ليتحقق الماموم انه لم يبق عليه شیٔ من سجود السهو ولا غيره اھ ثم التطوع فی المكان الذی صلی فيه الفريضة ظاہر صنيع البخاری انه لا باس بذلک عنده قال العينی الجمهور على ان الامام لا يتطوع فی مكانه الذی صلی فيه الفريضة وكرہه ابن عمر للامام ولم ير به باسا لغيره وعن القاسم ان الامام اذا سلم فواسع ان يتنقل فی مكانه وذكر ابن التين انه قول اشهب اھ من ہامش اللامع مختصرا

(۵۰۵) صـ۱۱۷ باب من صلی بالناس فذكر حاجة فتخطاهم ہذه ہی الثالثة من التراجم الاربعة كتب الشيخ فی اللامع اثبت بذلک ان النهی عن التخطی فی الجمعة وغيرها سواء وان المنهی عنه ما اذا وجد بدا منه وكان فی غير حاجة واما عند الحاجة فلا اھ وفی ہامشه ما افاده الشيخ واضح وظاہر والغرض على ما اخترته فيما سبق انها ايضا متعلقة بما سبق ان المكث المذكور سواء كان مستقبلا للقوم او منحرفا الی جهة ليس بواجب بل مندوب ان لم تكن له حاجة فان كانت يجوز له الخروج من المسجد سريعا وذكر التخطی فی الترجمة لمزيد افادة وہی التی ذكرہا الشيخ قدس سره من ان النهی عنه مقيد بعدم الاضطرار اليه وهو مختار الحافظين ابن حجر والعينی الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

(۵۰۶) صـ۱۱۷ باب الانفتال والانصراف الخ ہذه ہی الرابعة من التراجم الاربعة اختلف العلماء فی ان المراد بذلک الذہاب الی حاجة او الجلوس فی المسجد منحرفا الی اليمين والشمال والخلاف فی ذلک وسيع وما يظهر ان عامة الفقهاء حملوہا على الجلوس بعد الصلوة ولذا سووا بين الصور الثلاثة من الاستقبال والتحول يمينا وشمالا ولا يبعد ان الامام ترجم له مستقلا لذلک الاختلاف فالغرض عندی ان الاستقبال المذكور فيما سبق ليس بمتعين بل لو شاء جلس منحرفا الی اليمين او الشمال لكنهم لما اختلفوا فی المراد بالانصراف ترجم له بترجمة مستقلة والقرينة على ما اخترته ان الامام البخاری جمع فی الترجمة بين الانفتال والانصراف فكانه اشار الی ان المراد بالانصراف ہہنا هو الانفتال وهو الانحراف جالسا كما يشير اليه حديث ابی داؤد انه صلی الله عليه وسلم سلم عن يمينه وعن يساره ثم انفتل كانفتال ابی رمثة فقام الرجل الذی ادرک معه التكبيرة الاولی الحديث وہذا كالنص على ان ہذا الانفتال كان جالسا لا ذاہبا الی بيته وعلى ذلک حمل الشيخ ابن تيمية احاديث الانصراف اذ ترجم له لا باب الانحراف بعد السلام وقدر اللبث بينهما الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

(۵۰۷) صـ۱۱۸ باب ما جاء فی الثوم النیٔ والبصل ہہنا عدة ابحاث الاول فی ذكر ہذه الترجمة ہہنا دون ابواب المساجد قال الحافظ ہذه الترجمة والتی بعدہا من احكام المساجد واما التراجم التی قبلها فكلها من صفة الصلوة لكن مناسبة ہذه الترجمة من جهة انه بنی صفة الصلوة على الصلوة فی الجماعة ولهذا لم يفرد ما بعد كتاب الاذان بكتاب لانه ذكر فيه احكام الاقامة ثم الامامة ثم الصفوف ثم الجماعة ثم صفة الصلوة فلما كان ذلک كله مرتبطا بعضه ببعض واقتضی فضل حضور الجماعة بطريق العموم ناسب ان يورد فيه من قام به عارض كاكل الثوم ومن لا يجب عليه ذلک كالصبيان ومن تندب له فی حالة دون حالة كالنساء فذكر ہذه التراجم فختم بها صفة الصلوة اھ والاوجه عندی ان الامام البخاری ذكر ہذه الابواب بمنزلة مسائل شتی فی آخر ابواب الصلوة ولما كانت ہذه الابواب متضمنة لمسائل عديدة من الصلوة وغيرہا افردہا بالذكر والبحث الثانی ان الامام ذكر فی ہذا الباب مسئلتين اولاہما بقوله ما جاء فی الثوم النیٔ الخ واشار بذلک عندی الی الاختلاف فی جواز اكل ہذه الاشياء وہذه المسئلة لم تكن من باب الصلوة لكنه ذكرہا تبعا للمسئلة الآتية لاستنباطها من احاديث الباب ولذا جمعهما فی باب وافرده عما سبق قال الكرمانی الثوم ونحوه من البقولات حلال بالاجماع وحكی تحريمها عن اہل الظاہر لانها تمنع من حضور الجماعة وہی عندہم فرض عين الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع والمسئلة الثانية التی اشار اليها فی الترجمة بقوله وقول النبی صلی الله تعالی عليه وسلم الخ ايضا خلافية وكان منشأ الخلاف اختلافهم فی المراد بقوله مسجدنا فذكره بعينه فی الترجمة وفی الكرمانی عن النووی مذہب بعض العلماء ان النهی خاص بمسجده صلی الله عليه وسلم والجمهور على انه عام لكل مسجد اھ والبحث الثالث ان الامام ذكر فی الترجمة الكراث ايضا وليس له ذكر فی الحديث قال الحافظ اشار به الی ما وقع فی بعض طرق حديث جابر رض فقد رواه مسلم من رواية يحيی القطان عن ابن جريج بلفظ من اكل ہذه البقلة الثوم وقال مرة من اكل الثوم والبصل والكراث وہذا اولی من قول بعضهم انه قاسه على البصل ويحتمل ان يكون استنبط الكراث من عموم الخضرات فانه يدخل فيها دخولا اوليا لان رائحته اشد والبحث الرابع انه ذكر فی الترجمة من الجوع او غيره قال الحافظ لم ار التقييد بالجوع وغيره صريحا لكنه ماخوذ من كلام الصحابی فی بعض طرق حديث جابر عند مسلم بلفظ فغلبتنا الحاجة الحديث اھ وعلى ہذا فغرض الترجمة انه اذا منع عنها فی حالة الجوع والحاجة فغيرہا بالاولی او يقال ان الامام البخاری اشار بذلک الی ان عموم روايات الباب لا تخص

بحاجة وغيرہا فيكون الترجمة من الاصل الخمسين وعلى ما اختاره الشراح تكون مركبا من الاصل الحادی عشر والتاسع عشر الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

(۵۰۸) صـ۱۱۹ باب وضوء الصبيان الخ كتب الشيخ فی اللامع قوله وضوء الصبيان ای انه ثابت سنة وان لم يكن واجبا عليهم والحجة عليه قوله فتمت وتوضأت وغير ذلک ومتی يجب عليهم الغسل والطهور والحجة عليه قوله على كل محتلم وحضورہم الجماعة والعيدين والجنائز اورده دفعا لما يتوهم من قوله صلی الله عليه وسلم جنبوا مساجدكم الصبيان الحديث ان الصبيان لا يجوز لهم حضور المسجد والمصلی وغيرہما لان حضورہم لا باس به اذا وقع الامن من التلويث والحجة عليه الرواية الاولی والرابعة والخامسة والسادسة وكل ذلک بين بادنی تفكر وصفوفهم ای وہذا باب فی بيان صفوفهم كيف ہی والحجة عليه قوله فصففت عليه انا واليتيم وقول ابن عباس فدخلت فی الصف اھ وبسط الكلام على ذلک فی ہامش اللامع اشد البسط وفيه ان ہذا الباب ايضا عندی من مسائل شتی ولذا افرده عما سبق ولذا ذكر فيه مسائل شتی من وضوئهم وحضورہم الجماعة وغير ذلک قال العينی الترجمة مركبة من ستة اجزاء اھ قلت ہذا اذا عد قوله ومتی يجب عليهم الغسل والطهور واحدا والظاہر انهما اثنان والمراد من الطهور الوضوء لتقابله بالغسل فتكون الترجمة مركبة من سبعة اجزاء وقوله وصفوفهم الاوجه عند ہذا العبد الضعيف ان الامام البخاری اشار بذلک الی مسئلة خلافية وہی التی اشار اليها الشيخ قدس سره بقوله كيف صفوفهم فانهم اختلفوا فی الصبيان ہل يجعل لهم صفوف مستقلة او يدخلون فی صفوف الرجال قال الشعرانی قول الشافعی مع قول مالک انه يقف خلف الامام الرجال ثم الصبيان ثم الخناثی ثم النساء وبعض اصحاب الشافعی على ان يقف بين كل رجلين صبی ليتعلم الصلوة منهم اھ الی آخر ما بسط الاختلاف من كتب الفروع فی ہامش اللامع

(۵۰۹) صـ۱۱۹ باب خروج النساء الی المساجد الخ كتب الشيخ فی اللامع فيه دلالة على ان جواز خروجهن مقيد بعدم الفتنة كيف ما كان فلما كان الغلس والليل سببين لارتفاع الفتنة جاز خروجهن فيهما فاذا كانتا سببين للفتنة كما نشاہده فی زماننا لم يجز الحضور فيهما ايضا اھ قال العينی لما كان فی ہذا الباب خلاف بين الائمة لم يجزم البخاری بنفی ولا اثبات اھ قلت تقييد الامام البخاری الترجمة بالليل والغلس يشير الی جواز خروجهن بهذا القيد ولذا قالت الشراح ان الامام اشار بالترجمة الی ان المطلق من الروايات فی ہذا الباب مقيد بذلک القيد واستنبط منه الشيخ قيد عدم الفتنة هو لطيف جدا وموافق لما اختاره جمهور الفقهاء من المنع عن خروجهن فی ہذا الزمان مطلقا لما نشاہده من الفتن الشهيرة الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع من اختلاف العلماء فی ہذه المسئلة من كتب الفروع والشروح

(۵۱۰) صـ۱۲۰ باب صلوة النساء خلف الرجال كتب الشيخ فی اللامع يعنی بذلک ان مقامهن خلف مقام الرجال ودلت الرواية على الترجمة فی لفظ قبل او يدركهن فان انصراف النساء قبل ان يدركهن الرجال لا يمكن الا وہن خلفهم فلو كن متقدمات او متوسطات لم يتصور ذلک اھ قال العينی غرض الترجمة بيان ان صلوة النساء خلف صفوف الرجال لان مبنی امرہن على الستر وتأخرہن من الرجال استر لهن الی آخر ما قال قلت وعلى ہذا يكون الباب من الاصل الحادی والاربعين اشارة الی ما ورد اخروہن من حيث اخرہن الله وهو الاوجه عندی وقال السندی المراد قيامهن فی الجماعة خلف صفوف الرجال ويحتمل ان يقال المراد اقتداؤہن بالرجال فی الصلوة ولعل ہذا هو توجيه ذكر ہذا الباب مرتين فی الكتاب كما فی بعض النسخ فيحمل مرة على تأخر الصف ومرة على صحة الاقتداء اھ مختصرا قلت والتكرار فی نسخة الكرمانی ولم يتعرض لذلک الحافظان ابن حجر والعينی نعم تعرض له القسطلانی الی آخر ما فی ہامش اللامع

(۵۱۱) صـ۱۲۰ باب سرعة انصراف النساء من الصبح الخ كتب الشيخ فی اللامع ہذا مشير ايضا الی منعهن منه عند الفتنة اھ وفی ہامشه ہذا ايضا عندی من الاصل الحادی والاربعين اشار الامام البخاری بذلک الی قوله صلی الله عليه وسلم خير صفوف النساء آخرہا وشرہا اولها قال الزيلعی اخرجه الجماعة الا البخاری اھ فان المرأة كلما كانت فی آخر الصفوف تكون اسرع للخروج قال الحافظ قيد الترجمة بالصبح لان طول التاخير فيه يفضی الی الاسفار فناسب الاسراع بخلاف العشاء فانه يفضی الی زيادة الظلمة فلا يضر المكث اھ

(۵۱۲) صـ۱۲۰ باب استيذان المرأة زوجها الخ الظاہر عندی ان الترجمة شارحة يعنی ان المراد فی الحديث الاستيذان للصلوة لا لغيرہا لما تقدم فی باب خروج النساء الی المساجد بالليل من حديث ابن عمر رض مرفوعا بلفظ اذا استاذنكم نسائكم بالليل الی المسجد فاذنوا لهن فهذا نص فی ذلک ثم براعة الاختتام عند الحافظ فی قوله الخروج الی المسجد لانه خروج الی مناجاة ربه فان المصلی يناجی ربه اھ ای البراعة فی لفظ الخروج وعندی ان الخروج الی المسجد خروج الی بيت الله وهو منتهی الموت او يقال ان الخروج الی مناجاة ربه هو المترتب على الموت وہذا آخر الجزء الثانی من الابواب والتراجم للبخاری وقد امعن النظر فيه واوضح اجالة الاعزان المكرمان مفتی المولوی الحافظ محمد عاقل صدر المدرسين بمدرسة مظاہر علوم والختن الآخر المولوی الحافظ محمد سلمان من اكابر المدرسين بالمدرسة المذكورة جزاہما الله عنی وعن سائر الناظرين لهذا الجزء احسن الجزاء وبارک الله فی علومهما واذاقهما شراب حبه ويتلوه الجزء الثالث ان شاء الله تعالی اوله كتاب الجمعة والحمد لله اولا وآخرا والصلوة والسلام على رسوله سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه سرمدا ودائما

كتاب الجمعة

قال الحافظ بضم الميم على المشهور وقد تسكن وحكی عن الفراء فتحها والزجاج الكسر واختلف فی التسمية بذلک مع الاتفاق على انه كان يسمی فی الجاہلية العروبة بفتح العين وضم الراء فقيل سمی بذلک لان كمال الخلائق جمع فيه وقيل خلق آدم جمع فيه وقيل كعب بن لوی كان يجمع قومه فيذكرہم ويأمرہم بتعظيم الحرم وقيل ان قصيا هو الذی كان يجمعهم وقيل لاجتماع الناس للصلوة فيه وبهذا جزم ابن حزم فقال انه اسم اسلامی الی آخر ما قال الحافظ وقال ايضا ذكر ابن القيم فی الهدی ليوم الجمعة اثنين وثلاثين خصوصية اھ واختلف فی مبدأ فرضيتها قال الحافظ الاكثر على انها فرضت بالمدينة وهو مقتضی ما تقدم من ان فرضيتها بالآية المذكورة وہی مدنية وقال الشيخ ابو حامد فرضت بمكة وهو غريب اھ قلت اشار الحافظ بقوله مقتضی ما تقدم الی ان البخاری ترجم باب فرض الجمعة لقول الله تعالی اذا نودی للصلوة الآية وانت خبير بان الاستدلال بالآية على مبدء الفرضية مشكل جدا فانه لا خلاف بين العلماء فی انه صلی الله عليه وسلم دخل المدينة يوم جمعة وصلاہا اول يوم الدخول فی مسجد بنی سالم والآية نزلت بعد ذلک بزمان لان الاذان لم يكن بعد مشروعا وہذا لا مراء فيه ولذا ذكر السيوطی الشافعی فی الاتقان ہذه السورة فی امثلة ما تاخر النزول عن الحكم الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع۔

(۱) صـ۱۲۱ باب فرض الجمعة لقول الله تعالی اذا نودی للصلوة الآية تقدم فی كلام الحافظ ان فرضيتها بالمدينة وفی تراجم شيخ المشائخ اثبت فرضية الجمعة بالآية بطريق الايماء اھ وفی الفيض اعلم ان الجمعة فرضت بمكة ولم يتمكن النبی صلی الله عليه وسلم من اقامتها فيها حتی ورد المدينة فنزل فی قباء اربعة عشر يوما ثم اقام اول جمعة اقامها فی بنی سالم محلة من المدينة ونقل الحافظ فی التلخيص ان الجمعة فرضت بمكة اھ قوله فاسعوا الی ذكر الله

كتب الشيخ فى اللامع اراد بالسعى المشى والعمل لا معناه العرفى والمراد بالذكر اعم من الصلوة والخطبة اذ الخطبة فثبوت بصورة بدلالة النص لكونها اهم اهـ وفى تقرير المكى السعى بمعنى العفو بمعنى الذهاب العمل والعدو الى الصلوة منهى عنه بالاخبار الصحيحة فلذا فسره بالامضاء والذهاب لئلا يتوهم معنى العدو عنه اهـ قال السندى استدل على الوجوب تارة بان شرع الاذان للفرائض وتارة بان ايجاب السعى اليها فرع وجوبها الى آخر بسط وقال الحافظ الفرضية قيل بترك البيع فان تحريم المباح لايكون الا للواجب وقيل بلفظ الامر اهـ

ص۱۲۱ باب فضل الغسل يوم الجمعة كتب الشيخ فى اللامع اى باب ذكر ان الغسل فيه افضل واما قوله فى الترجمة هل على الصبى شهود يوم الجمعة فالدال عليه قوله كل محتلم وهو دال ايضا على عدم الغسل على النساء لان وجوبه على من عليه الجمعة وليست على النساء صلوة الجمعة فلا يكون عليهن غسل ايضا اهـ وفى هامشه وجه الشيخ قدس سره ترجمة البخارى بذلك لتدل على حكم الغسل بخلاف ما قال الحافظ اذ قال عن ابن المنير لم يذكر الحكم لما وقع فيه من الخلاف واقتصر على الفضل لان معناه الترغيب فيه وهو القدر الذى تتفق الادلة على ثبوته اهـ قلت ذكر الفضل اشارة الى حكمه وهو عدم الوجوب وهو قول الجمهور خلافا للظاهرية القائلين بالوجوب و يمكن الاعتذار عما نقله الحافظ عن ابن المنير بان الفضل لايدل على الحكم فانه سيبوب بباب فضل الجمعة مع فرضيتها وتقدم باب فضل الجماعة مع تبويبه بباب وجوب الجماعة فلاجل ذلك وجه الشيخ الترجمة واولها الى قول الجمهور والمسئلة خلافية شهيرة بسطت فى الاوجز وجملتها انه واجب عند الظاهرية وهو قول لمالك واحمد وسنة عند الائمة الاربعة مؤكدة او مندوب قولان وههنا مسئلة اخرى وهى انهم اختلفوا هل الغسل لليوم حتى يجب على النساء ايضا او للصلوة فيجب على من تجب عليه الجمعة بسطت هذه المسئلة ايضا فى الاوجز وسيبوب لها المصنف قريبا بباب هل على من لا يشهد الجمعة غسل الخ قوله وهل على الصبى شهود يوم الجمعة او على النساء قيل اشار الى عدم وجوبه على الصبيان بلفظ المحتلم فانه يخرج الصبى ظاهرا والنساء لان الفروض تجب عليهن فى الاكثر بالحيض لا بالاحتلام وقيل عموم لفظ احدكم يتناول الصبى والنساء لكن حديث ابى داؤد بلفظ لاجمعة على امرأة ولا صبى يخالفه لكنه ليس على شرطه فذكره بلفظ هل او يقال لفظ هل فى حق النساء لاحتمال دخولهن فى العموم المذكور لكن عموم النهى فى منعهن من حضور المساجد الا بالليل يخرج حضورهن الجمعة اهـ ملخصا من الفتح والعينى.

ص۱۲۱ باب الطيب للجمعة قال الحافظ لم يذكر المصنف حكمه لوقوع الاحتمال فيه اهـ قلت الظاهر بدله لوقوع الاختلاف فيه فان بعض اهل الظاهر قال بوجوبه قوله واما الاستنان والطيب فالله اعلم الخ كتب الشيخ فى اللامع وذلك لان تقدير الخبر المتقدم وهو قوله واجب يدل على الوجوب وافراده صلى الله عليه وسلم الغسل عن اخويه وعدم اشراكها جميعا فى خبر واحد وتعليق مس الطيب بالوجدان يدل على ان الخبر لعله غير ما تقدم فيكون التقدير وان يستن وان يمس طيبا ان وجد افضل وعلى هذا لا يثبت الوجوب اهـ وبسط فى هامشه الكلام عليه.

ص۱۲۱ باب فضل الجمعة اورد فيه حديث مالك عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه وفيه ابحاث كثيرة من ان الغسل لمن يروح الى الجمعة او عام وهل يكفى غسل الجنابة للجمعة وابتداء ساعات التكبير من الصبح او الزوال وهل البدن يتحقق بالبقر ايضا والافضل فى الضحايا الابل او الغنم وحكم الغسل يوم الجمعة بسطت فى الاوجز فارجع اليه لو شئت قال الحافظ مقتضى الحديث مساواة المبادر الى الجمعة للمتقرب بالمال فكانه جمع بين عبادتين بدنية ومالية وهذه خصوصية للجمعة لا لغيرها من الصلوات اهـ

ص۱۲۱ باب (بغير ترجمة) قال الحافظ هو كالفصل من الباب الذى قبله ووجه تعلقه به ان فيه اشارة الى الرد على من ادعى اجماع اهل المدينة على ترك التبكير الى الجمعة لان عمر رضى الله تعالى عنه انكر على عدم التبكير بمحضر من الصحابة ووجه دخوله فى فضل الجمعة ما يلزم من انكار عمر فانه لولا الفضل فى ذلك لما انكر عليه اهـ قلت ليس بوجيه ولا يكون هذا جوابا لاشكال المالكية اذ قالوا ان التبكير من الصباح لم يعرف بل يحتمل تائيد المالكية بذكر الحديث بلفظ الرواح ويحتمل عندى ان الغرض بيان فضل الجمعة بامر الاغتسال ورقم عليه شيخ الهند (رمزان) نقطة واحدة

ص۱۲۱ باب الدهن للجمعة قال الحافظ اى استعمال الدهن ويجوز ان يكون بفتح الدال فلا يحتاج الى تقدير اهـ ثم لا مناسبة للحديث الثانى بالباب فقيل استعمال الدهن بعد غسل الرأس معتاد وقيل مذكور فى بعض طرقه اهـ من الفتح والعينى قلت او يقال ان الدهن داخل فى الطيب مع ان هذا الحديث والحديث الآتى واحد

ص۱۲۱ باب مايلبس احسن مايجد وجه الاستدلال من الحديث تقريره عليه السلام لاصل التجمل وقصر الانكار على تلك الحلة وهو مختار الشيخ فى اللامع اذ قال قوله فلبستها يوم الجمعة الخ فكان ذلك تقريرا لما قاله عمر رضـ حيث لم ينكر عليه النبى صلى الله عليه وسلم وانما انكر لاجل كونها حريرا فعلم ان تخصيص الجمعة بشئ من ثيابه الحسنة لا بأس به اهـ وتعقب الداؤدى على الحديث بان ليس فيه دلالة على الترجمة واجاب ابن بطال بانه كان معهودا عندهم ان يلبس احسن مايجد وعلى هذا تكون الترجمة من الاصل التاسع والاربعين والاوجه عندى ان الترجمة من الاصل الحادى والاربعين اشار بذلك الى روايات تدل على لبس احسن الثياب ولا يذهب عليك ان الامام ترجم عليه ههنا باب يلبس احسن مايجد وفى العيد باب التجمل فيه وسياتى الكلام عليه هناك قال الدر دير ندب جميل ثياب وهو ههنا الابيض ولو عتيقا بخلاف العيد فيندب فيه الجديد ولو اسود اهـ وبسطه الدسوقى

ص۱۲۲ باب السواك يوم الجمعة يحتمل عندى ان الغرض الرد على من اوجب السواك يوم الجمعة واستدل عليه بالحديث بانه اذا لم يجب فى الليل مع شدة اهتمامه عليه السلام له فاولى ان لا يجب فى الجمعة اذ لم يوجد فيها اهتمام مثل اهتمام الليل ويؤيده ايضا ان المصنف لم يذكر فى هذا الباب السواك يوم الجمعة خاصة بل ذكر الحديث السابق بالعموم وبسط الكلام على مطابقة الاحاديث بالباب فى اللامع وهامشه

ص۱۲۲ باب من تسوك بسواك غيره كتب الشيخ فى اللامع اورده ههنا اشارة الى انه لا ينبغى له ان يترك الاستياك بل يتسوك ولو بسواك الغير نعم لابد ان يكون باذنه ولو دلالة اهـ وعندى هذا اوجه مما قاله العينى بقوله كانه يشير الى جواز ذلك والى طهارة ريق بنى آدم خلافا للنخعى اهـ وانت خبير بانه لو كان غرض المصنف بيان طهارته لكان محله كتاب الطهارة فالاوجه ما افاده الشيخ

ص۱۲۲ باب مايقرأ فى صلوة الفجر قال الحافظ قال ابن المنير ما فى قوله مايقرأ الظاهر انها موصولة لا استفهامية اهـ وتعقبه العينى بقوله لا مانع من ان تكون استفهامية اهـ وقال ابن المنير مناسبة الباب لما قبله ان ذلك من جملة ما يتعلق بفضل يوم الجمعة لاختصاص صبحها بالمواظبة على قراءة هاتين السورتين اهـ من الفتح وغرض الترجمة عندى الرد على من كره سورة السجدة فى الفريضة قال العينى قال ابن بطال ذهب اكثر العلماء الى القول بهذا الحديث وهو قول الكوفيين والشافعى واحمد وقالوا هو سنة واختلف قول مالك فروى عنه انه لا بأس ان يقرأ الامام بالسجدة فى الفريضة وروى عنه انه كره للامام ذلك الى آخر ما قال.

ص۱۲۲ باب الجمعة فى القرى والمدن الخ كتب الشيخ فى اللامع اى ماذا حكمها ترك تعيين الخبر لمكان الاختلاف فيه واورد فى الباب ما يستدل به كل من الفريقين ولنا ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يأمر اهل العوالى ولا غيرهم ممن كان من اطراف المدينة من اهل القرى مع ان الجمعة قد فرضت فى مكة فليس ذلك الا لان الجمعة لم تكن واجبة ولا هى مجزئة عنهم لو اقاموها واما قرية جواثى فيجب عليهم اثبات انها كانت قرية ومما يدل على مرام الحنفية قوله كنا نتناوب الجمعة مع انه لو كانت واجبة لم يكن للتناوب معنى وقد ثبت ايضا انهم لم يكونوا يجيئون ثمة فليس ذلك الا لعدم وجوبها على هؤلاء. ثم حد القرية ان يكون فيه خمسة آلاف من بين المسلمين والكافرين والنساء والصبيان اهـ قد اجمل الشيخ الكلام على هذه الابحاث الطويلة الذيول كدأبه الشريف فى هذا التقرير المنيف اتكالا على فهم الطالبين واكتفاء على بسط من الكلام فى الكوكب الدرى وبسط شئ من الكلام فى هامش اللامع وفيه المسئلة من اشهر المسائل الخلافية والمشهور على السنة الناس ان الحنفية لا يجوزون الجمعة فى القرى بخلاف غيرهم وهذا من قلة النظر على مسالك الائمة الاربعة والعجب من الحافظ اذ قال فى هذه الترجمة اشارة الى خلاف من خص الجمعة بالمدن دون القرى وهو مروى عن الحنفية اهـ وظاهره ايضا يوهم ان الحنفية متفردون بمنع الجمعة فى القرى وليس كذلك فان المسئلة اجماعية عند الاربعة فى ان الجمعة ليست كسائر الصلوات تقام فى كل المواضع بل لابد لها من نوع من المدنية مع الاختلاف بينهم فى تفاصيل هذه المدنية كما بسط فى الاوجز والى التفريق بين القرى مال الامام البخارى ايضا كما يدل عليه صنيعه فيما يأتى فى باب من اين يؤتى الجمعة اذ ذكر فيه اثر عطاء اذا كنت فى قرية جامعة الخ فعلم ان القرى بعضها جامعة وبعضها غير جامعة وقد قال امام دار الهجرة فى المؤطا اذا نزل الامام بقرية تجب فيها الجمعة والامام مسافر فان اهل تلك القرية وغيرهم يجمعون معه فان جمع الامام بقرية لا تجب فيها الجمعة فلا جمعة له ولا لاهل تلك القرية الى آخر ما قال فعلم بذلك ان القرى على نوعين عند مالك وهو كذلك عند بقية الائمة الاربعة وكذا فروع الشافعية ايضا متظافرة على التفريق بين القرى كما بسط فى الاوجز اهـ

ص۱۲۲ باب هل على من لا يشهد الجمعة غسل الخ قال الحافظ ترجم الامام بلفظ الاستفهام للاحتمال الواقع فى حديث ابى هريرة حق على كل مسلم ان يغتسل فانه شامل للجميع والتقييد فى حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما من جاء منكم يخرج من لم يجئ والتقييد فى حديث ابى سعيد بالمحتلم يخرج الصبيان والتقييد فى النهى عن منع النساء بالليل يخرج الجمعة وعرف بهذا وجه ايراد هذه الاحاديث فى هذه الترجمة وقوله فى الترجمة قال ابن عمر رضـ انما الغسل الخ قد تقرر ان الآثار التى يوردها البخارى فى التراجم تدل على اختيار ما تضمنته عنده فهذا مصير منه ان الغسل للجمعة لايشرع الا لمن وجبت عليه الجمعة اهـ وهذا اصل مطرد معروف من اصول تراجمه وهو الاصل الاربعون والغرض عندى ان الامام اشار الى مسئلة خلافية وهى ان الغسل لليوم او للصلوة كما تقدم الاشارة اليه فى باب فضل الغسل يوم الجمعة وبه جزم شيخ المشائخ فى تراجمه وقال والاحاديث فى هذه المسئلة ناظرة الى كلا الاحتمالين لان تعليق ابن عمر والحديث الاول من الباب صريحان فى ان الغسل للصلوة والاحاديث الاخر ظاهرة فى انه لليوم وكذا قال الشافعى ان سنية الغسل لليوم لكن ينبغى تقريبه من الصلوة والصلوة به بلا تخلل حدث عملا بجميع الاحاديث اهـ قال ابن عابدين كونه للصلوة هو الصحيح وهو ظاهر الرواية وهو قول ابى يوسف وقال الحسن بن زياد هو لليوم ونسب الى محمد واثر الخلاف فيمن لا جمعة عليه وفيمن احدث بعد الغسل وصلى بالوضوء نال الفضل عند الحسن لا عند ابى يوسف وكذا من اغتسل قبل الفجر وصلى به نال عند ابى يوسف لا عند الحسن الى آخر ما بسط اهـ من هامش اللامع

ص۱۲۳ باب الرخصة ان لم يحضر الجمعة فى المطر قال الحافظ به قال الجمهور ومنهم من فرق بين قليل المطر وكثيره وعن مالك لا يرخص فى تركها بالمطر اهـ

ص۱۲۳ باب من اين تؤتى الجمعة وعلى من تجب الخ كتب الشيخ فى اللامع يعنى الوجوب المستفاد من تلك الآية لمن هو وما حده فالجار والمجرور متعلقان بالاتيان والوجوب ثم قوله فى قرية جامعة دال على ان الجمعة ليست فى القرى وقوله وكان انس فى قصره معناه انه كان فى فناء البصرة فكان يحضر البصرة احيانا ولا يحضرها احيانا بل يقيم الجمعة حيث هو وانما جاز له ذلك لكونه فى فناء البصرة واما ان لم يكن قصره من فنائها فمعناه انه كان يحضر الجمعة فى البصرة احيانا ولا يحضرها احيانا بل يصلى الظهر حيث هو فى قصره وذلك لعدم وجوب الجمعة نعم اذا حضرها اجزأته عن الظهر اهـ وبسط الكلام فى هامشه اشد البسط وفيه هذا من اشهر المسائل الخلافية وهى وجوب الجمعة على من هى خارج المصر الى آخر بسط فى هامش اللامع قوله وقال عطاء اذا كنت فى قرية جامعة الخ زاد عبد الرزاق فيه قلت لعطاء ما القرية الجامعة قال ذات الجماعة والامير والقاضى والدور المجتمعة الآخذة بعضها بعضا مثل جدة اهـ وهذا عين مذهب الحنفية والعجب من المصنف رحمه الله انه حذف تلك القطعة اهـ

قوله احيانا يجمع الخ في تقرير المكي اي ياتي الى جامع البصرة فيصلي الجمعة فيها واحيانا لا يجمع اي لا ياتي الى جامع البصرة فلا يصلي الجمعة فيها او معناه احيانا يصلي الجمعة في قصره واحيانا لا يصلي الجمعة في قصره قال ومراد البخاري المعنى الاول دون الثاني اه قلت وذلك لان تبويب البخاري بلفظ من اين تؤتى الجمعة يوافق المعنى الاول دون المعنى الثاني ثم كتب في هامش تقريره فاعلم ان الجمعة ليست بواجبة في القرى عندنا خلافا للشافعي فان قيل الجمعة لا يجوز اصلا فكيف صلاها انس في قصره في الزاوية قلنا جواز الجمعة في القرى كان مذهب انس على خلاف مذهبنا وكذا على خلاف مذهب الشافعي وهو وجوبها في القرى ثم الحديث ساكت من انه صلى الظهر في قصره او صلى الجمعة في قصره فان كان الاول ثبت مذهبنا وهو عدم وجوب الجمعة وان كان الثاني ثبت مذهب الشافعي وهو وجوبها في القرى اه وهذا من غاية سماحة الشيخ رعاية لمذهب الشافعية والا فظاهر اثر انس يوافق الحنفية قطعا كما يدل عليه تبويب البخاري من اين تؤتى الجمعة والا فان كان انس يصلي الجمعة في قصره لا يصح ايراد الامام البخاري هذا الاثر في هذا الباب فان معناه قطعا ان انسا قد يحضر الجمعة في البصرة تحصيلا لمزيد الاجر والمثوبة وقد لا يحضر لعدم وجوبها في القرى وهذا واضح وخال عن الايرادات التي اشار اليها الشيخ في كلامه اه

باب وقت الجمعة اذا زالت الشمس الخ قال الحافظ جزم بهذه المسئلة مع وقوع الخلاف فيها لضعف دليل المخالف عنده اه وهذا اصل معروف مطرد من اصول التراجم وهو الاصل السادس والاربعون والخلاف في ذلك شهير قال النووي قال مالك وابو حنيفة والشافعي وجماهير العلماء لا تجوز الجمعة الا بعد زوال الشمس ولم يخالف في هذا الا احمد بن حنبل واسحق فجوزاها قبل الزوال اه من هامش اللامع مختصرا

باب اذا اشتد الحر يوم الجمعة كتب الشيخ في اللامع هذا تنصيص منه على ان الجمعة لا تخالف الظهر في استحباب الابراد عند شدة الحر وهذا هو مختار الامام رحمه الله تعالى اه وفي هامشه لم يجزم الامام البخاري بالحكم في الترجمة لاختلاف العلماء في ذلك عندي لكن يظهر ميله في ذلك من الروايات الواردة في الباب من انه مال الى التفريق في البرد والحر فعدم الجزم في الترجمة عندي من الاصل الخامس والثلاثين من اصول التراجم وما يظهر من ميله في المسئلة هو الاصل الاربعون ومال ابن المنير الى ان عدم الجزم في الترجمة من الاصل الثامن والستين اذ قال الحافظ عن ابن المنير نحا البخاري الى مشروعية الابراد بالجمعة ولم يبت الحكم بذلك لان قوله يعني الجمعة يحتمل ان يكون قول التابعي مما فهمه ويحتمل ان يكون من نقله فرجح عنده الحاقها بالظهر لانها اما ظهر او زيادة او بدل عن الظهر وايد ذلك قول امير البصرة لانس وجوابه اه قلت اختلف العلماء في وقت استحباب الجمعة ففي الدر المختار الجمعة كالظهر اصلاً واستحبابا في الزمانين لانها خلفه قال ابن عابدين قوله اصلا اي من جهة اصل الوقت وقوله استحبابا في الزمانين اي الشتاء والصيف اه قلت وبنحو قولهم قالت المالكية كما قال الدردير وقال الموفق يصليها في اول وقتها في الشتاء والصيف فلو انتظر الابراد لشق على الحاضرين الى آخر ما قال والى ذلك ميل الشافعية فقد حكى القسطلاني انه يندب الابراد بالظهر في شدة الحر بقطر حار لا بالجمعة الى آخر ما بسط في هامش اللامع

باب المشي الى الجمعة الخ في تبويب المصنف عندي ثلاثة اوجه الاول ما افاده الشيخ في اللامع تحت قوله في الحديث من اغبرت قدماه دلالة على استحباب المشي ظاهر فان الاغبرار لا يتصور دونه اه وعلى هذا فيكون المراد من الترجمة والآية المشي دون الركوب والوجه الثاني ان يكون المراد بالمشي ضد العدو وعلى هذا يكون قوله تعالى كالتفسير للمشي وتوضيح المراد بالمشي وعليه حمله ابن المنير والثالث ان تكون الترجمة مركبة من جزئين الاول المشي ضد الركوب والثاني عدم العدو وهو المراد بقوله تعالى وعلى هذا يكون وقول الله تعالى مستانفا جزءً ثانيا للترجمة مستقلا اه من هامش اللامع قوله وهو مسافر فعليه ان يشهد قال الحافظ استحبابا لما روي عنه بنفسه ان لا جمعة على مسافر وهو اجماع اه وبسط العيني الاختلاف في ذلك وحكى عن النخعي عدم جواز السفر بعد العشاء ليلة الجمعة واما السفر قبل الزوال فجوزه جماعة منهم مالك وفي شرح المهذب الاصح تحريمه واما السفر بعد الزوال فلا يجوز عند مالك واحمد وجوزه ابو حنيفة اه

باب لا يفرق بين اثنين يوم الجمعة في تراجم شيخ المشائخ قد فسر التفريق بوجهين احدهما تخطي الرقاب والثاني الجلوس بين الاثنين الذين هما اخوان او صديقان وايقاع الوحشة بينهما بهذا الفعل اه وهكذا فسره الشراح وزاد الحافظ وجها ثالثا وهو اخراج احدهما والقعود مكانه اه وترجم له المصنف الباب الآتي قال العيني قال صاحب التوضيح اختلف العلماء في التخطي فمذهبنا الكراهة الا ان يكون قدامه فرجة لا يصلها الا بالتخطي فلا يكره ونقل ابن المنذر كراهته مطلقا عن احمد وعن مالك كراهته اذا جلس الامام على المنبر ولا بأس به قبله وعند اصحابنا الحنفية لا بأس بالتخطي والدنو من الامام اذا لم يؤذ الناس وقيل لا بأس به اذا لم يأخذ الامام في الخطبة اه

باب لا يقيم الرجل اخاه الخ قال الحافظ هذه الترجمة مقيدة بيوم الجمعة مع عموم حديث الباب لورود حديث صحيح اخرجه مسلم بلفظ لا يقيمن احدكم اخاه يوم الجمعة الحديث لكنه ليس على شرطه وتقدم بيان دخول هذه الصورة في التفريق بين الاثنين كما تقدم في الباب السابق اه

باب الاذان يوم الجمعة قال الحافظ اي متى يشرع اه كتب الشيخ في اللامع قوله فلما كان عثمان وكثر الناس الخ والناس وان كانوا كثيرين في زمن الشيخين ايضا الا ان بركة قرب صحبة النبي صلى الله عليه وسلم لم يتركهم في ايام ابي بكر ولا الصولة العمرية ...... في زمنه ان تخلفوا عن حضور الجمعة من انفسهم فلم يحتج الى الاذان الثالث وكان عثمان رضي الله تعالى عنه حييا فاجترأ الناس في ايامه على ما لم يجترؤا عليه في ايام عمر وتساهل ما لم يكن سهلا في وقته وتشاوهن ما في امور الدين فزادوا اذانا ثالثا الى آخر ما قال

باب المؤذن الواحد يوم الجمعة في تراجم شيخ المشائخ يعني ما صار معمول الناس الآن في الحرمين وغيرهما من ان يؤذن يوم الجمعة وفي سائر الايام المؤذنون مجتمعين رافعين اصواتهم ما كان ذلك على عهده عليه الصلوة والسلام بل كان يؤذن هناك مؤذن واحد واما ما صار معمول الناس بعد فمن البدعات الحسنة واصله ماخوذ من امره صلى الله تعالى عليه وسلم لعبد الله بن زيد ان يلقي على بلال فنادى كل منهما بصوته رافعا فاحفظ اه كتب الشيخ في اللامع استحسن العلماء تعدد المؤذنين عند الضرورة اه وفي هامشه اشار بهذه الترجمة الى الرد على من قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا رقي المنبر وجلس اذن المؤذنون وكانوا ثلاثة واحد بعد واحد فاذا فرغ الثالث قام فخطب فمن قال به ابن حبيب اه قلت هذا اوجه مما قاله شيخ الاسلام في شرحه ان الغرض دفع توهم كون الاذان الثالث في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم بل كان من زمن عثمان اه وانت خبير بان هذا المعنى قد ظهر من الباب السابق نصا فلا وجه لتوهمه ومسئلة تعدد المؤذنين بسطت في الاوجز وحاصل ما فيه اذا اذن اثنان معا فمنعه قوم وقال الشافعية لا يكره الا ان حصل منه تهويش وقال الموفق لا يستحب الزيادة على المؤذنين الا للحاجة اه وفي الهداية اذا اذن المؤذنون قال في هامشه المؤذنون بلفظ الجمع اخراجا للكلام مخرج العادة فان المتوارث في اذان الجمعة اجتماع المؤذنين ليبلغ اصواتهم الى اطراف المصر وفي السعاية عن ابن عابدين لا خصوصية للجمعة اذ الفروض الخمسة تحتاج الى الاعلام اه مختصرا

باب يجيب الامام على المنبر اذا سمع النداء كتب الشيخ في اللامع يعني ان النهي عن الصلوة والكلام بعد خروج الامام وقيامه عن مقامه انما هو للماموين والمستمعين لا للامام فانه يجيب الاذان لان الكلام لم يحرم عليه وذلك لان خطبته خطاب مع القوم فلا يكون كلامه حراما ايضا اه ويؤيد ذلك تقييد المصنف الترجمة بلفظ الامام قال الحافظ في فوائد الحديث فيه ان الخطيب يجيب المؤذن وهو على المنبر اه من هامشه وبسط فيه الكلام على المباحث الفقهية۔

باب الجلوس على المنبر عند التاذين قال الحافظ اشار ابن المنير الى ان مناسبة هذه الترجمة الاشارة الى خلاف من قال الجلوس على المنبر عند التاذين غير مشروع وهو عن بعض الكوفيين وقال مالك والشافعي والجمهور هو سنة اه قلت هو مسنون عند الحنفية على الاختلاف فيما بينهم من انه للاستراحة او لانتظار الاذان وعلى الثاني لا يسن في خطبة العيد كما في كتب الفقه

باب التاذين عند الخطبة غرض الترجمة عندي تنبيه على ان الجمعة مستثنى مما تقدم من باب كم بين الاذان والاقامة ويؤيده ما ذكره في الفيض في الباب السابق كان التاذين يوم الجمعة حين يجلس الامام يعني به ان اذان يوم الجمعة كان على خلاف دأب سائر الايام ففي سائر الايام كان يقدم شيئا وفي الجمعة كان متصلا بالخطبة بدون مكث طويل بعده اه مختصرا

باب الخطبة على المنبر الخ كتب الشيخ في اللامع قوله كان جذع يقوم عليه الخ ايراد الرواية في هذا الباب اشارة الى ان المنبر سنة لا واجب فان مقامه على الجذع وان كان متروكا لكن تركه لم يكن لنسخ حتى لا يجوز التحمل عليه بل الترك انما كان لان الجلوس على المنبر للوعظ وغيره اسهل وكذا القيام عليه للخطبة افيد والحجة على عدم النسخ خطبته في العيدين وغيرهما قائما ولو الى غير جذع اه وكتب الشيخ في الكوكب اراد بذلك دفع ما عسى ان يتوهم من كونه بدعة او من عادة الجبابرة والمتكبرين اه قال العيني والمصنف لم يقيده بالجمعة اشارة الى ان سائر الخطب كذلك اه وغرض الترجمة كما يظهر من كلام الحافظ ان المصنف اشار بها الى ما قال ابن بطال ان كان الخطيب هو الخليفة فسنته ان يخطب على المنبر وان كان غيره يخير بين ان يقوم على المنبر او على الارض فاراد البخاري ان هذا التفصيل غير مستحب اه

باب الخطبة قائما سنة عند الامام وواجب عند مالك وشرط عند الباقين كذا في الفتح

باب استقبال الناس الامام اذا خطب كتب الشيخ في اللامع هذا اذا لم يخل استقبالهم اياه بتسوية الصفوف بان اعتادوها فلا يفتقر الى زيادة وقت فيها او لم يكن بعد الخطبة صلوة واما اذا لم يعتادوا باقامة الصفوف الا بتكلف ومزيد اهتمام فليس لهم استقباله الا اذا لم تكن بعدها صلوة كما في العيدين اه قلت لعل المصنف اشار الى مذهب المالكية اذ قالوا بوجوب الاستقبال الى الامام بحيث يغيرون جلستهم التي كانت الى القبلة كما بسطه الدردير وحكى الموفق اجماع الائمة الاربعة وغيرهم على استحباب ذلك قلت وفي الكبيري بعد ما حكى استحبابه عن الامام لكن الرسم الآن انهم يستقبلون القبلة للحرج في تسوية الصف الى آخر ما قال

باب من قال في الخطبة بعد الثناء اما بعد الخ لم ار من تعرض للترجمة واضحا الا ما قاله الحافظ عن ابن المنير يحتمل ان تكون من موصولة والمراد به النبي صلى الله عليه وسلم كما في احاديث الباب ويحتمل ان تكون شرطية والجواب محذوف اي فقد اصاب السنة وعلى التقديرين ينبغي للخطباء ان يستعملوها تأسيا واتباعا قال الحافظ وكان البخاري لم يجد في خطبته عليه السلام يوم الجمعة حديثا على شرطه فاقتصر على ذكر الثناء ونحوه قال العيني ويشكل عليه ان المصنف ترجم بذلك في خطبة الكسوف ايضا وذكر خطبته كما في حديث الباب ولم يبوب لذلك في العيد ولا الاستسقاء ولا يبعد عندي في الغرض ان ظاهر لفظ اما بعد ينبغي ان يكون منكرا لما انه يستلزم اختتام الحمد وانتهائه وقد ورد في الروايات من الادعية بلفظ لك الحمد حمدا دائما مع دوامك لك الحمد حمدا خالدا مع خلودك ولك الحمد حمدا لا منتهى له وغير ذلك من الادعية. وكلمة اما بعد يقال لها فصل الخطاب واول من تكلم بها فقيل داؤد عليه السلام وقيل يعقوب عليه السلام وقيل يعرب بن قحطان وقيل كعب بن لوي وقيل سحبان بن وائل وقيل قس بن ساعدة اه

باب القعدة بين الخطبتين يوم الجمعة قال الحافظ قال ابن المنير لم يصرح بحكم الترجمة لان مستند ذلك الفعل ولا عموم له اه قال الحافظ ولا اختصاص بذلك لهذه الترجمة فانه لم يصرح بحكم غيرها من احكام الجمعة والظاهر انه يقول بوجوبها اه وجزم العيني بالاول ويحتمل عندي ان يكون الغرض الرد على ما حكي ابن التين عن بعض الشافعية ان المقصود الفصل سواء كان بالسكوت او الجلوس او الكلام

باب الاستماع الى الخطبة في تراجم شيخ المشائخ فدا ثبت بحديث الباب ان الملئكة يستمعون الخطبة فان يستمع الناس بالطريق الاولى لان الناس مكلفون بالعبادات اه وسيأتي قريبا باب الانصات يوم الجمعة فاشار المصنف الى ان كليهما واجب يستمع ان كان قريبا وينصت ان كان بعيداً

باب اذا رأى الامام رجلا جاء وهو يخطب قال الحافظ في الباب الآتي عن ابن المنير ان الامر بالركعتين يتقيد برؤية الامام الداخل في حال الخطبة بعد ان يستفسره هل صلى ام لا وذلك كله خاص بالخطيب واما حكم الداخل فلا يتقيد بشئ من ذلك بل يستحب له ان يصلي تحية المسجد فاشار المصنف الى ذلك كله بهذا الباب والباب السابق مع ان الحديث فيهما واحد اه وفي تراجم شيخ المشائخ في الباب الآتي حاصل هذا الباب ان على من جاء في هذا الوقت ان يصلي ركعتين وحاصل الباب السابق ان على الامام امره بهما وكان شغله بالخطبة يمنعه عن الاشتغال بالامور الاجنبية فالفرق واضح فلا يتوهم التكرار اه

باب من جاء والامام يخطب الخ تقدم الكلام عليه في الباب السابق والمسئلة خلافية ففي هامش الكوكب اختلفوا في تحية المسجد للداخل عند الخطبة فقال بها الشافعي واحمد واسحق ويستحب ان يتجوز فيهما قاله النووي وقال القاضي قال مالك وابو حنيفة وجمهور السلف من الصحابة والتابعين لا يصليهما اه والبسط في الاوجز

باب رفع اليدين في الخطبة قال الحافظ فيه اشارة الى ان حديث عمارة الذي اخرجه مسلم في انكار ذلك ليس على اطلاقه لكن قيد مالك الجواز بدعاء الاستسقاء اه قال العيني اشارة الى ان المراد بالرفع في الباب المد كما في حديث الباب لا كالرفع الذي في الصلوة اه قلت او المراد عكسه ان المراد بالمد في الحديث الرفع فتكون الترجمة شارحة

باب الاستسقاء في الخطبة قال الحافظ وهذا احد صور الاستسقا مشروع اجماعاً اه قلت وهو من دلائل الحنفية في ان الاستسقا ليس له صلوة مستقلة

باب الانصات يوم الجمعة الخ قال الحافظ اشار بهذا الى الرد على من جعل وجوب الانصات من خروج الامام اه وتقدم شئ من الكلام على ذلك في باب الاستماع قال العيني الجديد الصحيح من قولي الشافعي انه لا يحرم الكلام ويسن الانصات وبه قال الثوري وداؤد وفي القديم انه يحرم وبه قال مالك وابو حنيفة واحمد اه مختصراً

باب الساعة التي في يوم الجمعة بلغت الاقوال فيها الى خمسين كما جزم به القاري وذكر الحافظ اثنين واربعين وتبعه الشيخ في البذل وفي الاوجز المشهور احد عشر والاشهر اثنان قال ابن القيم ارجح هذه الاقوال قولان تضمنتها الاحاديث الثابتة واحدهما ارجح من الآخر الاول انها من جلوس الامام الى انقضاء الصلوة كما في حديث ابي موسى رواه مسلم والقول الثاني انها بعد العصر وهو قول عبد الله بن سلام وهذا ارجح القولين الى آخر ما بسط في الاوجز

باب اذا نفر الناس عن الامام الخ كتب الشيخ في اللامع في قوله من بقي دلالة على ان الذين فرّوا لم يعودوا فكان رداً على من ذهب في تعيين اقل عدد الجماعة باربعين رجلاً وعندنا ينعقد الجمعة اذا انفضوا [illegible] الشروع فيها ولو كلهم واما قبل الشروع فلا بد ان يبقى اثنان سوى الامام اه وفي هامشه قال الحافظ ظاهر الترجمة [illegible] استمرار الجماعة الذين تنعقد بهم الجمعة الى تمامها ليست بشرط في صحتها بل يشترط ان تبقى منهم بقية ما ولم يتعرض البخاري لعدد من تقوم بهم الجمعة لانه لم يثبت منه شئ على شرطه وجملة ما للعلماء فيه خمسة عشر قولا بسطت في هامش اللامع فعند ابي حنيفة ثلاثة مع الامام وعند صاحبيه الاثنان معه وعند الشافعي اربعون بالامام وعن احمد في المشهور عنه خمسون رجلا وعند مالك اثنا عشر غير الامام كما قال الدردير وفي تراجم شيخ المشائخ قد فسر قوله وتركوك قائما جمهور المفسرين لقيامه في الخطبة فمناسبة الحديث بالترجمة باعتبار ان خطبة الجمعة لها حكم الصلوة فلما اتم عليه السلام خطبته مع خروجه عن المسجد كان هذا حكم الصلوة ايضا واما اذا فسر لقيامه في الصلوة فلا اشكال وهذا الحديث حجة على الشافعي حيث شرط لانعقاد الجمعة حضور اربعين رجلا ومن ههنا شرط مالك حضور اثني عشر رجلاً فافهم اه

باب الصلوة بعد الجمعة وقبلها قال الحافظ ما حاصله كانه اشار الى ان لا فرق بين الظهر والجمعة في ذلك وقدم البعدية لثبوتها صريحاً وفي تراجم شيخ المشائخ حديث الباب ساكت عن اثبات راتبة قبل الجمعة وقال القسطلاني انه يعلم راتبة قبل الجمعة من حديث الباب بالقياس على راتبة الظهر اه والمؤلف اكتفى على حديث الباب لان راتبة قبل الجمعة قد علم سنيتها سابقا صريحا من حديث جابر انه دخل رجل يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب الحديث اه قلت وعلى القول الاول تكون الترجمة من الاصل الثالث والخمسين وعلى القول الثاني تكون من السابع والعشرين وقال الحافظان ابن حجر والعيني في مناسبة الحديث بالباب كانه اشار الى ما وقع في بعض طرق حديث الباب عن ابن عمر رض انه كان يطيل الصلوة قبل الجمعة ويصلي بعدها ركعتين وعلى هذا تكون الترجمة من الاصل الحادي عشر وانكر ابن القيم الرواتب قبل الجمعة والجمهور ومنهم الائمة الاربعة على اثباتها كما بسط في الاوجز

باب قول الله عز وجل فاذا قضيت الصلوة الآية قال الحافظ اشار بذلك الى ان الامر في قوله فانتشروا وابتغوا للاباحة لا للوجوب لاشتغالهم في حوائجهم خلافا للداؤدي ولبعض الظاهرية اه

باب القائلة بعد الجمعة سكتوا عن غرض المصنف والاوجه عندي انه تائيد لما في الترجمة السابقة من عدم وجوب الانتشار والابتغاء. ثم براعة الاختتام نبه عليها الحافظ بقوله ثم تكون القائلة وهو كذلك عندي فان النوم اخو الموت.

ابواب صلوة الخوف

[illegible] عنها الجمعة لان كلا منهما بدل الصلوة المكتوبة الا ان التغير في الاول اخف اه من الفتح قلت وههنا ثمانية ابحاث لطيفة لا بد لطالب الحديث النظر فيها بسطت في الاوجز واشير اليها في هامش اللامع وقول الله عز وجل واذا ضربتم في الارض الآية وفي تراجم شيخ المشائخ حملت الحنفية هذه الآية على السفر وقيد الخوف عندهم [illegible] والشافعي رحمه الله حملها على الظاهر وجرى المؤلف على ذلك هو الظاهر من سياق كلامه اه قلت يشكل عليه [illegible] الشافعية على اباحة القصر دون الوجوب بقوله تعالى فليس عليكم جناح فكيف يقال انهم حملوها على الخوف وفسر الآية صاحب الجلالين وغيره من الشافعية بالسفر وبسطه في التفسير الكبير وذكر في تفسيره ثلاثة اقوال لكن لم ينسب قول الخوف الى الشافعية وكذا لم اجد التعريق في الشروح الثلاثة من الفتح والعيني والقسطلاني ثم الظاهر عندي ان المصنف اختار من صور صلوة الخوف الصورة التي ذكرت في حديث ابن عمر حديث الباب وهذه الصورة اقرب الى قول الحنفية لانهم ذكروا هذا الحديث في مستدلاتهم والله تعالى اعلم

باب صلوة الخوف رجالا وركبانا كتب الشيخ في اللامع يعني اذا اشتد الخوف فلم يقدروا على ادائها كما شرعت والا كما ذكرت في الآية يصلون فرادى رجالاً او ركباناً يؤمون بالركوع والسجود واما في حالة القتال فلا تتأدى بل تؤخر اه وفي هامشه قال الحافظ قيل مقصوده ان الصلوة لا تسقط عند العجز عن النزول من الدابة ولا تؤخر عن وقتها بل تصلي على اي جهة حصلت القدرة عليه بدليل الآية اه والاوجه عندي في غرض الترجمة انها اشارة الى تفسير قوله عز اسمه فان خفتم فرجالا او ركبانا ان المراد بقوله رجالا قياما لا ماشياً ورد على من اباح الصلوة ماشياً كما قال به احمد وبه قال الشافعي في المطلوب كما سيأتي فان لفظ الرجال يطلق على المشاة ايضاً كما في سورة الحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر الآية فنبه الامام البخاري بالترجمة على ان المراد في آية صلوة الخوف بالرجال القائمون ولذا قال راجل قائم وذكر فيه اثر مجاهد اذا اختلطوا قياما وايده بالمرفوع فليصلوا قياما وركبانا فتأمل ويؤيده ما قال الحافظ وفي تفسير الطبري بسند صحيح عن مجاهد فان خفتم فرجالاً او ركبانا اذا وقع الخوف فليصل الرجل على كل جهة قائماً او راكباً اه لكن في هذا الغرض انه سيأتي قريبا باب صلوة الطالب والمطلوب ويمكن التفصي عنه بان ما سيأتي مقيد براكبا فالجواز في حالة الركوب وههنا الرد على كونه ماشياً

باب يحرس بعضهم بعضاً قال الحافظان ابن حجر والعيني قال ابن بطال محل هذه الصورة اذا كان العدو في جهة القبلة فلا يفترقون والحالة هذه بخلاف الصورة الماضية في حديث ابن عمر وقال الطحاوي ليس هذه بخلاف القرآن لجواز ان يكون قوله تعالى ولتأت طائفة اخرى اذا كان العدو في غير القبلة وذلك ببيانه صلى الله عليه وسلم ثم بين كيفية الصلوة اذا كان العدو في جهة القبلة اه وفي الفيض لم يحصل هذه الترجمة فان الحراسة مرعية في الصفات كلها ولا اختصاص لها بصفة دون صفة ولقائل ان يقول انه ترجم بذكر الحراسة في متن الحديث فهذه الترجمة نظراً الى لفظ الحديث لا لاشارة الى مسئلة او دفعاً لمغلطة ثم ان الصورة المذكورة انفع فيما لو كان العدو الى القبلة اه وسكت عن غرض الترجمة صاحب التيسير وشيخ الاسلام وغيرهما وما ظهر لهذا العبد الفقير ان الامام البخاري لم يرد بالترجمة صورة خاصة بل نبه بالترجمة على امر مهم في صلوة الخوف مستدلا عليه بلفظ الحديث يحرس بعضهم بعضا وهو ان ما ورد في الروايات الكثيرة من الاقبال الى الصلوة بالايماء فيها الى مواضع خاصة وان الالتفات فيها اختلاس من الشيطان وان الله تعالى لا يزال مقبلا ما لم يلتفت وغير ذلك فصلوة الخوف مستثناة من هذه الامور فان الغرض من شرعيتها ان يحرس بعضهم بعضا فلو صلى احد غير ملتفت الى شئ آخر ضاعت فائدة هذه الصلوة التي ابيحت فيها الافعال الكثيرة من المشي وغيره وشرعت على غير هيئة الصلوة كلها حتى امر في الآية بحمل السلاح في الصلوة ندبا عند الحنفية ووجوبا عند الآخرين وغير ذلك من الامور الكثيرة اه من هامش اللامع والبسط فيه

باب الصلوة عند مناهضة الحصون الخ في تراجم شيخ المشائخ اي يجوز الصلوة بالايماء عند ذلك ان لم يقدروا على الصلوة بالركوع والسجود ولا يكفي التكبير فقط عند ما لم يقدروا على ذلك ايضاً بل يؤخروها ويقضونها اه قلت ظاهر صنيع المؤلف وما اورد فيه من الآثار والرواية يدل على انه رأى رأي الحنفية ان تؤخر الصلوة ففي هامش اللامع تحت قول الشيخ ولا يجوز الصلوة في حالة القتال عندنا اه وهذا معروف من مذهب الحنفية ان صلوة المسايفة لا تجوز عندهم وتجوز عند الائمة الثلاثة ماشيا مع الكر والفر قال الموفق اذا اشتد الخوف والتحم القتال فلهم ان يصلوا كيفما امكنهم رجالا وركبانا ولا يؤخرون الصلوة عن وقتها وهذا قول اكثر اهل العلم وقال ابو حنيفة لا يصلي مع المسايفة الى آخر ما بسط فيه من الاوجز ولا يذهب عليك الفرق بين صلوة المسايفة وبين صلوة الطالب والمطلوب فان الثانية مختلفة بينهم كما سيأتي

باب صلوة الطالب والمطلوب راكباً الخ في تراجم شيخ المشائخ اي الذي يطلب العدو ويعدو عقبه او يطلبه العدو ويأتي عقبه ان ادركته الصلوة يصلي بالايماء ان لم يقدر على الركوع والسجود اه واختلفت الائمة في صلوة الطالب والمطلوب قال القسطلاني قد اتفقوا على صلوة المطلوب راكبا واختلفوا في الطالب فمنعه الشافعي واحمد وقال مالك يصلي راكباً اذا خاف فوت العدو ان ترك اه وهكذا قال العيني وغيره واما عند الحنفية فتجوز صلوة المطلوب راكبا فقط دون الطالب ولا تجوز عندهم الصلوة ماشيا بحال الى آخر ما بسط في هامش اللامع وظاهر صنيع البخاري انه ايضا لم يجوز الصلوة ماشيا ولذا لم يبوب ههنا ماشيا كما تقدمت الاشارة اليه.

قوله صلوة شرحبيل بن السمط كتب الشيخ في اللامع وكانوا قد صلوا على ظهور دوابهم وانكروا على من نزل منهم ثم ان قصته لم تستوف حتى يعلم هل كان طالباً او مطلوباً ثم ان الاحتجاج بما وقع للسائرين الى بني قريظة غير تام لتوقفه على ثبوت انهم صلوا راكبين ولم يثبت وانما ثبت انهم صلوا في الطريق والظاهر صلوتهم نازلا اذ لو كانوا قد صلوا ركبانا يؤمون لما اطلع على ذلك اصحابهم الذين انكروا عليهم وقالوا لم يرد منا ذلك ولو ثبت منهم انهم صلوا ركبانا فكذلك ان ذلك على احتمال انهم امروا باعادة الصلوة بعدها ولو سلم انهم لم يؤمروا بذلك لكان سقوط فرض الوقت عنهم بذلك لا يثار لخطائهم في فهم بعض ما ورد النص فكانوا غاطئين في الاجتهاد فوقعت صلوتهم حسبما ادى اليه رأيهم اه قلت هو كذلك

فانی لم اجد فی الشروح قصة صلوٰة مفصلة الا ما قال العینی عن ابن بطال انه قال طلبت قصة شرحبیل بتمامها لاتبین هل کانوا طالبین او مطلوبین الی آخر ما ذکر فی هامش اللامع قلت ان کانوا مطلوبین فالجزء الثانی من الترجمة ثابتة نصا والا فبالاولویة قوله لایصلین احد العصر الا فی بنی قریظة قال الحافظ قیل فی الاستدلال بان بعضهم اخروا الصلوٰة فلما سوغ لهم التاخیر عن الوقت المفروض ساغ لهم ترک اتمام الارکان والانتقال الی الایماء وقیل صلی بعضهم علی الدواب وهذا لو ثبت لکان ابین فی الاستدلال قال الحافظ لم ار فی روایة التصریح بصلوتهم راکبا اھ قلت وایضا لایوافق مذهب احد لان الذین اباحوا صلوٰة الطالب راکبا قیدوا الاباحة بخوف فوت العدو کما قال به الاوزاعی ومالک واحمد فی روایة او الانقطاع عن الرفقة کما قال به الشافعی ولا یوجد شیٔ من ذلک ههنا ثم لایذهب علیک ان فی الحدیث اشکالا قویا وهو انه وقع ههنا بلفظ العصر وکذا وقع فی جمیع النسخ عند البخاری ووقع فی جمیع النسخ عند مسلم الظهر مع اتحاد سندهما وقد وافق مسلما ابو یعلی وآخرون واما اصحاب المغازی فاتفقوا علی انها العصر وبسط الحافظ فی نقل کلامهم وقد جمع بعض العلماء باحتمال ان بعضهم قبل الامر کان صلی الظهر وبعضهم لم یصلها فقیل للثانی ما فی مسلم وللاول ما فی البخاری وجمع بعضهم باحتمال ان تکون طائفة منهم راحت بعد طائفة فقیل للطائفة الاولی الظهر وللثانیة العصر الی آخر ما بسط فی هامش اللامع

ص ١٢٩/٢٢ **باب التکبیر والغلس بالصبح الخ** قال الحافظ بتقدیم الکاف فی الاکثر وفی بعضها بتقدیم الموحدة وهو اوجه وهو اشارة الی ان صلوٰة الخوف لایشترط فیها التاخیر الی آخر الوقت کما شرطه من شرطه فی صلوٰة شدة الخوف عند التحام المقاتلة ویحتمل ان یکون للاشارة الی تعین المبادرة الی الصلوٰة فی اول وقتها قبل الدخول فی الحرب والاشتغال بامر العدو واما التکبیر فلانه ذکر ماثور عند کل امر مهول وعند کل حادث سرور اھ قلت لابعد عندی استثنائه مما ورد فی ابی داؤد فی باب فیما یؤمر به من الصمت عند اللقاء من کتاب الجهاد من النهی عن رفع الصوت عند القتال بلفظ کان اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم یکرهون الصوت عند القتال والله سبحانه وتعالی اعلم ثم براعة الاختتام سکت عنه الحافظ ولعله لظهوره فان قوله فقتل المقاتلة نص فی ذلک

کتاب العیدین

ای الفطر والاضحی وذکر فی الاوجز وهامش اللامع ههنا عدة مباحث لطیفة فی اشتقاقه وفی مبدئه وفی حکمه وفی شرائطه وفی کونه من خصائص هذه الامة وفی ان احدهما افضل من الآخر لا من شاء التفصیل فلیرجع الیهما

ص ١٣٠/٢ **باب ما جاء فی العیدین والتجمل فیهما** قد تقدم فی الجمعة باب ما یلبس احسن ما یجد وذکر المصنف فی البابین حدیثا واحدا لکن تغایر فی السیاق اذ ذکر ههنا بلفظ ابتع هذه تجمل بها للعید وفی الجمعة لو اشتریت هذه فلبستها یوم الجمعة الحدیث وهذا مشعر الی انه لا بأس فی شراء الثیاب للتجمل فی العید بخلاف الجمعة فیلبس فیها المشتراة قبل ذلک کما یشیر الیه فاء التعقیب فی الجمعة وههنا بلفظ ابتع هذه تجمل بها فتامل فانه لطیف وخاطری ابو عذره اھ من هامش اللامع۔

ص ١٣٠/٤ **باب الحراب والدرق یوم العید** فی تراجم شیخ المشائخ ای اللعب بهما فی الجملة مباح فی یوم العید بهذا الحدیث وقد استحسن بعض العلماء ذلک اظهارا لشوکة المسلمین وتوهم واشتغالا باعداد آلات الحرب اھ قال الحافظ الحراب جمع حربة والدرق جمع درقة وهی الترس ومراد البخاری الاستدلال علی ان العید یغتفر فیه من الانبساط ما لا یغتفر فی غیره اھ

ص ١٣١/١١ **باب سنة العیدین لاهل الاسلام** فی تراجم شیخ المشائخ السنة ههنا بمعنی الاستنان یعنی باب استنان العیدین لاهل الاسلام وما یباح لاجلهما مما یحظر فی سائر الایام اھ وکتب الشیخ فی اللامع قوله هذا عیدنا اشار المؤلف بایراد الحدیث فی هذا الباب الی ان یوم العید یجوز فیه لکافة اهل الاسلام کل ما اشتهوا من المباحات من اللعب وما فیه تعلل ما لم یکن اثما اھ قال الحافظ قوله باب سنة العیدین الخ کذا للاکثر وزاد ابو ذر عن الحموی فی اول الترجمة الدعاء فی العید قال ابن رشید اراه تصحیفا وکانه کان فیه اللعب فی العید فیناسب حدیث عائشة ویحتمل ان یوجه بان الدعاء بعد صلوٰة العید یؤخذ حکمه من جواز اللعب بعدها بطریق الاولی او اشارة الی ان الدعاء لایثبت ولم یصح فیه شیٔ واما مناسبة حدیث عائشة للترجمة التی اقتصر علیها الاکثر فقیل من قوله وهذا عیدنا لاشعاره بالندب الی ذلک ویحتمل ان یکون المراد ان تقدیم العبادة علی اللعب سنة اهل الاسلام او تحمل السنة فی الترجمة علی المعنی اللغوی اھ مختصرا قال العینی وانما ذکر قوله لاهل الاسلام ایضاحا ان سنة اهل الاسلام فی العید خلاف ما یفعله غیر اهل الاسلام لان لهم ایضا اعیادا اھ قلت یعنی کون العیدین مسنونا لاهل الاسلام فعلی هذا فیه تائید لما فی السنن واللفظ لابی داؤد عن انس قال قدم رسول الله صلی الله علیه وسلم المدینة ولهم یومان یلعبون فیهما الحدیث وفیه فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الله قد ابدلکم بهما خیرا منهما یوم الاضحی ویوم الفطر

ص ١٣١/١٩ **باب الاکل یوم الفطر قبل الخروج** ذکر المصنف فیه حدیثا مثبتا للترجمة نصا ثم ذکر بعده باب الاکل یوم النحر ولم یذکر فیه الحکم نصا فاختلفوا فی ان غرض المصنف استحباب الاکل بعد العید کما علیه الجمهور او خلافه ورأی الشیخ فی اللامع ان البخاری اراد بالترجمة جواز الاکل قبل العید کما سیاتی وقال الحافظ فی باب الاکل یوم النحر قال ابن المنیر ما محصله لم یقید المصنف الاکل یوم النحر بوقت معین کما قیده فی الفطر ووجه ذلک ان فی احادیث الباب لم یقید ذلک بوقت قال الحافظ لعل المصنف اشار بذلک الی تضعیف ما ورد فی الترمذی وغیره من مغایرة یوم الفطر لیوم النحر من استحباب البدایة بالصلوٰة یوم النحر قبل الاکل اھ ومیل القسطلانی الی ان الامام البخاری اراد موافقة القوم فی الاکل بعد النحر الی آخر ما بسط فی هامش اللامع وفیه ومذهب الفقهاء فی ذلک ما قال الموفق السنة ان یاکل فی الفطر قبل الصلوٰة ولا یاکل فی الاضحی حتی یصلی وهذا قول اکثر اهل العلم منهم مالک والشافعی وغیرهما لا نعلم فیه خلافا قال احمد الاضحی لایاکل فیه حتی یرجع اذا کان له ذبح واذا لم یکن له ذبح لم یبال ان یاکل اھ وفی الدر المختار یندب تاخیر اکله عنها وان لم یضح فی الاصح

ص ١٣٠/٢٢ **باب الاکل یوم النحر** تقدم الکلام علیه فی الباب السابق وکتب الشیخ فی اللامع ای انه لا بأس به والاولی لمن قصد التضحیة ان یکون اول طعامه من اضحیته ودلالة الروایة علی الترجمة من حیث انه صلی الله علیه وسلم لم ینکر علی ابی بردة اکله والطعامه وانما انکر علیه وقوع ذبیحته من الاضحیة ولو کانت فی الاکل نوع کراهة لرد علیه ایضا اھ وفی تقریر المکی باب الاکل یوم النحر ای فی ای وقت هو فاثبت فی الحدیثین من تقریره صلی الله علیه وسلم انه قبل الصلوٰة جائز لکن الاکل من النسک مستحب والنسک لا یکون الا بعد الصلوٰة فالاکل المستحب ایضا کان بعد الصلوٰة اھ

ص ١٣١/٤ **باب الخروج الی المصلی بغیر منبر** فی تراجم شیخ المشائخ یعنی ما کان فی زمانه علیه الصلوٰة والسلام هو الخروج الی المصلی بلا منبر واما ما شاع بعد ذلک فی زمان بنی امیة من حمل المنابر للائمة الی المصلی فی یوم العید فهو امر محدث واستدل المؤلف علی ذلک بظاهر لفظ الحدیث اعنی قوله ثم ینصرف فیقوم مقابل الناس لانه لو کان هناک منبر لقال فیرتقی المنبر ومع ذلک فقد ورد فی بعض الطرق انه علیه الصلوٰة والسلام خطب یوم العید علی رجلیه لعل ذلک لیس علی شرط المؤلف ولهذا لم یورده واکتفی علی ظاهر الحدیث اھ قال الحافظ یشیر الی ما ورد فی بعض طرق حدیث ابی سعید وهو ما اخرجه احمد وغیره قال اخرج مروان المنبر یوم عید وبدأ بالخطبة قبل الصلوٰة فقام الیه رجل فقال یا مروان خالفت السنة الحدیث اھ

ص ١٣١/١٤ **باب المشی والرکوب الی العید الخ** فی تراجم شیخ المشائخ قد استشکل بثبوت جواز الرکوب من احادیث الباب ولعله جاء فی بعض الروایات والا فلا حاجة لاثبات ذلک بحدیث الباب وقد نقل الشارح القسطلانی وجها لاثبات جواز الرکوب بعذر وهو الاستدلال بلفظ وهو یتوکأ علی بلال فمحل بعید اھ قال الحافظ ذکر المصنف فی هذه الترجمة ثلاثة احکام الاول صفة التوجه بالمشی والرکوب ولعله اشار الی تضعیف ما ورد فی الترمذی عن علی رضی الله عنه من السنة ان یخرج الی العید ماشیا لکن لیس فی حدیث الباب ما یدل علی الرکوب الا ان یستنبط من قوله وهو یتوکأ علی بلال الحکم الثانی الصلوٰة قبل الخطبة والروایات فیه ظاهرة واختلف فی اول من غیر ذلک فروایة مسلم صریحة فی انه مروان وقیل سبقه الی ذلک عثمان وقیل معاویة وقیل زیاد الحکم الثالث کون صلوٰة العید بغیر اذان ولا اقامة ولیس فی الاحادیث ما یدل علیه الا حدیث ابن عباس فی الاذان ولعله اشارة الی بعض ما ورد فی الروایات من لفظ بغیر اذان ولا اقامة فی مسلم وابی داؤد والنسائی ولفظه فصلی بغیر اذان ولا اقامة اھ قال السندی والذی یظهر ان محط الترجمة هو قوله بغیر اذان ولا اقامة فالمقصود بیان الفرق بین الجمعة والعید بان المشی والرکوب الی الجمعة معلق بالنداء وکذا الصلوٰة تکون باذان واقامة بخلاف العید فان السعی الیها بلا نداء وکذا الصلوٰة وحینئذ لا تکرار بالترجمة الآتیة فان قوله الصلوٰة قبل الخطبة لیس مقصودا اھ ملخصا قلت وهذا علی نسخة السندی وغیره فان فی نسخته باب المشی والرکوب الی العید والصلوٰة قبل الخطبة وبغیر اذان ولا اقامة واما علی النسخة الهندیة التی بایدینا فلا ایراد

ص ١٣١/٢٠ **باب الخطبة بعد العید** تقدم بعض ما یتعلق به فی الباب السابق ویشکل ههنا التکرار کما تقدم فی کلام السندی قال الحافظ وهذا الباب مما یرجح روایة الذین اسقطوا قوله والصلوٰة قبل الخطبة من الترجمة السابقة وهم الاکثر وقیل اعاده اهتماما بشانه لکونه فی السابق تبعا اھ ولعل المقصود من هذا الباب الرد علی ما احدثه بنو امیة ومناسبة الحدیث الثالث بالترجمة بانه من تتمة الخطبة قاله الکرمانی وجزم به الحافظ وبعید ما قال العینی مطابقته للترجمة تاتی بتکلف من ان الترجمة مشتملة علی العید والمراد منه صلوٰة العید واشار بالحدیث الی ان صلوٰة العید رکعتان اھ قال الحافظ واما حدیث البراء فظاهره یخالف الترجمة لان قوله اول ما نبدأ به الخ مشعر بانه وقع قبل الصلوٰة وهذا الکلام کان من الخطبة فیستلزم تقدیم الخطبة علی الصلوٰة والجواب ان المراد انه صلی الله علیه وسلم صلی العید ثم خطب فقال هذا الکلام قال ابن بطال غلط النسائی اذ بوب علیه الخطبة قبل الصلوٰة وخفی علیه ان العرب قد تضع المستقبل مکان الماضی وکانه علیه السلام قال اول ما یکون به الابتداء فی هذا الصلوٰة التی قدمنا فعلها اھ

ص ١٣٢/٢ **باب ما یکره من حمل السلاح الخ** کتب الشیخ فی اللامع اثبات الکراهة فی یوم العید بالروایة مبنی علی تعدیة الحکم بوجود العلة وهو الزحام فان السلاح فی الزحمة لایؤمن علیه الهلاک اھ وفی هامشه قال الحافظ هذه الترجمة تخالف فی الظاهر الترجمة المتقدمة وهی باب الحراب والدرق لان تلک دائرة بین الاباحة والندب علی ما دل علیه حدیثها وهذه دائرة بین الکراهة والتحریم ویجمع بینهما بحمل الحالة الاولی علی وقوعها بالدربة وعهدت منه السلامة من الایذاء والحالة الثانیة تحمل علی وقوعها من حملها بطرا واشرا ولم یتحفظ حال حملها وتجریدها من اصابتها احدا من الناس ولا سیما عند المزاحمة اھ وما یظهر لهذا العبد الفقیر ان لا تخالف بین الترجمتین اصلا ولا تعلق لاحدهما بالاخری فالغرض من الاولی اللعب بها یوم العید ولا تعلق له بالمصلی وغرض هذه الترجمة اخذ السلاح معه فی المصلی لصلوٰة العید ولذا ترجم اولا بیوم العید وههنا بحملها فی العید ای فی المصلی اھ

ص ١٣٢/٩ **باب التبکیر للعید الخ** کتب الشیخ فی اللامع تحت قوله من ذبح قبل ان یصلی الخ فیه دلالة علی الترجمة حیث کان التقدیم بالذبح منهیا عنه والبدارة بالصلوٰة مامورا بها وذلک لما فی الاشتغال بالذبح من تاخیر الصلوٰة فعلم ان التبکیر مندوب ثم ان هذا الامر لایتناول الا من کان مصلیا منهم فاما من لم یصل کاهل القری فانهم یجوز لهم ان یضحوا قبل فراغ اهل المصر من صلوتهم لان اهل القری لیست لهم صلوٰة حتی یخل اشتغال التضحیة لامر الصلوٰة ولان النهی عن التقدم بالتضحیة علی الصلوٰة یقتضی وجود الصلوٰة وحیث لا صلوٰة لا تقدم فیضحون متی شاؤا قبل صلوٰة اهل المصر او بعدها والله تعالی اعلم اھ وقریب منه ما قال الحافظان ابن حجر والعینی من انه لا ینبغی الاشتغال فی یوم العید بشیٔ غیر التاهب للصلوٰة والخروج الیها ومن لازمه ان لا یفعل قبلها شیٔ غیرها فاقتضی ذلک التبکیر الیها اھ

ص ١٣٢/١٤ **باب فضل العمل فی ایام التشریق** قال الحافظ قال ابن بطال المراد بالعمل فی ایام التشریق التکبیر فقط لانه ثبت انها ایام اکل وشرب وبعال واباحة اللهو بالحراب وغیره وثبت تحریم صومها فدل علی تفریغها لذلک مع الحض علی الذکر المشروع منه فیها التکبیر فقط ومن ثم اقتصر المصنف علی الآثار المتعلقة بالتکبیر وقال

اكر الى العمل لا ينحصر فى التكبير بل المتبادر منه انه المناسك من الرمى وغيره لانه لو حمل على التكبير وحده لزم التكرار باب الآتى اه ورجح الحافظ قول ابن بطال واجاب عن التكرار بان الترجمة الاولى لفضل التكبير والثانية لمشروعيته وصفته واراد تفسير العمل المجمل فى الاولى بالتكبير المصرح به فى الثانية فلا تكرار اه قال القسطلانى ايام التشريق الثلاثة بعد يوم النحر وقيل يوم النحر ايضا من ايام التشريق لان لحوم الاضاحى كانت تشرق فيها اى تقدد اولانها انما تصلى بعد ان تشرق الشمس فصارت تبعا ليوم النحر او من قول الجاهلية اشرق ثبير كيما نغير وحينئذ فاخراجهم يوم النحر منها انما هو لشهرته بلقب خاص وهو يوم العيد وانما هو فى الحقيقة تبع له فى التسمية اه قال ابن رشد فى البداية لا خلاف بينهم فى ان ايام التشريق ثلاثة بعد يوم النحر الا ما روى عن سعيد بن جبير انه قال يوم النحر من ايام التشريق اه

قوله وكان ابن عمر وابو هريرة يخرجان الخ قالوا هذا وما بعده لا يناسب الترجمة الا ان المصنف كثيرا ما يضيف الى الترجمة اشياء لادنى مناسبة وقال الحافظ الظاهر انه اراد تساوى ايام التشريق بايام العشر اه من القسطلانى والاوجه عندى يمكن ان يكون يوم النحر عند المصنف داخلا فى ايام التشريق ويوم النحر داخل فى ايام العشر ايضا فثبتت المناسبة والله اعلم

(٨) ص ١٣٢ باب التكبير ايام منى تقدم بعض ما يتعلق به فى الباب السابق من كلام الحافظ وقال ايضا قال الخطابى الحكمة فى التكبير فى هذه الايام ان اهل الجاهلية كانوا يذبحون فى هذه الايام لطواغيتهم فشرع التكبير اشارة الى تخصيص الذبح له وعلى اسمه عز وجل وفى هامش ابى داود عن النووى فيه عشرة اقوال للعلماء منها قول للشافعى انها من صبيحة عرفة الى عصر آخر ايام التشريق اه قال القسطلانى الصحيح من مذهب الشافعية ان استحبابه يعم الصلوة فرضا ونفلا ولو جنازة لكل مصل مقيم او مسافر ذكرا وانثى من صبح عرفة الى عقيب عصر آخر ايام التشريق وخصه المالكية بالفرائض وهو عندهم من ظهر يوم النحر الى آخر صبح اليوم الرابع قال الموفق المشروع عند امامنا التكبير عقيب الفرائض فى الجماعات فى المشهور عنه من صبح عرفة الى عصر آخر ايام التشريق اه وقال الامام ابو حنيفة انه من صلوة الفجر يوم عرفة الى عقيب العصر يوم النحر فيكون بعد ثمان صلوات وقال صاحباه انه يختم عقب صلوة العصر من آخر ايام التشريق اه من هامش اللامع والاوجز

(٥) ص ١٣٢ باب الصلوة الى الحربة يوم العيد تقدمت هذه الترجمة فى ابواب السترة والظاهر عندى ان المصلى لما لم يكن مبنيا فى زمنه صلى الله عليه وسلم وتكون الصلوة فى الصحراء نبه بهذه الترجمة الى اهتمام السترة فى صلوة العيد وليست الحربة بمقصودة ههنا بخلاف ما تقدم بل الغرض اتخاذ السترة باى شئ كان والتقييد بالحربة فى الترجمة رعاية للفظ الحديث

(٤) ص ١٣٣ باب حمل العنزة او الحربة بين يدى الامام يوم العيد كتب الشيخ فى اللامع وهذا بمنزلة الاستثناء مما تقدم من استصحاب السلاح مع ما فيه من التنبيه على علتى الجواز والنهى فان السبب فى النهى عنه لما كان خوف الهلاك جاز اخذ السلاح معه اذا حصل الامن منه بسبب مثل ان يتقدم الحامل على القوم فان كان المتقدم على الامام متقدم على القوم لكونهم خلفه اه قال الحافظ افرد له ترجمة ليشعر بمغايرة الحكم لان الاولى تبين ان سترة المصلى لا يشترط فيها ان توارى جسده والثانية تثبت مشروعية المشى بين يدى الامام بآلة من السلاح قلت والاوجه عندى ان الترجمة من الاصل الرابع عشر من اصول التراجم فان حمل السلاح بين يدى الملوك فى العيدين وغيرهما لما صار دينا لهم فى زمن البخارى اشار بالترجمة الى مأخذه وان ذلك كان فى الاصل اتخاذها للسترة فجعله السلاطين دينا لهم لاظهار العز والجاه فقد اخرج ابو داؤد عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا خرج يوم العيد امر بالحربة فتوضع بين يدى المصلى فيصلى اليها وكان يفعل ذلك فى السفر فمن ثم اتخذها الامراء اه من هامش اللامع

(٦) ص ١٣٣ باب خروج النساء والحيض الى المصلى تقدم الكلام على المسئلة فى باب شهود الحائض العيدين من كتاب الحيض ولا يشكل التكرار فيما تقدم لمناسبة الحيض وههنا لمناسبة المصلى

(٧) ص ١٣٣ باب خروج الصبيان الى المصلى قال الحافظ قال ابن المنير آثر المصنف فى الترجمة قوله الى المصلى على قوله صلوة العيد ليعم من يتأتى منه الصلوة ومن لا يتأتى اه قال الحافظ وليس فى الحديث بيان كونه صبيا لكن اشار على عادته الى ما ورد فى بعض الطرق بلفظ ولولا مكانى من الصغر ما شهدته اه

(٨) ص ١٣٣ باب استقبال الامام الناس الخ قال الحافظ قال ابن المنير ما حاصله ان اعادة هذه الترجمة بعد ان تقدم نظيرها فى الجمعة لرفع احتمال من يتوهم ان العيد يخالف الجمعة فى ذلك وان استقبال الامام فى الجمعة يكون ضروريا لكونه يخطب على منبر بخلاف العيد فانه يخطب فيه على رجليه فاراد ان يبين ان الاستقبال سنة على كل حال اه ويمكن عندى فى غرض المصنف الاحتراز عما سيأتى فى ابواب الاستسقاء من باب استقبال القبلة فى الاستسقاء ففيه يبدأ بالخطبة ويتوجه الى القبلة ويشتغل بالدعاء

(٩) ص ١٣٣ باب العلم بالمصلى فى تراجم شيخ المشائخ اعلم انه ثبت فى الروايات الصحيحة انه ما كان له صلى الله عليه وسلم علم فى مصلاه ولما كان ظاهر لفظ الحديث يحتمل ان يكون فى زمانه صلى الله عليه وسلم بنى المؤلف عقد الباب عليه والاظهر عندى انه اشارة الى الجواز بتقرير ابن عباس فانه ذكره بلا انكار عليه اه وقال الحافظ ظهر من الحديث انهم جعلوه لمصلاه شيئا يعرف به وهو المراد بالعلم اى الشئ الشاخص اه

(١) ص ١٣٣ باب موعظة الامام النساء قال الحافظ اى اذا لم يسمعن الخطبة مع الرجال اه ولا يبعد عندى ان المصنف اشار الى ان هذه لم تكن خطبة بل موعظة فقد قال القاضى عياض ان وعظه للنساء كان فى اثناء الخطبة وان ذلك كان فى اول الاسلام وانه خاص به صلى الله عليه وسلم وتعقبه النووى برواية الباب بانه كان بعد الخطبة كما بسطه الحافظ۔

(٢) ص ١٣٥ باب اذا لم يكن لها جلباب الخ قال الحافظ بكسر الجيم وسكون اللام وموحدتين قال ابن المنير وجه الخ... الى الحديث قال الحافظ والذى يظهر لى ان حذفه لما فيه من الاحتمال فيحتمل ان يكون للجنس اى تعيرها من جنس ثيابها ويحتمل ان يكون المراد تشركها معها فى ثوبها وقيل انه ذكر على سبيل المبالغة اى يخرجن على كل حال ولو اثنتين فى جلباب اه

(٣) ص ١٣٤ باب اعتزال الحيض المصلى قال الحافظ كانه اعاد هذا الحكم للاهتمام به وقد تقدم مضموما الى الباب المذكور فى كتاب الحيض اه قال العينى واعتزال الحيض المصلى اختلفوا فيه فقال الجمهور هو منع تنزيه وسببه الصيانة والاحتراز عن مقارنة النساء للرجال من غير حاجة ولا صلوة وانما لم يحرم لانه ليس بمسجد اه قال النووى حكى ابو الفرج من اصحابنا عن بعض اصحابنا انه يحرم المكث فى المصلى على الحائض كما يحرم المكث فى المسجد والصواب الاول اه وتقدم شئ من الكلام عليه فى كتاب الحيض

(٤) ص ١٣٤ باب النحر والذبح يوم النحر بالمصلى فى تراجم شيخ المشائخ يعنى انه هو السنة واما ما يفعله الناس من زماننا من النحر والذبح فى دورهم ومنازلهم بعد الرجوع من المصلى فهو امر محدث وصدر عنهم تهاونا وتكاسلا اه قال الحافظ قال ابن المنير عطف الذبح على النحر فى الترجمة وان كان فى الحديث ورد بأو للتردد اشارة الى انه لا يمتنع ان يجمع يوم النحر بين نسكين احدهما مما ينحر والآخر مما يذبح وليفهم اشتراكهما فى الحكم قال الحافظ ويحتمل ان يكون اشارة الى ما ورد فى بعض الطرق بواو الجمع كما يأتى فى كتاب الاضاحى اه قلت وعلى هذا لعل المصنف اشار بالترجمة الى ان لفظ او ليس لشك الراوى بل للتنويع اه من هامش اللامع

(٥) ص ١٣٤ باب كلام الامام والناس فى خطبة العيد الخ قال الحافظ فى هذه الترجمة حكمان وظن بعضهم ان فيها تكرارا وليس كذلك بل الاول اعم من الثانى ولم يذكر المصنف الجواب استغناء بما فى الحديث ووجهه من حديث البراء ان المراجعة الصادرة بين ابى بردة وبين النبى صلى الله عليه وسلم دالة على الحكم الاول وسؤال ابى بردة عن حكم العناق دال على الحكم الثانى اه

(٦) ص ١٣٤ باب من خالف الطريق اذا رجع يوم العيد قال الحافظ قال الترمذى اخذ بهذا اهل العلم فاستحبه للامام وبه يقول الشافعى والذى فى الام يستحب للامام والمأموم وبه قال اكثر الشافعية وبالتعميم قال اكثر اهل العلم اه قال العينى جمهور العلماء على استحباب ذلك وقال ابو حنيفة يستحب له ذلك فان لم يفعل فلا حرج عليه اه قال الحافظ واختلف فى معنى ذلك على اقوال كثيرة اجتمع لى منها اكثر من عشرين قولا الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

(٧) ص ١٣٤ باب اذا فاته العيد يصلى ركعتين كتب الشيخ فى اللامع وهذا عندنا على الاستحباب والتنفل لا حقيقة القضاء واما انس فانما كان يصلى لكونه فى فناء البصرة وهو حجة لمن جوز تعدد الصلوة اى جوزه فى امكنة متعددة واما قول عطاء فاجتهاد منه لا يجب تسليمه وكذلك ما قاله عكرمة والاحتجاج بالرواية لعموم قوله ايام عيد من غير تقييد بقوم اه وفى هامشه ههنا مسئلتان مختلفتان طالما يلتبس احداهما بالاخرى لنقلة المذاهب احداهما فوت صلوة العيد للامام والمأمومين كلهم لعارض وليست بمراد البخارى ذكرها ابو داؤد فى سننه وترجم عليها باب اذا لم يخرج الامام للعيد من يومه يخرج من الغد واورد فيه حديث بعض الصحابة انهم جاؤا الى النبى صلى الله عليه وسلم يشهدون انهم رأوا الهلال بالامس فامرهم ان يفطروا واذا اصبحوا ان يغدوا الى مصلاهم وقال الشيخ فى البذل بعد بسط الكلام على الحديث والى ذلك ذهب الاوزاعى واحمد وابو حنيفة وصاحباه اه لكن حكى الطحاوى ذلك مذهب ابى يوسف وحده وقال وخالفهم فى ذلك آخرون فقالوا اذا فاتت الصلوة يوم العيد حتى زالت الشمس من يومه لم يصل بعد ذلك فى ذلك اليوم ولا فيما بعده وممن قال بذلك ابو حنيفة اه واما المسئلة الثانية وهى فوات العيد بمعنى عدم الشركة فى الجماعة اى عدم ادراكها وهذه المسئلة هى مراد الامام فى الباب كما يدل عليها الآثار الواردة فى الباب وهى ايضا خلافية عند الائمة ففى الاوجز للمالكية اربع روايات والراجح منها اذا فاته العيد يندب له صلوة العيد فذا لا جماعة فيكره مع الجماعة وعند الحنابلة يسن لمن فاتته العيد قضاؤها يومها قبل الزوال وبعده على صفتها لكن شراح الحديث قاطبة نقلوا عنهم قضاء الاربعة وقالت الشافعية تشرع للمنفرد والعبد والمرأة والمسافر فلا تتوقف على شروط الجمعة واما عندنا الحنفية ففى الدر المختار ولا يصليها وحده ان فاتت مع الامام اه

(٨) ص ١٣٥ باب الصلوة قبل العيد وبعدها الخ كتب الشيخ فى اللامع اى انها تكره فى المصلى قبلها وبعدها ولا تكره بعدها فى غيره اه قال الحافظ لم يجزم بالحكم لان الاثر يحتمل ان يراد نفى الراتبة وعلى المنع فهل هو لكونه وقت كراهة او لاعم من ذلك ويؤيد الاول الاقتصار على القبل واما الحديث فليس فيه ما يدل على المواظبة فيحتمل انه تختص بالامام دون المأموم او بالمصلى دون البيت وقد اختلف السلف فى ذلك فذكر ابن المنذر عن احمد قال الكوفيون يصلون بعدها لا قبلها والبصريون يصلون قبلها لا بعدها والمدنيون لا قبلها ولا بعدها وبالاول قالت الحنفية وبالثانى قالت جماعة وبالثالث قال احمد واما مالك فمنعه فى المصلى وفى المسجد عنه روايتان وعند الشافعى يجب للامام ان لا يتنفل قبلها ولا بعدها واما المأموم فمخالف له فى ذلك اه من هامش اللامع مختصرا ثم براعة الاختتام عند الحافظ فى قوله لم يصل قبلها ولا بعدها وعند هذا العبد الفقير الى رحمته تعالى ان الخروج الى مصلى العيد شبيه بالخروج الى مصلى الجنائز وايضا فيه خروج الى الفضاء الذى هو محل المقابر

ابواب الوتر

قال العلامة العينى المناسبة بين ابواب الوتر وابواب العيد كون كل واحد من صلوة العيدين والوتر واجبا ثبوتهما بالسنة اه قال الحافظ الوتر بالكسر الفرد وبالفتح الثأر وفى لغة مترادفان وقال ابن التين اختلف فى الوتر فى سبعة اشياء فى وجوبه وعدده واشتراط النية فيه واختصاصه بقراءة واشتراط شفع قبله وفى آخر وقته وصلوته فى السفر على الدابة قال الحافظ وفى قضائه والقنوت فيه وغير ذلك تبلغ ستة عشر بسطها الحافظ

(٣) ص١٣٤ باب ما جاء فی الوتر قال الحافظ ولم یتعرض المصنف لحکمه لکن افراده عن التهجد والتطوع یقتضی انه غیر ملحق بها عنده ولولا انه اورد حدیث الوتر علی الدابة لکان اشارة الی انه یقول بوجوبه اھ والمسئلة خلافیة فعند الائمة الثلاث وصاحبی ابی حنیفة سنة وعند الامام ابی حنیفة واجب والظاهر ان المصنف مال فی ذلک الی التوسع من الوحدة الی احدی عشر رکعة ولذا ذکر فی الباب الروایات المختلفة وکانه رجح قول الشافعیة فی الوتر موصولاً ومفصولاً وهو مذهب احمد وعند الامام مالک الوتر رکعة واحدة لکن لابد له من تقدم شفع علیه ویکره الاقتصار علی الواحدة وعند الحنفیة ثلاث رکعات بسلام واحد لا وکس ولا شطط قال ابن العربی وهو قول مالک فی الصیام الی آخر ما بسط فی هامش اللامع من دلائل الحنفیة وغیرها وکتب الشیخ فی اللامع قوله صلی رکعة واحدة ای مضمومة الی اثنتین والحق ان الوتر کانت واحدة ثم نسخ بالنهی عن البتیراء فلا یجب ارجاع جمیع الروایات الی الثلاث ولا یخلو ارجاعها الیه عن تکلف مستغنی عنه اھ وفی هامشه فعلی ما افاده الشیخ لا حاجة الی تاویل روایات وحدة الوتر کلها فان الایتار بواحدة کان اولاً ثم نسخ

(٤) ص١٣٥ باب ساعات الوتر کتب الشیخ فی اللامع ای فی ای ساعة یصلی الوتر ودلالة الروایة علی هذا المعنی لورود اللیل مطلقاً ولما ورد انه انتهی وتره الی السحر ولامره اباهریرة ان یوتر قبل النوم فافاد مجموع الثلاث جواز الوتر ای ساعة شاء من اللیل غیر انا لما امرنا ان نجعل الوتر آخر ما نصلی من الفرائض لم یجز تقدیمه علی فریضة العشاء اھ وفی هامشه قال الحافظ محصل ما ذکره ان اللیل کله وقت الوتر لکن اجمعوا علی ان ابتدائه مغیب الشفق بعد صلوة العشاء لکن اطلق بعضهم انه یدخل بدخول العشاء الی آخر ما قال قلت ههنا مسئلتان ابتداء وقت الوتر وانتهائه اما الاولی ففیه قولان کما قال الحافظ قال الموفق وقته ما بین العشاء وطلوع الفجر الثانی فلو اوتر قبل العشاء لم یصح وتره وقال ابو حنیفة ان صلاه قبل العشاء ناسیاً لم یعده وخالفه صاحباه فقالا یعید وکذلک قال مالک والشافعی واما الثانیة فعند الحنفیة آخر وقته الی طلوع الفجر وهو روایة عن الشافعی واحمد وقال الدردیر وقته المختار ینتهی لطلوع الفجر وضروریه من طلوع الفجر للصبح ای لتمامها وهو وجه للشافعیة والحنابلة اھ مختصراً ولا یبعد عندی فی غرض المصنف ان ما ورد فی بعض الروایات من قوله وانتهی وتره الی السحر حتی مات کما فی روایة لابی داؤد یوهم ان آخر فعله صلی الله علیه وسلم الوتر فی السحر فهو ناسخ للاول فدفعه المصنف بانه لیس بنسخ

(٥) ص١٣٦ باب ایقاظ النبی صلی الله علیه وسلم اهله بالوتر کتب الشیخ فی اللامع ان مداومة الایقاظ للوتر وتوکید الامر فیه ما لیس فی شیٔ من النوافل من اظهر امارات الوجوب اھ وفی هامشه وتبویب البخاری بالایقاظ خاصة یشیر ایضاً الی انه ان لم یذهب الی وجوب الوتر فقد ذهب الی قریب من ذلک قال الحافظ کما تقدم قبل لم یتعرض البخاری لحکمه لکن افراده بترجمة عن ابواب التهجد والتطوع یقتضی انه غیر ملحق بها عنده ولولا انه اورد حدیث الوتر علی الدابة لکان اشارة الی انه یقول بوجوبه اھ وانت خبیر بان مجرد تبویبه بالوتر علی الدابة لا یدل علی انه لم یر بوجوبه مع الامارات العدیدة الدالة علی انه یری بوجوبه فانه یحتمل انه رضی الله عنه مع القول بوجوبه یبیح ادائه علی الدابة وینزله بمنزلة القصر فی السفر فانهم صرحوا بوجوب الوتر علی النبی صلی الله علیه وسلم مع ادائه ایاه علی الدابة وفی المشکوة عن ابن عباس رض وابن عمر انهما قالا الوتر فی السفر سنة فلا مانع من ان البخاری مع قوله بوجوبه یری التخفیف فیه فی السفر اھ

(٥) ص١٣٦ باب لیجعل آخر صلوته وتراً اختلف اهل العلم فی الذی یوتر من اول اللیل ثم یقوم من آخره فرآی بعض اهل العلم من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم بنقض الوتر وهو الذی ذهب الیه اسحق وقال بعض اهل العلم انه لا ینقض وتره ویدع وتره علی ما کان وهو قول مالک واحمد وغیرهما وهذا اصح الی آخر ما بسط فی هامش اللامع

(٦) ص١٣٦ باب الوتر علی الدابة کتب الشیخ فی اللامع محمله عندنا الضرورة المجوزة للصلوة المفروضة علی ظهر الدابة من خوف التلف بعدو او سبع او غیر ذلک اھ وهذا ایضاً من المسائل الخلافیة فی ابواب الوتر بسط فی هامش اللامع والاوجز قال الزرقانی استشکل بان من خصائصه صلی الله علیه وسلم وجوب الوتر علیه فکیف صلاه راکباً واجیب بان محل الوجوب الحضر بدلیل ایتاره صلی الله علیه وسلم راکباً فی السفر وهذا مذهب مالک ومن وافقه والقائل بوجوبه علیه صلی الله علیه وسلم مطلقاً قال یحتمل الخصوصیة وبعده لا یخفی اھ قلت ولا حجة فیه علی الحنفیة لانهم قالوا ان الوتر کان قبل الایجاب مستحباً فیمکن حمله علی ذلک الوقت الی آخر ما بسط فی هامش اللامع قال العینی احتج بحدیث الباب مالک والشافعی واحمد علی ان للمسافر ان یصلی الوتر علی دابته وکان مالک یقول لا یصلی علی الراحلة الا فی سفر یقصر فیه الصلوة وقال الشافعی قصیر السفر وطویله فی ذلک سواء وقال ابو حنیفة وصاحباه لا یجوز الوتر الا علی الارض اھ مختصراً

(٧) ص١٣٦ باب الوتر فی السفر قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الی الرد علی من قال انه لا یسن فی السفر وهو منقول عن الضحاک اھ وهکذا قال العینی

(٨) ص١٣٦ باب القنوت قبل الرکوع وبعده قال الحافظ قال ابن المنیر اثبت بهذه الترجمة مشروعیة القنوت اشارة الی الرد علی من روی عنه انه بدعة کابن عمر ولم یقیده فی الترجمة بصبح ولا غیره مع کونه مقیداً فی بعض الاحادیث بالصبح واورده فی ابواب الوتر اخذاً من اطلاق انس کذا قال ویظهر لی انه اشار بذلک الی قوله فی الحدیث الرابع کان القنوت فی الفجر والمغرب لانه ثبت ان المغرب وتر النهار فاذا ثبت القنوت فیها ثبت فی وتر اللیل بجامع ما بینهما من الوتریة اھ قلت لکن الظاهر من صنیع الامام البخاری انه قائل بقنوت الوتر ولیس بقائل بدوام القنوت فی الفجر ولذا اورد الباب فی ابواب الوتر ولم یورده فی ابواب الفجر مع کون الروایة المصرحة بقنوت الفجر عنده ثابتة بحدیث انس کما سیأتی فی کلام الشیخ فان قنوت الفجر الذی کان بعد الرکوع کان فی شهر فقط فای قنوت کان قبل الرکوع الذی لم یقیده بزمان فتامل اھ من هامش اللامع کتب الشیخ فی اللامع اما القنوت فی الفجر فکان فی النازلة ولا حاجة الی القول بنسخه بل هو معمول عند النازلة فلا ینافی مذهبنا لو ورد فی شیٔ من الروایات انه صلی الله علیه وسلم قنوته فی الفجر وبعد الرکوع الی آخر ایام حیاته لانا نقول کذلک اذا نزلت بالمسلمین نازلة ثم ان روایة انس هذه مصرحة بما اختاره الاحناف فانه لما سئل عن القنوت فی الصبح اجاب عنه بانه بعد الرکوع ثم لما سأل آخر واطلق السوال عن التقیید بشیٔ من الصلوات کان الظاهر منه السوال عما هو المعمول دائماً فاجاب انه قبل الرکوع وهو قنوت الوتر المعمول به فی کل سنة فاعترض السائل علی انس بما اجاب به اولاً انه بعد الرکوع فقال کذب فعلم بتصریح انس ههنا ان قنوت الفجر الذی هو بعد الرکوع کان لعارض والدوام انما هو علی قنوت الوتر الذی هو قبل الرکوع والله اعلم اھ وفی هامشه اختلف العلماء فی القنوت فی عدة مسائل الشهیرة منها اربعة الاولی اختلافهم فی قنوت الوتر هل یقرأ ام لا فمنعه مالک واجازه الشافعی فی احد قولیه فی النصف الآخر من رمضان وعند الحنفیة والحنابلة یکون فی جمیع السنة والثانیة اختلافهم فی قنوت غیر الوتر فمشروع عند الشافعیة والمالکیة فی الفجر خاصة فی جمیع السنة وعند الحنفیة والحنابلة مشروع عند النازلة والثالثة اختلافهم فی محله فعند الشافعیة والحنابلة بعد الرکوع مطلقاً وعند المالکیة قبله مطلقاً واما عندنا الحنفیة فقنوت الوتر قبل الرکوع وقنوت الفجر بعد الرکوع والرابعة اختلافهم فی الفاظ القنوت وهو مبسوط فی الفروع اھ مختصراً ثم براعة الاختتام سکت عنه الحافظ والظاهر عندی انه فی قوله یدعو علی رعل وذکوان

ابواب الاستسقاء

ههنا سبعة ابحاث لطیفة الاول فی لغته والثانی فی سببه والثالث فی بدأ شرعیة صلوته الرابع فی حکمها والخامس فی وقتها والسادس فی مختار الائمة فی کیفیتها والسابع فی تکرار صلوته اذا لم یمطروا وبسطت هذه المباحث کلها فی الاوجز وهامش اللامع اما بدء شرعیتها ففی الانوار الساطعة شرعت فی رمضان سنة ست من الهجرة وفی هذه السنة من مجمع البحار وفیها صلی صلوة الاستسقاء فمطروا سبعة ایام حتی قال حوالینا وفی هذه السنة ذکرها صاحب التلقیح وصاحب الخمیس وذکره الحافظ عن ابن حبان

(١) ص١٣٦ باب الاستسقاء وخروج النبی صلی الله علیه وسلم الخ قال الحافظ قوله خرج ای الی المصلی کما سیأتی التصریح به وزاد فیه وصلی رکعتین اھ وقال القسطلانی قوله خرج ای الی الصحراء اھ وهو الاوجه مما قدره الحافظ رحمه الله من قوله الی المصلی لما سیأتی فی کلام الحافظ بنفسه فی باب الاستسقاء فی المصلی من الفرق بین الترجمتین اذ فرق بینهما بالعموم والخصوص وقد اتفق فقهاء الامصار علی مشروعیة صلوة الاستسقاء وانها رکعتان الا ما روی عن ابی حنیفة انه قال یبرزون للدعاء والتضرع وان خطب لهم فحسن ولم یعرف الصلوة هذا هو المشهور عنه ونقل ابو بکر الرازی عنه التخییر بین الفعل والترک وحکی ابن عبد البر الاجماع علی استحباب الخروج الی الاستسقاء والبروز الی ظاهر المصر لکن حکی القرطبی عن ابی حنیفة ایضاً انه لا یستحب الخروج وکانه اشتبه علیه بقوله فی الصلوة اھ من الفتح وقد وردت الروایات فی الاستسقاء بدون الصلوة کما فی الاوجز فارجع الیه لو شئت والخروج الی المصلی مستحب عندنا ایضاً کما تقدم فی الطحطاوی علی المراقی وغیره ویستحب الخروج للاستسقاء ثلاثة ایام للاتباع اھ وهکذا فی الدر المختار

(٢) ص١٣٦ باب دعاء النبی صلی الله علیه وسلم اجعلها سنین الخ قال الحافظ وجه ادخال هذه الترجمة فی ابواب الاستسقاء التنبیه علی انه کما شرع الدعاء بالاستسقاء للمؤمنین کذلک شرع الدعاء بالقحط علی الکافرین ویمکن ان یقال ان المراد ان مشروعیة الدعاء علی الکافرین فی الصلوة تقتضی مشروعیة الدعاء للمؤمنین فیها فثبت بذلک صلوة الاستسقاء خلافاً لمن انکرها اھ وبالاول شرح العینی وکذا شیخ المشائخ فی تراجمه واجاد السندی فقال ذکره لانه دعاء بحبوط المطر علی من یستحقه ففیه اشارة الی انه لابد من النظر فی الاستسقاء الی اهلیة من یدعی لهم اھ قوله اللهم اجعلها سنین کتب الشیخ فی اللامع قصتان جمعهما المؤلف لما ذکره استاذه ایاهما جمیعاً والافتشانه ارفع من ان یخفی علیه مثل ذلک فکان وقوع دعاء السنة فی مکة ودعوته لهؤلاء المسلمین کانت بالمدینة اھ وهذا ایراد معروف علی الامام البخاری اورده شیخنا السهارنفوری شارح ابی داؤد البذل المجهود وهکذا ذکر الشراح کلهم لکنهم ذکروه فی حدیث ابن مسعود الآتی فی باب اذا استشفع المشرکون بالمسلمین ویؤید الشیخ ما قال العینی فی الباب المذکور تحت قوله فجاءه ابو سفیان الخ وکان مجیئه قبل الهجرة لقول ابن مسعود البطشة الکبری یوم بدر ولم ینقل ان ابا سفیان قدم المدینة قبل بدر اھ ثم لا یذهب علیک ان الاوجه عند هذا العبد الفقیر الی الله الغنی ان ههنا اربعة وقائع معروفة الاولی دعاءه صلی الله علیه وسلم علی قریش بمکة قبل الهجرة بعد طرحهم علی ظهره صلی الله علیه وسلم سلا جزور المذکور فی حدیث ابن مسعود وفیها دعاءه بسبع سنین والثانیة دعاءه علی مضر خاصة بهذا الدعاء ایضاً فی القنوت وهی بالمدینة سنة اربع من الهجرة وکان بدء القنوت فی هذه السنة والوقعة الثالثة خروجه صلی الله علیه وسلم للاستسقاء الی المصلی وکان فی رمضان سنة ست من الهجرة والرابعة دعاءه فی خطبة الجمعة المذکورة فی حدیث انس رض وکان بعد مرجعه من غزوة تبوک وقد اختلط فی هذه الوقائع کلام الشراح وادخلوا قصة فی قصة اخری لمجرد اتحاد الفاظ الدعاء والله سبحانه وتعالی اعلم

(٣) ص١٣٧ باب سوال الناس الامام الخ قال الحافظ قال ابن رشید لو ادخل تحت هذه الترجمة حدیث ابن مسعود الذی قبله لکان اوضح مما ذکر انتهی ویظهر لی انه لما کان من سأل قد یکون مسلماً وقد یکون مشرکاً وقد یکون من الفریقین وکان فی حدیث ابن مسعود المذکور مشرکاً ناسب ان یذکر فیما بعده ما یدل علی ما اذا کان الطلب من الفریقین کما سابینه ولذلک ذکر لفظ الترجمة عاماً لقوله سوال الناس الی ان قال وقد اعترض الاسماعیلی فقال حدیث ابن عمر خارج عن الترجمة اذ لیس فیه ان احداً سأله ان یستسقی له ولا فی قصة العباس واجاب ابن المنیر عن حدیث ابن عمر بان المناسبة تؤخذ من قوله فیه یستسقی الغمام بوجهه لان فاعله محذوف وهم الناس وعن حدیث انس رض بان فی قول عمر کنا نتوسل الیک بنبیک دلالة علی ان للامام مدخلاً فی الاستسقاء وقال ابن رشید یحتمل ان یکون اراد بالترجمة الاستدلال بطریق الاولی لانهم اذا کانوا یسألون الله به فیسقیهم فاحری ان یقدموه للسوال اھ وهو

اھ من الفتح وقال فیما سیأتی من باب اذا استشفعوا الی الامام الخ قال ابن المنیر تقدم له باب سوال الناس الامام الخ والفرق بین الترجمتین ان الاولی لبیان ما علی الناس ان یفعلوه اذا احتاجوا الی الاستسقاء والثانیة لبیان ما علی الامام من اجابة سوالهم اھ

(٤) ص ١٣٥/١٥ **باب تحویل الرداء فی الاستسقاء** قال الحافظ ترجم لمشروعیته خلافا لمن نفاه ثم ترجم بعد ذلک للکیفیة کما سیأتی وقال ایضا واستحب الشافعی فی الجدید تنکیس الرداء مع التحویل وعن ابی حنیفة وبعض المالکیة لا یستحب شیء من ذلک واستحب الجمهور ایضا ان یحول الناس بتحویل الامام وقال اللیث وابو یوسف یحول الامام وحده (فائدة) ذکر الواقدی ان طول ردائه صلی اللہ علیه وسلم کان ستة اذرع فی ثلاثة اذرع وطول ازاره اربعة اذرع وشبرین فی ذراعین وشبر کان یلبسهما فی الجمعة والعیدین اھ

(٤) ص ١٣٧/٢ **باب انتقام الرب عز وجل** قال الحافظ ہکذا وقعت ہذه الترجمة فی روایة الحموی وحده خالیة من حدیث ومن اثر قال ابن رشید کانها کانت فی رقعة مفردة فاهملها الباقون وکانه وضعها لیدخل تحتها حدیثا والیق شیء بها حدیث عبد اللہ بن مسعود المذکور فی ثانی باب من الاستسقاء واخر ذلک لیقع له التغییر فی بعض سنده کما جرت به عادته غالبا فعاقه عن ذلک عائق واللہ اعلم اھ قلت ولعل الغرض من الترجمة الاشارة الی البحث الثانی من المباحث السبعة المشار الیها فی اول کتاب الاستسقاء ففی ہامش اللامع من الاوجز الثانی فی سببه وتقدم عن القاری سببه حاجة الناس بسبب قلة الامطار ویکون ذلک لکثرة المعاصی غالبا والیه اشار البخاری فی صحیحه اذ قال باب انتقام الرب عز وجل الخ وفی کتاب الزہد لابن ماجة فی حدیث طویل عن ابن عمر مرفوعا ولم یمنعوا زکوة اموالهم الا منعوا القطر من السماء ولولا البهائم لم یمطروا ونحو ذلک من الروایات التی ذکرت فی الاوجز

(٤) ص ١٣٧/٢ **باب الاستسقاء فی المسجد الجامع** کتب الشیخ فی اللامع اراد بذلک اثبات ان الاستسقاء ہو الدعاء فقط وان لیس شیء من الصلوة والتحویلة وغیرهما داخلا فی الاستسقاء اذ لو کان کذلک لم یترکها النبی صلی اللہ علیه وسلم مع انه اکتفی ہہنا بالدعاء فقط دون ان یحول رداءه او یصلی صلوة وایضا فعقد الباب ردا لما یتوہم من کراہة الاستسقاء فی المسجد سیما الجامع لانه محل ذکر ودعاء لا عرض حوائج دنیویة بانه دعاء ایضا لا یتمحض للدنیا بل فیه منافع اخرویة کثیرة اھ وفی ہامشه وہذا علی مسلک الامام ابی حنیفة وقال الحافظ اشار بہذه الترجمة الی ان الخروج لیس بشرط فی الاستسقاء لان الملحوظ فی الخروج المبالغة فی اجتماع الناس وذلک حاصل فی المسجد الاعظم بناء علی المعهود فی ذلک الزمان من عدم تعدد الجامع بخلاف ما حدث فی ہذه الاعصار اھ وانت تری ان ما افاده الشیخ اوجه مما قاله الحافظ لان الملحوظ فی الخروج لما کان المبالغة فی الاجتماع وذلک حاصل فی المسجد الاعظم فای حاجة بقیت الی الخروج ثم قال الحافظ وقد ترجم له المصنف بعد ذلک من اکتفی بصلوة الجمعة فی الاستسقاء وترجم له ایضا الاستسقاء فی خطبة الجمعة فاشار بذلک الی انه ان اتفق وقوع ذلک یوم الجمعة اندرجت خطبة الاستسقاء وصلوتها فی الجمعة اھ

(٥) ص ١٣٨/٢ **باب الاستسقاء فی خطبة الجمعة** الخ کتب الشیخ قدس سره فی اللامع لما کان بعض ما یرد اولا یرد ہہنا ایضا دفعه مع زیادة انه لا یشترط له الاستقبال وان کان دعاء فاینما تولوا فثم وجه اللہ فلما لم یکن الاستقبال داخلا فی الاستسقاء کیف یدخل فیه الصلوة وتحویل الرداء وغیرهما من الامور اھ وقد عرفت قریبا ما قال الحافظ فی ہذه التراجم الثلاثة والاوجه عندی ان الامام البخاری اشار بہذه التراجم المختلفة الی انواع الاستسقاء ففی الاوجز فی مسلک الشافعیة لها ثلاث مراتب ادناها الدعاء مطلقا فرادی ومجتمعین واوسطها الدعاء خلف الصلوات وخطبة الجمعة واعلاها یصلی بهم رکعتین ای علی الهیئة المخصوصة المتقدمة فی اول ابواب الاستسقاء وهکذا فی مسلک الحنابلة ففی المغنی قال القاضی الاستسقاء ثلاثة اضرب ثم ذکر نحو ما تقدم ولا یبعد عندی ان الامام قید الترجمة بقوله غیر مستقبل القبلة دفعا لما یتوہم من روایات استقبال القبلة فی دعاء الاستسقاء انه صلی اللہ علیه وسلم استقبلها ہہنا ایضا فدفعه بذلک من ان الاستقبال لا یکون فی خطبة الجمعة اھ من ہامش اللامع قوله ان رجلا دخل المسجد الخ واورد صاحب التیسیر بانه علیه الصلوة والسلام مع کمال رأفته وشفقته علی الناس لم یبتدئ بالاستسقاء وایضا لم یستدع له احد من اہل المدینة حتی جاء رجل من اہل البادیة واجاب بانه علیه السلام وکذلک اہل المدینة ببرکة صحبته کانوا فی حالة الرضاء والتوکل علی اقصی مراتبه واہل البادیة لم یبلغوا الی ہذه المرتبة فالحوا للاستسقاء اھ معربا

(٤) ص ١٣٨/١١ **باب الاستسقاء علی المنبر** لعله اشارة الی ان المنبر ان کان موجودا فلا باس به بخلاف ما یاتی فی باب الدعاء فی الاستسقاء عن عبد اللہ بن یزید علی غیر منبر واختلفت الائمة فی ذلک فعند الحنفیه والمالکیة یخطب علی الارض وعند الشافعیة والحنابلة علی المنبر کما فی الاوجز عن کتب فروعهم وفی البذل قال ابن القیم فلما وافی المصلی صعد المنبر ان صح والا ففی القلب منه شیء اھ

(٤) ص ١٣٨/١٤ **باب من اکتفی بصلوة الجمعة فی الاستسقاء** قد عرفت قریبا ما قال الحافظ فی ہذه التراجم الثلاثة وقال ایضا اورد فیه الحدیث المذکور وفیه تعقب علی من استدل به لمن یقول لا تشرع الصلوة للاستسقاء لان الظاهر ما تضمنته الترجمة اھ قلت وہذا التعقب مبنی علی مسلک الشافعیة وغیرهم فانهم یأولون بہذا التاویل ولیس للحنفیة ان یلتزموا بہذا التاویل۔

(٤) ص ١٣٨/٢ **باب الدعاء اذا تقطعت السبل** الخ فی تراجم شیخ المشائخ ای کما ان الدعاء لطلب المطر الذی ہو من رحمة اللہ مشروع عند قحطه وحبسه کذلک الدعاء مشروع عند کثرته وطغیانه لرفع مضرته عن عباده اھ قال الحافظ قوله من کثرة المطر ظاهره ان الدعاء بذلک متوقف علی سبق السقیا وکلام الشافعی فی الام

یوافقه وزاد انه لا یسن الخروج للاستصحاء ولا الصلوة ولا تحویل الرداء بل یدعی بذلک فی خطبة الجمعة او فی اثناء الصلوة وفی ہذا تعقب علی من قال من الشافعیة انه لیس قول الدعاء المذکور فی اثناء خطبة الاستسقاء لانه لم ترد به السنة اھ قلت قوله لیس قول الدعاء الخ کذا فی نسختی الفتح من المیریة والخیریة والظاہر ان فیه تحریفا والصواب بدله یسن والظاہر ان المراد بقوله من قال من الشافعیة ہو الامام ابو اسحق الشیرازی فقد قال النووی فی شرح المهذب واما قول المصنف یعنی ابا اسحق الشیرازی فی التنبیه فی اثناء دعاء الاستسقاء لطلب المطر اللهم حوالینا ولا علینا فمما انکروه علیه وانما یقال ہذا عند کثرة المطر وحصول الضرر بها کما صرح به فی الحدیث ونص علیه الشافعی والاصحاب رحمهم اللہ اھ

(٤) ص ١٣٨/٥ **باب ما قیل ان النبی صلی اللہ علیه وسلم لم یحول رداءه** الخ قال الحافظ انما عبر عنه بلفظ قیل مع صحة الخبر لان الذی قال فی الحدیث ولم یذکر انه حول رداءه یحتمل ان یکون ہو الراوی عن انس او من دونه فلاجل ہذا التردد لم یجزم بالحکم وایضا فسکوت الراوی عن ذلک لا یقتضی نفی الوقوع واما تقییده بقوله یوم الجمعة فلیبین ان قوله فیما مضی باب تحویل الرداء فی الاستسقاء ای الذی یقام فی المصلی اھ قلت وبہذا الفرق یندفع توہم التکرار وتقدم فی الباب السابق اختلافهم فی حکم تحویل الرداء وفی تراجم شیخ المشائخ قوله باب ما قیل الخ یعنی له ایضا اصل وکل من التحویل وعدمه ثبت عن النبی صلی اللہ علیه وسلم اھ ولیس فی الحدیث ذکر الجمعة قال الحافظ وہذا السیاق مختصر جدا وسیأتی مطولا من الوجه المذکور بعد اثنی عشر بابا وفیه یخطب علی المنبر یوم الجمعة اھ وہکذا فی العینی ولا یبعد عندی ان یقال ان الترجمة شارحة فلعل الامام اشار بالترجمة الی ان ما ورد من انه لم یحول فهو فی الجمعة

(٥) ص ١٣٩/١ **باب اذا استشفعوا الی الامام** الخ تقدم کلام الحافظ فی باب سوال الامام الناس من الفرق بین الترجمتین وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع قوله اذا استشفعوا الخ ای التمسوا منه وطلبوا ان یدعوا لهم اھ وفی الدر المختار الاولی خروج الامام معهم وان خرجوا باذنه او بغیر اذنه جاز اھ

(٥) ص ١٣٩/٦ **باب اذا استشفع المشرکون بالمسلمین عند القحط** قال الحافظ قال ابن المنیر ظاهر ہذه الترجمة منع اہل الذمة من الاستبداد بالاستسقاء کذا قال ولا یظهر وجه المنع من ہذا اللفظ اھ واشکل بان الترجمة اعم من الحدیث لان الاستشفاع کان عقب دعاء النبی صلی اللہ علیه وسلم واجیب بان الجامع بینهما ظهور الخضوع منهم والذلة للمؤمنین فی التماسهم منهم الدعاء لهم او یقال ان جواب اذا محذوف فیقدر راجیا بهم بشرط ان دعا علیهم او لم یجبهم الی ذلک اصلا ویمکن ان یقال اذا رجا امام المسلمین رجوعهم عن الباطل او وجود نفع عام للمسلمین شرع دعائه لهم فحذف جواب اذا لوجود ہذه الاحتمالات ولا دلالة فیما وقع من النبی صلی اللہ علیه وسلم فی ہذه القصة علی مشروعیة ذلک لغیره اذ الظاہر ان ذلک من خصائصه لاطلاعه علی المصلحة فی ذلک بخلاف من بعده صلی اللہ علیه وسلم من الائمة اھ

(٦) ص ١٣٩/١٢ **باب الدعاء اذا کثر المطر** الخ فی تراجم شیخ المشائخ کان غرضه حصر الدعاء عند کثرة المطر فی ہذه الالفاظ وامثالها وذلک لان المطر رحمة من اللہ تبارک وتعالی فطلب امساکه مطلقا لیس بمناسب بل المناسب استجلاب منافعه واستدفاع مضاره وہو معنی قوله صلی اللہ علیه وسلم اللهم حوالینا ولا علینا

(٦) ص ١٣٩/١٨ **باب الدعاء فی الاستسقاء قائما** قال الحافظ ای فی الخطبة وغیرها قال ابن بطال الحکمة فیه کونه حال خشوع وانابة فیناسبه القیام وقال غیره القیام شعار الاعتناء والاہتمام والدعاء اہم اعمال الاستسقاء فناسبه القیام ویحتمل ان یکون قام لیراه الناس فیقتدوا بما یصنع اھ

(٦) ص ١٣٩/٢٢ **باب الجهر بالقراءة فی الاستسقاء** کتب الشیخ فی اللامع وہو مما ذہب الیه الامام ایضا فانه قال ان الصلوة وان لم تکن داخلة فی الاستسقاء لکن الامام ان صلی جهر بالقراءة اھ قال العلامة العینی من فوائد الحدیث الجهر بالقراءة فی الاستسقاء وہو مما اجمع علیه الفقهاء اھ

(٥) ص ١٣٩/٢٥ **باب کیف حول النبی صلی اللہ علیه وسلم ظهره الی الناس** وہذه ہی الترجمة السابعة بلفظ کیف کتب الشیخ قدس سره فی اللامع اراد بالکیفیة ہہنا بیان بعض احواله لا انها علی ای کیفیة کانت التحویلة فیصح ایراد الروایة التی فیها بیان وقت التحویلة متی کانت فعلم ان تحویله ظهره کان قبل الدعاء اھ قال الحافظ وقد استشکل لان الترجمة لکیفیة التحویل والحدیث دال علی وقوع التحویل فقط واجاب الکرمانی بان معناه حوله حال کونه داعیا وحمل ابن المنیر قوله کیف علی الاستفهام فقال لما کان التحویل المذکور لم یتبین کونه من ناحیة الیمین او الیسار احتاج الی الاستفهام عنه قال الحافظ والظاہر انه لما لم یتبین من الخبر ذلک کانه یقول ہو علی التخییر لکن المستفاد من الخارج انه التفت بجانبه الایمن لما ثبت انه کان یعجبه التیمن فی شانه کله ثم ان محل ہذا التحویل بعد فراغ الموعظة وارادة الدعاء

(٦) ص ١٣٩/٢٧ **باب صلوة الاستسقاء رکعتین** مجرور علی البدل من الصلوة باضافة الباب او عطف بیان او منصوب بمقدر اھ کذا فی الفتح قال القسطلانی اراد به بیان کمیتها واشار الیها بقوله رکعتین اھ والمسئلة وفاقیة ان السنة ان یصلی الامام رکعتین واختلفوا فی صفتها ہل فیها تکبیرات الزوائد ام لا وایضا الخطبة قبل الصلوة او بعدها وغیر ذلک بسط فی ہامش اللامع

(٦) ص ١٤٠/١ **باب الاستسقاء فی المصلی** قال الحافظ ہذه الترجمة اخص من الترجمة المتقدمة اول الابواب وہی باب الخروج الی الاستسقاء لانه اعم من ان یکون الی المصلی ووقع فی روایة ہذا الباب تعیین الخروج الی الاستسقاء الی المصلی بخلاف تلک فناسب کل روایة ترجمتها اھ

(٦) ص ١٤٠/٥ **باب استقبال القبلة فی الاستسقاء** قال الحافظ ای فی اثناء الخطبة التی تقع من اجله فی المصلی اھ وقال القسطلانی باب استقبال القبلة ای فی الدعاء فی الاستسقاء فی اثناء الخطبة الثانیة وہو نحو ثلثه کما قاله النووی فی دقائقه اھ مختصرا

(١) ص١٤٠ باب رفع الناس ايديهم مع الامام الخ قال الحافظ قدس سره تضمنت هذه الترجمة الرد على من زعم انه يكتفى بدعاء الامام فى الاستسقاء اه قال القسطلانى قال اصحابنا الشافعية وغيرهم السنة فى دعاء القحط ونحوه من رفع بلاء ان يجعل ظهر كفيه الى السماء وهى صفة الرهبة وان سأل شيئا يجعل بطونهما الى السماء والحكمة ان القصد رفع البلاء بخلاف القاصد حصول شئ او تفاؤلا ليقلب الحال ظهر البطن وذلك نحو صنيعه فى تحويل الرداء او اشارة الى ما يسأله وهو ان يجعل بطن السحاب الى الارض لينصب ما فيه من المطر اه

(٢) ص١٤٠ باب رفع الامام يده فى الاستسقاء قال الحافظ ثبتت هذه الترجمة فى رواية الحموى والمستملى قال ابن رشيد ومقصوده بتكرير رفع الامام يده وان كانت الترجمة التى قبلها تضمنته لتفيد فائدة زائدة وهى انه لم يكن يفعل ذلك الا فى الاستسقاء قال ويحتمل ان يكون قصد التنصيص بالقصد الاول على رفع الامام يده كما قصد التنصيص فى الترجمة الاولى بالقصد الاول على رفع الناس وان اندرج معه رفع الامام قال ويجوز ان يكون قصد بهذه الكيفية رفع الامام يده لقوله حتى يرى بياض ابطيه انتهى وقال الزين ابن المنير ما محصله لا تكرار فى هاتين الترجمتين لان الاولى لبيان اتباع المأمومين الامام فى رفع اليدين والثانية لاثبات رفع اليدين للامام فى الاستسقاء اه وفى تراجم شيخ المشائخ المقصود من هذه الترجمة اثبات انه الى ما يرفع به الامام يديه والمقصود من الترجمة السابقة اثبات اصل الرفع فلا تكرار اه وهذا التوجيه تقدم فى كلام ابن رشيد

(٣) ص١٤١ باب ما يقال اذا مطرت الخ قال الحافظ يحتمل ان تكون ما موصولة او موصوفة او استفهامية وقوله قال ابن عباس كصيب المطر الخ قال ابن المنير مناسبته لحديث عائشة لما وقع فى حديث الباب المرفوع قوله صيبا قدم المصنف تفسيره فى الترجمة وهذا يقع له كثيرا وقال اخوه الزين وجه المناسبة ان الصيب لما جرى ذكره فى القرآن قرن باحوال مكروهة ولما ذكر فى الحديث وصف بالنفع فاراد ان يبين بقول ابن عباس انه المطر وانه ينقسم الى نافع وضار اه قلت وعلى الاول هو من الاصل الحادى والسبعين من اصول التراجم وهو ان من دأب الامام البخارى شرح الالفاظ القرآنية المناسبة للحديث قال الحافظ فى مبدء كتاب الانبياء جرت عادته ان الحديث اذا وردت فيه لفظة غريبة وقعت او اصلها او نظيره فى القرآن ان يشرح اللفظة القرآنية فيفيد تفسير القرآن وتفسير الحديث معا اه وهذا الاصل قد اضيف على الاصول السبعين المذكورة فى المقدمة بعد الطبع الاول

(٤) ص١٤١ باب من تمطر فى المطر الخ قال الحافظ لعله اشار الى ما اخرجه مسلم عن انس قال حسر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثوبه حتى اصابه المطر وقال لانه حديث عهد بربه وكان المصنف اراد ان يبين ان تحادر المطر على لحيته صلى الله عليه وسلم لم يكن اتفاقا وانما كان قصدا فلذلك ترجم بقوله من تمطر اى قصد نزول المطر عليه لانه لو لم يكن باختياره لنزل عن المنبر اول ما وكف السقف لكنه تمادى فى خطبته حتى كثر نزوله بحيث تحادر على لحيته صلى الله عليه وسلم اه وفى تراجم شيخ المشائخ قوله باب من تمطر اى اخذ المطر على جسده وهذه سنة عند الشافعية وقال البعض اذا مطر اول مطر اه

(٥) ص١٤١ باب اذا هبت الريح قال الحافظ قيل وجه دخول هذه الترجمة فى ابواب الاستسقاء ان المطلوب بالاستسقاء نزول المطر والريح فى الغالب يعقبه وسيأتى ايضاح ما يصنع عند هبوبها فى اوائل بدء الخلق عن عائشة وفيه اقبل وادبر وتغير وجهه اه وهكذا فى العينى وفى تراجم شيخ المشائخ من السنة ان تظهر عليه علامات الخوف ويبادر الى الاستعاذة من نزول العذاب الى ان يمطر كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك عند الغيم اه

(٦) ص١٤١ باب قول النبى صلى الله عليه وسلم نصرت بالصبا قال ابن المنير فى هذه الترجمة اشارة الى تخصيص حديث انس الذى قبله بما سوى الصبا من جميع انواع الريح لان قضية نصرها له ان يكون مما يسر بها دون غيرها ويحتمل ان يكون حديث انس على عمومه اما بان يكون نصرها له متأخرا عن ذلك لان ذلك وقع فى غزوة الاحزاب واما بان يكون نصرها له بسبب اهلاك اعدائه ويخشى من هبوبها ان تهلك احدا من عصاة امته وهو كان بهم رؤفا رحيما صلى الله عليه وسلم وايضا فالصبا تؤلف السحاب وتجمعه فالمطر فى الغالب يقع حينئذ اه

(٧) ص١٤١ باب ما قيل فى الزلازل والآيات قال الحافظ قيل لما كان هبوب الريح الشديد يوجب التخوف المفضى الى الخشوع والانابة كانت الزلزلة ونحوها من الآيات اولى بذلك لاسيما وقد نص فى الخبر على ان اكثر الزلازل من اشراط الساعة وقال ابن المنير وجه ادخال هذه الترجمة فى ابواب الاستسقاء ان وقوع الزلزلة ونحوها يقع غالبا مع نزول المطر وقد تقدم لنزول المطر دعاء يخصه فاراد المصنف ان يبين انه لم يثبت على شرطه فى القول عند الزلازل ونحوها شئ اه وهل يصلى عند وجودها مختلف فيه قال الموفق قال اصحابنا يصلى للزلزلة كصلوة الكسوف وقال اصحاب الرأى الصلوة لسائر الآيات حسنة لان النبى صلى الله عليه وسلم علل الكسوف بانه آية من آيات الله وقال مالك والشافعى لا يصلى لشئ من الآيات سوى الكسوف لانه صلى الله عليه وسلم لم يصل لغير الكسوف اه مختصرا من هامش اللامع

(٨) ص١٤١ باب قول الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون قال ابن عباس رض شكركم قال العينى وجه ادخال هذه الترجمة فى ابواب الاستسقاء ان هذه الآية فيمن قالوا الاستسقاء بالانواء اه كتب الشيخ فى اللامع قوله رزقكم اى حظكم وقسطكم اه وفى هامشه ذكر هذا التفسير القسطلانى ايضا اذ قال الرزق بمعنى الشكر فى لغة او اراد شكر رزقكم الذى هو المطر وفيه اضمار انكم تكذبون بمعطيه وتقولون مطرنا بنوء كذا او تجعلون حظكم ونصيبكم من القرآن تكذيبكم به اه قال الحافظ قوله قال ابن عباس الخ يحتمل ان يكون مراده ان ابن عباس قرأها كذلك ويشهد له ما رواه سعيد بن منصور ان ابن عباس كان يقرأ وتجعلون شكركم انكم تكذبون وروى مسلم عن ابن عباس قال مطر الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو حديث زيد بن خالد وفى آخره فانزلت هذه الآية فلا اقسم بمواقع النجوم الى قوله تكذبون وعرف بهذا مناسبة الترجمة واثر ابن عباس لحديث زيد بن خالد وقد روى محمد بن نصر اثر ابن عباس المعلق مرفوعا من حديث على لكن سياقه يدل على التفسير وقد قيل فى القراءة المشهورة حذف تقديره وتجعلون شكر رزقكم وقال الطبرى المعنى تجعلون الرزق الذى وجب عليكم به الشكر تكذيبكم به اه

(٩) ص١٤١ باب لا يدرى متى يجئ المطر الا الله قال الحافظ عقب الترجمة الماضية بهذه لان تلك تضمنت ان المطر انما ينزل بقضاء الله وانه لا تأثير للكواكب فى نزوله وقضية ذلك انه لا يعلم احد متى يجئ الا هو اه قلت والظاهر عندى انه اشار به الى رد من قال ان القول بتأثيره ممنوع والقول لكونها دالة على المطر وعلامة عليه لا بأس به فاشار البخارى بهذا الباب الرد عليه ويستأنس هذا مما قاله الحافظ تحت حديث الباب قوله وما يدرى احد الخ زاد الاسماعيلى الا الله وفيه رد على من زعم ان لنزول المطر وقتا معينا لا يتخلف عنه اه ثم براعة اختتام كتاب الاستسقاء فى قوله باى ارض تموت ظاهر وبه جزم الحافظ قدس سره كما تقدم فى مقدمة اللامع

ابواب الكسوف

ذكر فى الاوجز ههنا عشرة مباحث مفيدة مبسوطا وعنه فى هامش اللامع مختصرا الاول فى لغة والثانى ما زعمه اهل الهيئة من انه لا حقيقة له والثالث ما هو المشهور فى ايام الجاهلية انه يكون لحدوث تغير فى الارض من موت او ضرر والرابع فى حكمه وفوائده ذكرت منها عشرة فى الاوجز الخامس فى زمن وقوع الكسوف فى عهده صلى الله عليه وسلم السادس فيما قال اهل الهيئة ان الكسوف لا يكون الا فى الثامن والعشرين والتاسع والعشرين السابع فى تعدد الكسوف ووحدته فى زمنه صلى الله عليه وسلم الثامن فى صلوة الكسوف وحكمها وكيفيتها ووقتها وجهر القراءة وسرها واداءها بالجماعة والخطبة بعدها وغير ذلك من المسائل التاسع فى خسوف القمر والعاشر فى صلوة خسوف القمر والابحاث المتعلقة بها بسطت فى الاوجز واجملت فى هامش اللامع فارجع اليه لو شئت وسيأتى بعض هذه المباحث فى الابواب الآتية ان شاء الله تعالى

(١) ص١٤٢ باب الصلوة فى كسوف الشمس قال الحافظ اى مشروعيتها وهو امر متفق عليه لكن اختلف فى الحكم فالجمهور على انها سنة مؤكدة وصرح ابو عوانة بوجوبها ولم اره لغيره الا ما حكى عن مالك انه اجراها مجرى الجمعة اه وفى هامش اللامع هى سنة غير مؤكدة فى فروع الحنفية وحكى عنهم الوجوب ثم قال الحافظ ابتدأ البخارى ابواب الكسوف بالاحاديث المطلقة فى الصلوة بغير تقييد بصفة اشارة منه الى ان ذلك يعطى اصل الامتثال وان كان ايقاعها على الصفة المخصوصة عنده افضل وبهذا قال اكثر العلماء اه قلت بل لم يبوب لتعدد الركوع مطلقا وذكر فى باب الصلوة احاديث مطلق الصلوة بل بدأ بحديث ابى بكرة وهو مستدل الحنفية قال القسطلانى قوله فصلى بنا ركعتين زاد النسائى كما تصلون واستدل به الحنفية على انها كصلوة النافلة وحمله ابن حبان والبيهقى من الشافعية على ان المعنى كما كانوا يصلون فى الكسوف وتعقبه العينى بان حمل ابن حبان والبيهقى على ان المعنى كما كانوا يصلون فى الكسوف بعيد وظاهر الكلام يرده الى آخر ما قال اه مختصرا

ولكنهما آيتان من آيات الله كتب الشيخ فى اللامع وذلك لا ينافى وقوعهما على حسب ما بينه اصحاب الهيئة من الارض وغيره فان الآية هى العلامة وهما تدلان على كمال قدرته وتمام تمكنه من سلب انوارهما كيفما كان وفى هامشه وقد تقدمت الاشارة فى البحث الثانى من الابحاث المتقدمة فى اول الباب ان ابن العربى والعينى وغيرهما ابطلوا قال اهل الهيئة واجمل الكلام على ذلك فى الاوجز الى آخر ما فى هامش اللامع

(٢) ص١٤٢ باب الصدقة فى الكسوف قال الحافظ اورد فيه حديث عائشة من رواية هشام بن عروة عن ابيه عنها ثم اورده بعد باب من رواية ابن شهاب عن عروة ثم بعد بابين من رواية عمرة عن عائشة وعند كل منهم ما ليس عند الآخر وورد الامر فى الاحاديث التى اوردها فى الكسوف بالصلوة والصدقة والذكر والدعاء وغير ذلك وقد قدم منه الاهم فالاهم ووقع الامر بالصدقة فى رواية هشام دون غيرها فناسب ان يترجم بها ولان الصدقة تالية للصلوة فلذلك جعلها تلو ترجمة الصلوة بالكسوف اه

(٣) ص١٤٢ باب النداء بالصلوة جامعة فى الكسوف كتب الشيخ فى اللامع قاس عليه صلوتى العيدين فقال فيهما بالنداء ولكن الحنفية لم يعدوا هذا الحكم فيهما لان الكسوف قلما يتنبه له كل احد الا اذا اشتد فاما العيدان فلا يخفى يومهما ولا وقت صلوتيهما على احد مع انه ورد فى بعض الروايات انه لم يكن لصلوة العيدين اذان ولا اقامة ولا شئ فقوله هذا لا شئ ينفى كل شئ وقولهم الصلوة جامعة شئ لا محالة اه وفى هامشه ظاهر ما افاده الشيخ قدس سره ههنا هو تفرد الامام الشافعى بذلك فيما بين الائمة الاربعة وهو الظاهر من مراجعة كتب الفروع الى آخر ما ذكر فيه من نصوص الفروع وقوله جامعة قال الحافظ هو بالنصب فيهما على الحكاية ونصب الصلوة فى الاصل على الاغراء وجامعة على الحال اى احضروا الصلوة فى حال كونها جامعة وقيل برفعهما على ان الصلوة مبتدأ وجامعة خبره ومعناه ذات جماعة وقيل جامعة صفة والخبر محذوف تقديره فاحضروها اه قال ابن عبد البر اجمع العلماء على ان صلوة الكسوف ليس فيها اذان ولا اقامة الا ان الشافعى قال لو نادى مناد الصلوة جامعة ليخرج الناس بذلك الى المسجد لم يكن بذلك بأس اه من هامش اللامع

(٤) ص١٤٢ باب خطبة الامام فى الكسوف ذكر فى هامش اللامع مما يتعلق بصلوة الكسوف ست مباحث الاول فى حكمها وقد تقدم والثانى فى وقتها والثالث فى كيفيتها والرابع فى جهر القراءة وسرها والخامس اداءها بالجماعة والسادس انهم اختلفوا فى الخطبة بعدها قال الشافعى واسحق بسنية الخطبة بعدها خلافا للائمة الثلاثة وصاحبى ابى حنيفة اذ قالوا لا خطبة بعدها كما بسط فى الاوجز اه ودليل الجمهور ما قال العينى ان النبى صلى الله عليه وسلم امرهم بالصلوة والتكبير والصدقة ولم يأمرهم بالخطبة ولو كانت سنة لامرهم بها ولانها صلوة كان يفعلها المنفرد فى بيته فلم يشرع لها خطبة وانما خطب صلى الله عليه وسلم بعد الصلوة ليعلمهم حكمها فكانه مختص به وقيل خطب بعد ما

للاهابل ليردهم عن قولهم ان الشمس كسفت لموت ابراهيم وقال بعضهم (اى الحافظ) والعجب ان مالكا روى حديث هشام هذا وفيه التصريح بالخطبة ولم يقل به اصحابه قلت ليس بعجب ذلك فان مالكا وان كان قد رووا ها فيه وعللها بما قلنا فلم يقل بها اه وفي الفيض لاخطبة فيه عندنا وانما كانت خطبته صلى الله عليه وسلم من خطب العامة لامن متعلقات الصلوة كما يعلم من سياق البخاري اه قوله اخطأ السنة كتب الشيخ في اللامع فيه دلالة ظاهرة لمذهب الامام فان عروة يحدث عن غيره وانه تابعي واخوه عبدالله هذا صحابي بنفسه ولا يمكن انه تقدم على القوم وامهم دون ان يحقق امر صلوة الكسوف كيف هي وقد كانت معه جماعة من الصحابة ولم ينقل من احد منهم انكار على ما فعله ولو انكروا عليه لنقل كما نقل انكار اخيه الاصغر منه سنا وعلما فكان ذلك حجة قوية على انهم سلموا ذلك منه واستحسنوه واما انكار عروة فان مبناه وانه سمع من عائشة ما يخالف صلوة ابن الزبير فظن انه خالف السنة مع ان عائشة لم تكن حين الصلوة الا في حجرتها فلا تدرى الامر على ما هو عليه في نفس الامر كيف وقد رواه غيرها ممن شهد الوقعة وتحرى فعل النبي صلى الله عليه وسلم فيها كما هو مذكور في روايات ابي داؤد ولم ينقلوا الا ما اختاره الاحناف رضي الله عنهم ومع ذلك كله فهي مترددة في رواية القصة فقد روى عنها اربع ركوعات وستة فهذا ادل حجة على انها لم يتعين عندها احد الامرين والا لما اختلفت الروايات عنها فعلم انها مع ترددها في تعيين عدد الركوع روت كل واحد من الراويين على حسب ما ترجح عندها من الاحتمال حين روايتها لتلك الرواية والله تعالى اعلم وبسط في هامشه في تائيد كلام الشيخ قدس سره

ص ١٤٤ باب هل يقول كسفت الشمس الخ ترجم الامام البخاري بلفظ هل قال الزين بن المنير اتى بلفظ الاستفهام اشعارا منه بانه لم يترجح عنده في ذلك شئ قال الحافظ ولعله اشار الى ما رواه ابن عيينة عن الزهري عن عروة قال لاتقولوا كسفت الشمس ولكن قولوا خسفت وهذا موقوف صحيح رواه سعيد بن منصور عنه واخرجه مسلم عن يحيى بن يحيى عنه لكن الاحاديث الصحيحة تخالفه لثبوتها بلفظ الكسوف في الشمس من طرق كثيرة والمشهور في استعمال الفقهاء ان الكسوف للشمس والخسوف للقمر واختاره ثعلب وذكر الجوهري انه افصح وقيل يتعين ذلك وحكى عياض عن بعضهم عكسه وغلطه لثبوته بالخاء في القمر وكان هذا هو السر في استشهاد المؤلف به في الترجمة وقيل يقال في كل منهما وبه جاءت الاحاديث ولا شك ان مدلول الكسوف لغة غير مدلول الخسوف لان الكسوف التغير الى سواد والخسوف النقصان او الذل فاذا قيل في الشمس خسفت او كسفت لانها تتغير ويلحقها النقص ساغ وكذلك القمر ولا يلزم من ذلك انهما مترادفان الى آخر ما في هامش اللامع وفيه مال العيني الى ان الاستفهام في الترجمة ليس للنفي والانكار والاوجه عندي ان الترجمة من الاصل الثاني والثلاثين واشار بلفظ هل في الترجمة الى مجرد الاحتمال الناشي من قول عروة والمقصود استعمال كل من اللفظين في كل منهما كما افاده الشيخ قدس سره اذ قال قوله فقال في كسوف الشمس والقمر فيه الترجمة حيث ذكر الراوي اولا لفظ الكسوف لهما ثم ذكر بلفظ لا يخسفان فعلم جواز اطلاق اللفظتين معا وان كان الغالب في القمر الخسوف كما ورد في الآية وفي الشمس الكسوف والله اعلم ثم ذكر الامام رضي الله عنه في الترجمة الآية الشريفة قال الحافظ في ايراده لهذه الآية احتمالان احدهما ان يكون اراد ان يقال خسف القمر كما جاء في القرآن ولا يقال كسف واذا اختص القمر بالخسوف اشعر باختصاص الشمس بالكسوف والثاني ان يكون اراد ان الذي يتفق للشمس كالذي يتفق للقمر وقد سمى في القرآن بالخاء في القمر فليكن الذي للشمس كذلك اه

ص ١٤٣ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يخوف الله عباده الخ قال الحافظ تحت حديث الباب فيه رد على من يزعم من اهل الهيئة ان الكسوف امر عادي لايتأخر ولا يتقدم اذ لو كان كما يقولون لم يكن في ذلك تخويف ويصير بمنزلة الجزر والمد في البحر وقد رد ذلك عليهم ابن العربي وغير واحد من اهل العلم بما في حديث ابي موسى الآتي حيث قال فقام فزعا يخشى ان تكون الساعة قالوا فلو كان الخسوف بالحساب لم يقع الفزع ولو كان بالحساب لم يكن للامر بالعتق والصدقة والصلوة والذكر معنى ومما نقض ابن العربي وغيره انهم يزعمون ان الشمس لا تنكسف على الحقيقة وانما يحول القمر بينها وبين اهل الارض عند اجتماعهما في العقدتين الى آخر ما بسط فيما اعتقدوا من ذلك والرد عليهم فارجع اليه لو شئت قال الحافظ قال ابن دقيق العيد ربما يعتقد بعضهم ان الذي يذكره اهل الحساب ينافي قوله يخوف الله بهما عباده وليس بشئ لان لله افعالا على حسب العادة وافعالا خارجة عن ذلك وقدرته حاكمة على كل سبب فله ان يقتطع ما يشاء من الاسباب والمسببات بعضها عن بعض واذا ثبت ذلك فالعلماء بالله لقوة اعتقادهم في عموم قدرته على خرق العادة وانه يفعل ما يشاء اذا وقع شئ غريب حدث عندهم الخوف لقوة ذلك الاعتقاد وذلك لا يمنع ان يكون هناك اسباب تجري عليها العادة الى ان يشاء الله خرقها وحاصله ان الذي يذكره اهل الحساب ان كان حقا في نفس الامر لا ينافي كون ذلك مخوفا لعباد الله تعالى اه قوله تابعه اشعث الخ بسط الكلام على ذكر من قال يخوف ومن لم يقل لما فيه من الرد على ما تقدم من اهل فن الهيئة انه امر عادي فلا تخويف فيه وبسط الشيخ قدس سره في اللامع في توضيح هذه المتابعات لاختلاف نسخ البخاري في ذكر قوله تابعه اشعث ففي النسخ التي بايدينا ذكره بعد ذكر متابعة موسى ورجح الحافظ تقديمه وباختلاف ذلك يختلف غرض المتابعة وبسط الكلام على ذلك الحافظان ابن حجر والعيني وسكت عنه الكرماني ولخص القسطلاني كلام الحافظ كما ذكر في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

ص ١٤٣ باب التعوذ من عذاب القبر الخ قال الحافظ قال ابن المنير مناسبة التعوذ عند الكسوف ان ظلمة النهار بالكسوف تشابه ظلمة القبر وان كان نهارا والشئ بالشئ يذكر فيخاف من هذا كما يخاف من هذا فيحصل الاتعاظ بهذا في التمسك بما ينجي من غائلة الآخرة اه قلت او لما ان عذاب القبر اوحي اليه صلى الله عليه وسلم اذ ذاك كما يشير حديث الباب وبه جزم الحافظ في باب ما جاء في عذاب القبر من كتاب الجنائز ويشكل عليه ما تقدم من عذاب القبر في الرجلين يعذبان في كبير النميمة والبول فان ظاهره انه كان في مقدم المدينة وغير ذلك من الروايات التي ذكرها البخاري في باب عذاب القبر ومع ذلك جزم الحافظ بان عذاب القبر اعلم به النبي صلى الله عليه وسلم في سنة الكسوف واوّل ما خالف ذلك وقال فانتفى التعارض

ص ١٤٤ باب طول السجود في الكسوف قال الحافظ واشار بهذه الترجمة الى الرد على من انكره واستدل بعض المالكية على ترك اطالته بان الذي شرع فيه التطويل شرع تكراره كالقيام والركوع ولم تشرع الزيادة في السجود فلا يشرع تطويله وهو قياس في مقابلة النص وهو فاسد الاعتبار اه وقال القسطلاني واختلف في استحباب اطالة السجود في الكسوف وصحح الرافعي عدم اطالته كسائر الصلوات وعليه جمهور اصحاب الشافعي وصحح النووي التطويل وقال انه المختار بل الصواب وعليه المحققون من اصحابنا اه قلت وكذا يستحب التطويل عند الائمة الثلاثة الباقية مالك واحمد وابي حنيفة كما بسط في الاوجز عن متونهم

ص ١٤٤ باب صلوة الكسوف جماعة الخ قال الحافظ اي وان لم يحضر الامام الراتب فيؤم لهم بعضهم وبه قال الجمهور وعن الثوري ان لم يحضر الامام صلوا فرادى اه وما تعقب عليه العيني بقوله قلت اذا لم يكن الامام حاضرا كيف يصلون جماعة الخ فليس بوجيه فان الحافظ رحمه الله قيد الامام بقوله الراتب ولم ينف الامام رأسا وفي هامش اللامع واداؤها بالجماعة سنة عند الجمهور منهم الائمة الاربعة وقال بعضهم لا تشرع لها الجماعة اه وقال العيني قال صاحب الذخيرة من اصحابنا الجماعة فيها سنة ويصلي بهم الامام الذي يصلي الجمعة والعيدين وفي المرغيناني يؤمهم فيها امام حيهم باذن السلطان ولا يصلون في مساجدهم بل يصلون جماعة واحدة ولو لم يقمها الامام صلى الناس فرادى اه

ص ١٤٥ باب صلوة النساء مع الرجال الخ قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى رد قول من منع ذلك وقال يصلين فرادى وهو منقول عن الثوري وبعض الكوفيين وفي المدونة تصلي المرأة في بيتها وتخرج المتجالة وعن الشافعي يخرج الجميع الا من كانت بارعة الجمال اه وقال العيني وابو حنيفة يرى بخروج العجائز فيها غير انهن يقفن وراء صفوف الرجال وعند ابي يوسف ومحمد يخرجن في جميع الصلوات لعموم المصيبة فلا يختص ذلك بالرجال اه

ص ١٤٤ باب من احب العتاقة في كسوف الشمس العتاقة بفتح العين المهملة قيده بالكسوف نظرا الى لفظ حديث اورده في الباب والا فكذلك حكم الخسوف كما يأتي في كتاب العتق بلفظ كنا نؤمر عند الخسوف بالعتاقة قال القسطلاني وهل يقتصر على العتاقة او هي من باب التنبيه بالاعلى على الادنى الظاهر الثاني لقوله تعالى وما نرسل بالآيات الا تخويفا واذا كانت من التخويف فهي داعية الى التوبة والمسارعة الى جميع افعال البر كل على قدر طاقته وما كان اشد ما يتوقع من التخويف النار جاء الندب بأي شئ يتقي به النار لانه قد جاء من اعتق رقبة مؤمنة عتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار فمن لم يقدر على ذلك فليعمل بالحديث العام وقوله عليه الصلوة والسلام اتقوا النار ولو بشق تمرة وما يعمل من وجوه البر ما امكنه قاله ابن ابي جمرة اه

ص ١٤٥ باب صلوة الكسوف في المسجد لعله اشارة الى رد ما يتوهم من بعض الروايات من الخروج الى المصلى ويحتمل انه نبه بذلك على انها تخالف في هذا صلوة العيد والاستسقاء ثم ليس في الحديث ذكر المسجد نعم يؤخذ من قوله بين ظهراني الحجر اذ كانت لاصقة بالمسجد وقد ورد في حديث الباب عند مسلم بلفظ فخرجت في نسوة بين ظهراني الحجر في المسجد الحديث

ص ١٤٥ باب لا تنكسف الشمس لموت احد الخ هذا هو البحث الثالث من المباحث المذكورة في اول كتاب الكسوف قال الحافظ قال الخطابي كانوا في الجاهلية يعتقدون ان الكسوف يوجب حدوث تغير في الارض من موت او ضرر فاعلم النبي صلى الله عليه وسلم انه اعتقاد باطل وان الشمس والقمر خلقان مسخران لله تعالى ليس لهما سلطان في غيرهما ولا قدرة على الدفع عن انفسهما وفيه ما كان النبي صلى الله عليه وسلم عليه من الشفقة على امته وشدة الخوف من ربه تبارك وتعالى اه

ص ١٤٥ باب الذكر في الكسوف صنيع المؤلف ظاهر في انه اراد عقد التراجم على جميع ما ورد في الاحاديث من العبادات والمعالجات لدفع الكسوف وقد تقدم ما قال الحافظ في باب الصدقة في الكسوف ورد الامر في الاحاديث التي اوردها في الكسوف بالصلوة والصدقة والذكر والدعاء وغير ذلك وقدم منها الاهم فالاهم اه

ص ١٤٥ باب الدعاء في الكسوف الخ قال الحافظ وورد الامر بالدعاء ايضا من حديث ابي بكرة وغيره ومنهم من حمل الدعاء والذكر على الصلوة لكونهما من اجزائها والاول اولى لانه جمع بينهما في حديث ابي بكرة حيث قال فصلوا وادعوا اه وهو الظاهر من التراجم اذ المصنف ترجم لكل واحد منها علحدة

ص ١٤٥ باب قول الامام في خطبة الكسوف اما بعد الخ قال الحافظ ذكر فيه حديث اسماء مختصرا معلقا وقد تقدم مطولا من هذا الوجه في كتاب الجمعة اه قلت سكتوا عن غرض الترجمة والاوجه عندي في الغرض ما تقدم في كتاب الجمعة وذكر هذه الترجمة ههنا ايضا اهتماما بشأنها وتنبيها على ان هذه اللفظة تكون في كل خطبته صلى الله عليه وسلم من الجمعة والكسوف وغيرهما

ص ١٤٥ باب الصلوة في كسوف القمر قال الحافظ اورد فيه حديث ابي بكرة من وجهين مختصرا ومطولا وليس في المختصر ذكر القمر الا بالتنصيص ولا بالاحتمال والجواب انه اراد ان يبين ان المختصر بعض الحديث المطول وبه تحصل المطابقة وحكى ابن التين انه وقع في رواية الاصيلي انكسف القمر بدل الشمس وهذا تغيير لا معنى له وكانه عسرت عليه مطابقة الحديث بالترجمة فظن ان لفظه مغير فغيره هو الى ما ظنه صوابا وليس كذلك اه وذكر القسطلاني كلام ابن التين ولم يتعقب عليه بشئ بل قال وروى ابن ابي شيبة هذا الحديث بلفظ انكسفت الشمس او القمر وفي رواية هشيم انكسفت الشمس والقمر اه قال العيني اشار الكرماني الى المطابقة بان معرفة الصلوة في كسوف الشمس تغني عن معرفة الصلوة في كسوف القمر فمن ذلك حصل الاستغناء بذكر احدهما عن الآخر قلت هذا ليس ببعيد ثم ذكر العيني كلام الحافظ المتقدم وتعقب عليه فارجع اليه لو شئت ثم ذكر في هامش اللامع في خسوف القمر بحثين الاول

ان الخسوف وقع مرتين فی زمنه صلی الله علیه وسلم والکسوف لم یقع الامرة واحدة کما قال العشماوی وفی شرح الاحیاء ان الخسوف وقع فی السنة الرابعة فی جمادی الآخرة ولم یشتهر انه صلی الله علیه وسلم جمع له الناس وفی سیرة ابن حبان ان القمر خسف فی السنة الخامسة وهکذا فی تاریخ الخمیس والبحث الثانی هل صلی النبی صلی الله علیه وسلم صلوة الخسوف فقال مالک لم یبلغنا انه صلی الله علیه وسلم صلی لانی خسوف الشمس وبه جزم ابن القیم وحکی القاری عن الدار قطنی بسنده عن ابن عباس انه صلی الله علیه وسلم صلی فی کسوف الشمس والقمر اربع رکعات فی اربع سجدات وسنده جید واما عند الائمة الاربعة فعندنا الحنفیة وکذا المالکیة صلوة الخسوف کسائر النوافل بدون تکرار الرکوع وبدون الخطبة الا ان الجماعة مکروهة فیها عند مالک وغیر مسنونة عند الحنفیة وعند الشافعی هی کصلوة الکسوف بتکرار الرکوع بالجماعة جهرا وکذا عند احمد الا انهما اختلفا فی الخطبة بعدها ثابتة عند الشافعی دون احمد اه ملخصا من هامش اللامع

(١٢٥) ص ١٤٥ س ١٩ **باب صب المرأة علی رأسها الماء الخ** لیس هذا الباب فی نسخة الحافظ ولا القسطلانی ولا فی المصریة التی علیها حاشیة السندی نعم هو موجود فی نسخة العینی قال القسطلانی وقع فی روایة المستملی باب صب المرأة علی رأسها الخ بدل قوله باب الرکعة الاولی فی الکسوف اطول الثابت فی روایة الکشمیهنی والحموی الظاهر ان المصنف ترجم لها واخلی بیاضا لیذکر لها حدیثا کعادته فلم یتفق فضم بعضهم الکتابة بعضها الی بعض فوقع الخلط ووقع فی روایة ابی علی ابن شبویه عن الفربری انه ذکر باب صب المرأة اولا وقال فی الحاشیة لیس فیه حدیث ثم ذکر باب الرکعة الاولی اطول واورد فیه حدیث عائشة هذا وکذا فی مستخرج الاسماعیلی قال الحافظ ابن حجر فعلی هذا فالذی وقع من صنیع شیوخ ابی ذر من اقتصار بعضهم علی احدی الترجمتین لیس بجید اما من اقتصر علی الاولی وهو المستملی فخطأ محض اذ لا تعلق لها بحدیث عائشة واما الآخران فمن حیث انهما حذفا الترجمة اصلا وکانهما استشکلاها فحذفاها اه قلت ذکر الترجمة من غیر ذکر حدیث اصل مستقل من اصول التراجم المذکورة فی المقدمة وهو الاصل السابع والعشرون فارجع الیه لو شئت

(١٢٦) ص ١٤٥ س ١٩ **باب الرکعة الاولی فی الکسوف اطول** قال القسطلانی والرکعة الثانیة اطول من الثالثة وهی اطول من الرابعة قال ابن بطال لا خلاف ان الرکعة الاولی بقیامها ورکوعها اطول من الرکعة الثانیة بقیامها ورکوعها واتفقوا علی ان القیام الثانی ورکوعه فیها اقصر من القیام الاول ورکوعه فیها واختلفوا فی القیام الاول من الثانیة ورکوعه وسبب هذا الخلاف فهم معنی قوله وهو دون القیام الاول هل المراد به الاول من الثانیة او یرجع الی الجمیع فیکون کل قیام دون الذی قبله ورواية الاسماعیلی بلفظ الاولی فالاولی اطول بدل قوله الاول والاول اطول تعیین هذا الثانی اه مختصرا

(١٢٧) ص ١٤٥ س ٢١ **باب الجهر بالقراءة فی الکسوف** قال الحافظ ابن حجر والعینی سواء کان للشمس او للقمر قلت فعلی هذا میل المصنف الی الجهر فیهما ولعل استدلاله لعموم اللفظ فان لفظ الخسوف یستعمل فیهما کما تقدم والمسئلة خلافیة فعند ابی یوسف یجهر وبه قال احمد وقالت الائمة الثلاثة بالسر فی کسوف الشمس وبالجهر فی الخسوف وقول محمد مختلف فیه قال النووی مذهبنا ومذهب مالک وابی حنیفة وجمهور الفقهاء انه یسر فی الکسوف ویجهر فی الخسوف وما حکاه النووی عن مالک هو المشهور عنه بخلاف ما حکاه عنه الترمذی من الجهر قال المازری ما حکاه الترمذی عنه روایة شاذة قلت ویقال عن مالک روایتان والمشهور السر والبسط فی الاوجز اه من هامش اللامع وقال الحافظ تحت الحدیث الاول استدل به علی الجهر فیها بالنهار وحمله جماعة ممن لم یر بذلک علی خسوف القمر ولیس بجید لان الاسماعیلی روی هذا الحدیث من وجه آخر بلفظ کسفت الشمس الحدیث اه تشم بماعة الاختتام سکت الحافظ عنه والظاهر عندی ان وقت الکسوف یشبه بما یراه المیت فی القبر اول ما یوضع فیه من بقیة ضوء النهار ففی المشکوة بروایة ابن ماجة عن جابر رضی الله عنه اذا ادخل المیت القبر مثلت له الشمس عند غروبها الحدیث ولذا تعوذ علیه الصلوة والسلام عند الکسوف من عذاب القبر او یقال ان المعروف عندهم ان الکسوف یکون لموت عظیم فانه وان کان باطلا عند الشرع لکنه مذکر له

ابواب سجود القرآن

قال الحافظ کذا للمستملی ولغیره باب ما جاء فی سجود القرآن وسنتها اه قلت وهکذا فی النسخ الهندیة التی بایدینا قوله وسنتها فی هامش اللامع لم یتعرض الشراح لغرض هذا اللفظ فی الترجمة نصا وما یظهر من کلامهم انهم حملوه علی اثبات کون السجدة سنة ردا علی من قال بوجوبه وهکذا یفهم من کلام شیخ المشائخ فی تراجمه وهذا الغرض لیس بوجیه عندی لوجهین الاول ان الامام البخاری لم یتعرض فی الباب لشئ یناسب هذا المعنی والثانی ان الامام البخاری اشار الی هذا المعنی فیما سیاتی قریبا فی باب من رأی ان الله تعالی لم یوجب السجود فلو اراد اثبات السنیة ههنا تکرر الترجمة فالاوجه عندی فی غرض الترجمة ان المراد بالسنة معناها اللغوی ای طریقتها وعلم من الروایة انها بعد قراءة الآیة کما یدل علیه لفظ فسجد ولذا قال القسطلانی لو سجد قبل تمام الآیة ولو بحرف لم یجز ویمکن ان یقال ان المراد به بدء سنیتها ومشروعیتها فالترجمة حینئذ من الاصل التاسع والخمسین من اصول التراجم وعلم من الحدیث ان مبدءها من سورة النجم قال الحافظ افاد المصنف فی روایة اسرائیل الآتیة فی تفسیر سورة النجم ان النجم اول سورة انزلت فیها سجدة وهذا هو السر فی بدایة المصنف فی هذه الابواب بهذا الحدیث واما سورة اقرأ وان کان اول السور نزولا وفیها ایضا سجدة لکن السابق منها اوائلها وما بقیتها فنزل بعد ذلک اه

(١٢٨) ص ١٤٦ س ٢ **باب سجدة تنزیل السجدة** قال الحافظ قال ابن بطال اجمعوا علی السجود فیها وانما اختلفوا فی السجود بها فی الصلوة اه کما تقدم فی باب ما یقرأ فی صلوة الفجر من کتاب الجمعة من مذهب مالک انه کره ان یقرأ الامام بالسجدة فی الفریضة وستأتی المسئلة فی باب مستقل قال الحافظ وقد اختلف تعلیل المالکیة بکراهة فقیل لکونها تشتمل علی زیادة سجود فی الفرض وقیل لخشیة التخلیط علی المصلین وقیل لخشیة اعتقاد العوام انها فرض الی آخر ما بسط من الرد علی تلک الوجوه وفی هامش

عن بخیر الجاری لم یذکر فی الحدیث انه صلی الله علیه وسلم سجد فیها ام لا فلعله استفاد ذلک من تسمیة السورة بتنزیل السجدة او یقال ان الترجمة شارحة للحدیث ویکون اشارة الی ما جاء فی طریق لغیره اه

(١٢٩) ص ١٤٦ س ٤ **باب سجدة ص** الظاهر ان المصنف رحمه الله مال الی السجود فیها لان فی الروایة سجوده صلی الله علیه وسلم قال العلامة العینی فعله صلی الله علیه وسلم اولی من قول ابن عباس وقد روی ابن المنذر عن علی ان العزائم حم والنجم واقرأ والم تنزیل وکذا ثبت عن ابن عباس فی الثلاثة الاخر اه من الفتح واختلفوا فی عدد سجود القرآن علی اثنی عشر قولا بسطت فی الاوجز والمعروفة منها اربعة الاول والثانی مذهب الحنفیة والشافعیة اذ قالوا انها اربع عشرة سجدات الا انهم اختلفوا فیما بینهم فی سجدة ص فقالت بها الحنفیة والمالکیة ولم یقل بها الشافعیة وهما روایتان عن احمد وفی السجدة الثانیة من الحج اذ قالت بها الشافعیة والحنابلة ولم یقل بها الحنفیة والمالکیة والمذهب الثالث مذهب الامام مالک المعروف عنه انه قال باحدی عشر سجدات باسقاط الثلاثة من المفصل وثانیة الحج وهو القول القدیم الشافعی والرابع المعروف المشهور فی شروح الحدیث من مذهب الامام احمد انه قال بخمس عشرة سجدات یعنی مع سجدة ص وثانیة الحج لکن المعروف فی متون الحنابلة موافقة للشافعیة

(١٣٠) ص ١٤٦ س ٨ **باب سجدة النجم الخ** اسقطها مالک فی ظاهر الروایة والشافعی فی القدیم اذ قالا لیس فی المفصل سجدة وکذا قال جماعة ذکر اسمائهم العینی فی المذهب الثانی من المذاهب العشرة فی السجود واسقط النجم خاصة ابو ثور کما فی المذهب الخامس وتقدم مذاهب الائمة الاربعة فی الباب السابق

(١٣١) ص ١٤٦ س ١٠ **باب سجود المسلمین مع المشرکین** کتب الشیخ قدس سره فی اللامع اراد بذلک اثبات انه لا یتوقف السجود علی الطهارة والاستدلال بالروایة من حیث انه ذکر فیها سجود المشرکین ومن الظاهر انهم لم یکونوا علی وضوء ولم ینههم النبی صلی الله علیه وسلم عنه وایضا فان المذکور فیها سجود المشرکین والمسلمین ولم یذکر فیها ان المسلمین کانوا علی وضوء او علی غیر وضوء فیستوی الامران فیها اه وفی هامشه قال الحافظ قوله کان ابن عمر یسجد علی غیر وضوء کذا للاکثر الرواة وفی روایة الاصیلی بحذف غیر والاول اولی ولم یوافق ابن عمر احد علی جواز السجود بلا وضوء الا الشعبی اه قلت وظاهر ترجمة البخاری انه ذهب ایضا الی جواز السجدة بلا وضوء وقال السندی اراد ان اختلاط المشرکین بالمسلمین لا یضر فی سجود المسلمین مع ان المشرکین نجس غیر متوضئ وقوله کان ابن عمر الخ بمنزلة الترقی فی ذلک ای بل کان ابن عمر لا یوجب الوضوء للسجود فکیف یضر اختلاط المشرک النجس ولم یرد اختیار قول ابن عمر والاستدلال علیه بسجود المشرکین ضرورة ان فعل المشرک ما کان الا صورة السجود لا معناه فلا وجه للاستدلال به اه قال الحافظ اعترض ابن بطال ان اراد البخاری الاحتجاج لابن عمر بسجود المشرکین فلا حجة فیه لان سجودهم لم یکن علی وجه العبادة وان اراد الرد علی ابن عمر بقوله والمشرک نجس فهو اشبه بالصواب واجاب ابن رشید بان مقصود البخاری تاکید مشروعیة السجود بان المشرک قد اقر علی السجود مع عدم اهلیته فالمتأهل لذلک احری ویؤیده الحدیث بان من لم یسجد عوقب علیه اه وما ذکره الشراح ههنا فی سبب سجود المشرکین من قصة الغرانیق بسط الکلام علیه شیخنا فی البذل وهذا العبد فی هامش اللامع فارجع الیه لو شئت وفیه الذی اختاره الشیخ الگنگوهی فی الکوکب والذی اختاره شیخ المشائخ فی تراجمه اذ قال ذکر المفسرون فی هذه القصة انه جری علی لسانه صلی الله علیه وسلم من قبل الشیطان الکلمات المشهورة فلذلک سجد المشرکون معه حیث زعموا انه لا اختلاف بعد ذلک بیننا وبینهم لانه یثنی علی آلهتنا لکن لا اصل لهذه القصة عند المحدثین بل الحق ان هذه الکلمات ما جرت علی لسانه صلی الله علیه وسلم والقصة موضوعة کما قال الذهبی وغیره من المحدثین وکیف یظن مثل هذا باکرم الرسل خیر المخلوقات انه تسلط علیه الشیطان حاشا جنابه عن نسبة امثال هذه الواهیات ثم حاشا هذا وقد قال الله تعالی فی حق عامة الصلحاء ان عبادی لیس لک علیهم سلطان فما ظنک بسید البشر والشفیع المشفع یوم المحشر الذی اقسم الله بعمره فقال لعمرک یا حبیبی بل الحق ان المشرکین انما سجدوا لغلبة جلاله وجبروته الی آخر ما بسط فی هامش اللامع.

(١٣٢) ص ١٤٦ س ١٢ **باب من قرأ السجدة ولم یسجد** قال الحافظ یشیر بذلک الی الرد علی من احتج بحدیث الباب علی ان المفصل لا سجود فیه کالمالکیة او ان النجم بخصوصها لا سجود فیها کابی ثور لان ترک السجود فیها لا یدل علی ترکه مطلقا لاحتمال انه کان اذ ذاک بلا وضوء او لکون الوقت وقت کراهة او ترک لبیان الجواز وبه جزم الشافعی اه وعلی هذا فتکون الترجمة شارحة بان عدم سجوده صلی الله علیه وسلم کان لعارض وایضا فیه تائید لظاهر الروایة عن الحنفیة ان وجوبها علی التراخی وروایة التتارخانیة علی الفور شاذة کما فی الفیض ویمکن ان یقال ان غرض المصنف ان السجدة سواء کانت واجبة او سنة لیست علی الفور وحدیث الباب استدل به من لم یر السجدة واجبة کما استدل به الزرقانی علیه کما فی الاوجز ومن اوجهها حمله علی ما تقدم من الوجوه فی کلام الحافظ

(١٣٣) ص ١٤٦ س ١٧ **باب سجدة اذا السماء انشقت** فیه تعریض علی المالکیة لانه لیس عندهم فی المفصل سجدة کذا فی الفیض

(١٣٤) ص ١٤٦ س ١٩ **باب من سجد لسجود القاری** اشارة الی مسئلة خلافیة کما ستأتی وظاهر لفظ الترجمة ان میل المؤلف الی مسلک الحنابلة والمالکیة وبه جزم الحافظ اذ قال وفی الترجمة اشارة الی ان القاری اذا لم یسجد لم یسجد السامع اه والصحیح من مسالک الائمة الاربعة ما فی هامش اللامع اذ قال والجملة ان السجدة واجبة عندنا الحنفیة علی التالی والسامع مطلقا قولا واحدا سواء قصد السماع ام لا وسواء کان التالی اهلا للامامة ام لا وهکذا عند الشافعیة فی المرجح عندهم کما فی فروعهم الا ان السجدة لیست بواجبة عندهم بل سنة کما سیاتی مفصلا فقالوا انها سنة للسامع ومؤکدة علی المستمع وعند الحنابلة السجدة علی السامع مشروط بثلاثة شروط الاستماع ای قصد السماع واهلیة التالی الامامة للسامع وسجدة التالی وهکذا عند المالکیة مع شرط رابع ان لا یقصد بتلاوته اسماع الناس اه

(١٣٥) ص ١٤٦ س ٢٢ **باب ازدحام الناس اذا قرأ الامام السجدة** کتب الشیخ فی اللامع لعله قصد بذلک اثبات ان السجود حتم لا یترک لعذر والذی ترجم بعد ذلک بهذا العنوان لا بعینه فالغرض منه بیان الحکم لمن لم یجد موضعا للسجود للزحمة ماذا یفعل هل یؤخر الی وقت غیر وقته هذا او یسجد علی ظهر آخر او یسقط عنه علی حسب اختلافهم فی ذلک وعدم

تعیین احدی الاحتمالات ترک الخبر مبهما ولایظهر من الروایة المذکورة ثمة شیٔ اھ وفی ہامشہ وہذا واضح جید والـ ان الشراح کلهم سکتوا عن غرض الترجمة ههنا وکذا سکتوا عن بیان الفرق بین الترجمتین اھ

ص۱۴۶ **باب من رای ان الله عز وجل لم یوجب السجود** اشار الامام البخاری بهذه الترجمة الی المسئلة الخلافیة الشهیرة فی سجدة التلاوة ہل ہی واجبة ام لا وکان الامام البخاری لم یوافق قول من انکر الوجوب ولذا ترجم بلفظ من رای کما قالوا فی مثل ہذه التراجم کما تقدم فی الاصل الثالث من اصول التراجم وبسط الکلام علی المسئلة فی الاوجز والحاصل انها واجبة عند الحنفیة وسنة مؤکدة عند الشافعیة والحنابلة وفضیلة او سنة قولان مشهوران للمالکیة وعن احمد انها واجبة فی الصلوة لا خارجها اھ من ہامش اللامع

ص۱۴۶ **باب من قرأ السجدة فی الصلوة فسجد بها** اشار الامام البخاری بهذه الترجمة الی مسئلة خلافیة شهیرة وہی قراءة السجدة فی الصلوة بسط الکلام علیها فی الاوجز والجملة انها جائزة بلا کراہة عند الشافعیة الا انهم قالوا لا یقصد لقرائة السجدة فی غیر صبح جمعة والا تبطل صلوته لو سجد عالما تحریمه وعند الحنابلة مکروه فی السریة دون الجهریة فلو قرأ لم یسجد وعند الحنفیة کما فی الدر المختار یکره للامام ان یقرأها فی مخافتة ونحو جمعة وعید الا ان تکون بحیث تؤدی برکوع الصلوة او بسجودها واما مذہب المالکیة فقد تقدم فی باب سجدة تنزیل السجدة

ص۱۴۷ **باب من لم یجد موضعا للسجود** الخ تقدم الفرق بین ہذا الباب وبین ما سبق من باب ازدحام الناس قال الحافظ ای ماذا یفعل قال ابن بطال لم اجد ہذه المسئلة الا فی سجود الفریضة واذا کان ہذا فی سجود الفریضة فیجری مثله فی سجود التلاوة واختلف السلف فقال عمر رضی الله تعالی عنه یسجد علی ظهر اخیه وبه قال الکوفیون واحمد وقال عطاء یؤخر حتی یرفعوا وبه قال مالک والجمهور وظاہر صنیع البخاری انه یذہب الی انه یسجد بقدر استطاعته ولو علی ظهر اخیه اھ من ہامش اللامع ثم براعة الاختتام سکت عنه الحافظ ولا یبعد عندی ان یقال ان السجود ہبوط الی الارض شبیه بالهبوط الی القبر او یقال انه یستانس من قوله ما یجد احدنا مکانا الخ ففیه اشارة الی کثرة الاموات حتی لا یجد موضعا للدفن

ابواب تقصیر الصّلوة

ہهنا خمسة ابحاث الاول فی حکم القصر والثانی فی المسافة التی یقصر فیها والثالث فی السفر الذی یقصر فیه والرابع فی الموضع الذی یبدأ منه القصر والخامس فی مقدار الزمان الذی یقصر فیه المسافر اذا قام فی موضع بسط الکلام علی ہذه المباحث فی الاوجز وسیاتی اکثر ہذه المباحث فی الابواب الآتیة

ص۱۴۷ **باب ما جاء فی التقصیر وکم یقیم حتی یقصر** قال الحافظ فی ہذه الترجمة اشکال لان الاقامة لیست سببا للقصر ولا القصر غایة الاقامة فقیل انه انقلب اللفظ والمعنی کم یقصر حتی یقیم وقیل کم مدة یقیم حتی یقصر وعدد الایام المذکورة سبب لمعرفة جواز القصر فیه فیها اھ من الفیض ثم الترجمة مشتملة علی جزئین الاول قوله ما جاء فی التقصیر ولعل المصنف اشار به الی حکم التقصیر من کونه واجبا او مباحا فان المسئلة خلافیة شهیرة کما ستاتی ولما لم یکن له حدیث عند المؤلف علی شرطه لم یورده بل اشار فی الترجمة الی الاختلاف واوجه منه انه اشار به الی مبدء القصر کما ہو دأبه فی جمیع کتابه والجزء الثانی من الترجمة ہو قوله وکم یقیم حتی یقصر واشار بذلک الی مسئلة اخری خلافیة ایضا وہی اختلافهم فی المدة التی اذا نوی المسافر الاقامة فیها لزمه الاتمام اما المسئلة الاولی ففی ہامش اللامع اختلفوا فی حکم القصر اما الحنفیة فقالوا بوجوبه قولا واحدا واختلفت الروایات عن الامام الشافعی واشهرها انه رخصة والاتمام افضل وکذلک اختلفت الروایات عن الامام مالک فروی عنه اشهب انه فرض واشهرها انه سنة عنده وکذلک اختلفت الروایات عن الامام احمد فروی عنه انه فرض وعنه انه سنة وعنه انه افضل وعنه انی احب العافیة عن ہذه المسئلة واما المسئلة الثانیة اعنی مبدء القصر فالذی یظهر لهذا العبد الضعیف وبه تجتمع الادلة ان الصلوة فرضت لیلة الاسراء رکعتین الا المغرب ثم زید عقیب الهجرة الا الصبح ثم بعد ان استقر فرض الرباعیة نصف منها فی السفر عند نزول قوله تعالی واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة قال الحافظ ذکر ابن الاثیر ان قصر الصلوة کان فی السنة الرابعة من الهجرة وہو ماخوذ مما ذکره غیره ان نزول الآیة کان فیها وقیل کان قصر الصلوة فی ربیع الآخر من السنة الثانیة ذکره الدولابی وقیل بعد الهجرة باربعین یوما اھ من ہامش اللامع واما المسئلة الثالثة ففی الاوجز بلغ ابن عبد البر فی الاستذکار اقوال العلماء فی ذلک الی احد عشر قولا وذکر العینی فی شرح البخاری اختلاف الاقوال فی ذلک علی اثنین وعشرین قولا نترکها اختصارا قال ابن رشد فی البدایة الاشهر منها ہو ما علیه فقهاء الامصار ولهم فی ذلک ثلاثة اقوال احدها مذہب مالک والشافعی انه اذا ازمع المسافر علی اقامة اربعة ایام اتم والثانی مذہب ابی حنیفة والثوری انه اذا ازمع علی اقامة خمسة عشر یوما اتم والثالث مذہب احمد وداؤد انه اذا ازمع علی اکثر من اربعة ایام اتم اھ وذلک بان ینوی الاقامة الی احدی وعشرین صلوة وفی فیض الباری اعلم انه لم یبلغ حدیث مرفوع فی تحدید مدة القصر الی مرتبة الصحة وحدیث ابن عباس فی فتح مکة ومدة الاقامة فیه تسعة عشر علی اختلاف فیه وحدیث انس ثانی حدیث الباب فی حجة الوداع ومدة الاقامة فیها اھ قلت والظاہر ان میل المصنف فی ہذه المسئلة الی ما ذہب الیه ابن عباس

ص۱۴۷ **باب الصلوة بمنی** قال الحافظان ابن حجر والعینی لم یذکر حکم المسئلة لقوة الخلاف فیه اھ قلت اختلفوا فی القصر بمنی وعرفات انه للسفر او للنسک فعند الجمهور ومنهم الائمة الثلاثة ابو حنیفة والشافعی واحمد انه للسفر ولذا قالوا لا یقصر الصلوة اہل مکة بمنی وعرفات لانتفاء مسافة القصر واما عند الامام مالک فالمشهور علی الالسنة بل فی اکثر الشروح ان القصر عنده للنسک لا للسفر وہو غیر صحیح کما بسط فی الاوجز عن فروع المالکیة وفی ہامش اللامع الاوجه عندی ان القصر عند مالک ایضا للسفر کما صرح به فی الموطا لکن یکفی عنده مطلق السفر لا السفر الشرعی ولذلک لا یقصر اہل مکة بمکة واہل منی بمنی عنده لانهم مقیمون فی اوطانهم ولو کان القصر للنسک عنده لیقصرن اھ من تذ، حجة الوداع

ص۱۴۷ **باب کم اقام النبی صلی الله علیه وسلم فی حجته** قال القسطلانی تبعا للحافظ تحت حدیث الباب قوله لصبح رابعة ای من ذی الحجة وخرج الی منی فی الثامن فصلی بمکة احدی وعشرین صلوة من اول ظهر الرابع الی آخر ظهر الثامن فهی اربعة ایام ملفقة وہذا موضع الترجمة وان لم یصرح فی الحدیث بغایة فانها معروفة فی الواقع او المراد (ای فی الترجمة) اقامته الی ان توجه الی المدینة وہی عشرة ایام سواء کما مر فی حدیث انس اھ

ص۱۴۷ **باب فی کم تقصر الصلوة** الخ ہذا ہو البحث الثانی من المباحث الخمسة المشار الیها فی اول الباب ففی الاوجز اختلف العلماء فی مقدار السفر المبیح للقصر علی ما قاله الزرقانی الی نحو عشرین قولا قال الحافظ ہی من المواضع التی انتشر فیها الخلاف جدا فحکی ابن المنذر وغیره فیها نحوا من عشرین قولا وبلغ العلامة العینی الاقوال فیها الی اثنین وعشرین قال ابن عبد البر فی الاستذکار ذہب مالک والشافعی الی ان الصلوة لا یقصرها المسافر الا فی مسیرة الیوم التام بالبغل الحسن السیر وہو قول احمد واسحق وقدره مالک باربعة برد وثمانیة واربعین میلا وقال الشافعی ستة واربعون میلا والامر متقارب وقال الکوفیون وابو حنیفة واصحابه لا یقصر المسافر الا فی المسافة البعیدة المحتاجة الی الزاد من الافق الی الافق قال ابو حنیفة اقل ذلک ثلاثة ایام لا یقصر مسافر فی اقل من مسیرة ثلاثة ایام وقالت طائفة من اہل الظاہر یقصر الصلوة کل مسافر فی کل سفر قصیرا کان او طویلا ولو ثلاثة امیال اھ وہکذا ذکر المذاہب ابن رشد فی البدایة قال الشوکانی وعند ابن حزم میل واحد وہو اقل ما قیل فیه اھ مختصرا من الاوجز

ص۱۴۸ **باب یقصر اذا خرج من موضعه** ہذا ہو البحث الرابع من المباحث المتقدمة ومیل المؤلف الی مسلک الجمهور والغرض من الترجمة تائید الجمهور والرد علی ما نقل عن عطاء وبعض الکوفیین کما سیاتی قال الامام مالک فی موطاه لا یقصر الذی یرید السفر الصلوة حتی یخرج من بیوت القریة اھ قال الزرقانی فی ہذا مجمع علیه وفی الحاشیة عن المحلی وبه قال ابو حنیفة والشافعی والجمهور وقال الشوکانی قال ابن المنذر اجمعوا علی ان مرید السفر یقصر اذا خرج عن جمیع بیوت القریة التی یخرج منها واختلفوا فیما قبل الخروج من البیوت فذہب الجمهور الی انه لا بد من مفارقة جمیع البیوت وذہب بعض الکوفیین الی انه اذا اراد السفر یصلی رکعتین ولو کان فی منزله ومنهم من قال اذا رکب قصر ان شاء اھ وفی البذل عن العینی عندنا اذا فارق بیوت المصر یقصر وقال الشافعی فی البلد یشترط مجاوزة السور لا مجاوزة الابنیة المتصلة بالسور خارجة ورجح الرافعی القول الاول اھ مختصرا من الاوجز وحکی عن مجاہد اذا ابتدأ السفر بالنهار لا یقصر حتی یدخل فی اللیل وکذا العکس قال العینی وعن عطاء وسلیمان بن موسی انهما کانا یبیحان القصر فی البلد لمن نوی السفر اھ قوله فلما رجع قیل له الخ وہذا مجمع علیه عند الائمة الاربعة واہل الحدیث کما فی الاوجز عن ابن عبد البر

ص۱۴۸ **باب یصلی المغرب ثلاثا فی السفر** قال الحافظ اراد المصنف ان الاحادیث المطلقة کان یصلی فی السفر رکعتین محمولة علی المقیدة بان المغرب بخلاف ذلک اھ

ص۱۴۸ **باب صلوة التطوع علی الدواب** الخ اعلم ان فی الصلوة علی الدابة خلافیات منها ہل یعم الفرض والنفل وعلی کلیهما ہل یعم الحضر والسفر وعلی کلیهما یختص بالضرورة ام لا وایضا یشترط استقبال القبلة عند التحریمة ام لا فهذه الصور کلها طویل الباع سیاتی الکلام علی بعضها فی الابواب الآتیة ان شاء الله تعالی وفی الاوجز قال الباجی واکثر العلماء علی جواز تنفل المسافر باللیل والنهار علی راحلته وعلی الارض وبه قال مالک وابو حنیفة والشافعی وابن حنبل اھ قال الحافظ قال ابن رشید اورد فیه الصلوة علی الراحلة فیمکن ان یکون ترجم باعم لیلحق الحکم بالقیاس ویمکن ان یستفاد ذلک من اطلاق حدیث جابر المذکور فی الباب قال الحافظ وقد تقدم فی ابواب الوتر قول ابن المنیر انه ترجم بالدابة تنبیها علی ان لا فرق بینها وبین البعیر فی الحکم اھ قوله حیث ما توجهت قال الحافظ وقد اخذ بمضمون ہذه الاحادیث فقهاء الامصار الا ان احمد بن حنبل وابا ثور استحبا ان یستقبل القبلة بالتکبیر حال ابتداء الصلوة اھ وذکر الباجی الامام الشافعی مع احمد بن حنبل وکذا ذکر اہل الفروع من الحنفیة اشتراط الاستقبال عند الشافعی والظاہر انه وہم لان الحافظ اعلم بمذہبه لم یذکر الاستقبال الا عن احمد وفی المغنی ان امکن افتتاحها الی القبلة ففیه روایتان احدهما یلزمه والثانیة لا یلزمه اھ وہکذا فی الفرض عند احمد روایتان کما صرح به المغنی وفی شرح الاقناع یجوز ترک القبلة فی حالتین الحالة الاولی فی شدة الخوف فرضا کانت او نفلا والحالة الثانیة فی النافلة فی السفر اھ وفی الاوجز لکن مما یجب التنبیه علیه ان قوله حیث توجهت به قید احتراز لا یجوز الصلوة علی الدابة الا الی حیث توجهت به فلو صلی الی غیر ما توجهت به دابته لا یجوز صرح به اصحاب الفروع من المالکیة والحنابلة والحنفیة کما بسط فی الاوجز

ص۱۴۸ **باب الایماء علی الدابة** قال القسطلانی تحت حدیث الباب ای یشیر برأسه الی الرکوع والسجود من غیر ان یضع جبهته علی ظهر الراحلة وکان یومی بالسجود اخفض من الرکوع تمییزا بینهما اھ وفی المغنی قال ابن عبد البر اجمعوا علی انه جائز لکل من سافر سفرا یقصر فیه الصلوة ان یتطوع علی دابته حیثما توجهت یومی بالرکوع والسجود اھ وقال فی موضع آخر فان کان علی الراحلة فی مکان واسع یدور فیه کیف شاء ویتمکن من الصلوة الی القبلة والرکوع والسجود فعلیه استقبال القبلة فی صلوته ویسجد علی ما ہو علیه ان امکنه ذلک لانه کراکب السفینة اھ وما حکی العینی فی الباب السابق من مذہب الشافعیة حیث قال وجزم اصحاب الشافعی بترخیص الماشی فی السفر بالتنفل الی جهة مقصده الا ان مذہبه اشتراط استقبال القبلة فی تحریمه وعند الرکوع والسجود ویشترط کونهما علی الارض اھ لم اجده بعد

ص۱۴۸ **باب ینزل للمکتوبة** تخصیص لعموم الروایات السابقة قال الحافظ قال ابن بطال اجمع العلماء علی اشتراط ذلک وانه لا یجوز لاحد ان یصلی الفریضة علی الدابة من غیر عذر حاشا ما ذکره فی صلوة شدة الخوف

ص۱۴۹ **باب صلوة التطوع علی الحمار** قال الحافظ قال ابن رشید مقصوده انه لا یشترط فی التطوع

دابة ان تكون الدابة طاهرة الفضلات بل الباب فى المركوبات واحد بشرط ان لايماس النجاسة اھ قلت ہذا مبنى على مسلک من قال بطہارة فضلات الماکول من الحیوان فان المسئلة خلافیة تقدمت فى کتاب الطہارة وفى تراجم شیخ المشائخ عقد الباب لذلک بعد باب التطوع على الدابة اما لبیان الاسانید المتکررة للحدیث فى ہذا الباب فایراد لفظ الحمار فى الترجمة لکونہ واردا فى الحدیث واما لزیادة اہتمام بذلک لان الحمار بعید من الرحمة قریب من الشیطان عسى ان یتوہم فیہ انہ لایجوز النافلة علیہ الى آخر ما بسطہ قلت اولان الحمار قاطع للصلوة کما ورد فى الروایات وعلى ما افادہ شیخ المشائخ من الاحتمال الاول تکون الترجمة من الاصل السابع عشر من اصول التراجم وعلى الاحتمال الثانى تکون من الاصل الثانى والعشرین وفى فیض البارى اختلف العلماء فى ثبوت صلوتہ صلى اللہ علیہ وسلم على الحمار مع اتفاقہم على جوازہا واما ترجمة المصنف فمبنیة على اثر انس اھ قلت وفیہ ان الاستدلال بالموقوف لیس من دأبہ الشریف

(١٤٩) ص ١٤٩ باب من لم یتطوع فى السفر دبر الصلوة وقبلها کتب الشیخ فى اللامع الظاہر انہ اراد بذلک عدم التاکد والا فقد ثبت عنہ خلافہ کمامر ویمکن ان یکون المراد انہ لم یکن یتطوع السنن القبلیة والبعدیة وان کان یتنفل غیرہا من نافلة الاشراق والتہجد وغیرہا اھ وفى ہامشہ اعلم اولا ان الروایات فى صلوة التطوع فى السفر مختلفة جداً یظہر من الروایات الکثیرة انہ صلى اللہ علیہ وسلم کان یتطوع فى السفر وفى کثیر منہا انہ صلى اللہ علیہ وسلم لایتطوع فى السفر فاراد البخارى بہاتین الترجمتین ہذہ والآتیة بعدہا الجمع بین مختلف ماورد فى ذلک وثانیا ان نسخ البخارى مختلفة فى ذکر ہاتین الترجمتین فى لفظ قبلہا ففى النسخ الہندیة لفظ قبلہا موجودة فى البابین وعلیہ بنى الشیخ کلامہ وعلى ہذہ النسخة فالجمع بین الروایات المختلفة ان روایات الاثبات مبنیة على غیر الرواتب وروایات النفى على الرواتب سواء کانت قبلیة او بعدیة ویشکل على ہذا ذکر رکعتى الفجر فى الترجمة الثانیة فیؤول بان ذکرہما بمنزلة الاستثناء یعنى ان النفى فى الرواتب القبلیة لما عدا رکعتى الفجر فانہما لتاکدہما مستثناة عن ذلک والنسخة الثانیة حذف لفظ قبلہا عن البابین معاً وعلى ہذہ النسخة بنى الحافظان ابن حجر والعینى شرحیہما وعلى ہذہ النسخة لااشکال فى ذکر رکعتى الفجر فى الباب الآتى لانہما ایضاً من جملة غیر الدبر ولذلک رجح الحافظ ہذہ النسخة وعلى ہذا فالجمع بین الروایات المختلفة ان النفى محمول على السنن البعدیة والاثبات على السنن القبلیة وہہنا نسخة ثالثة ذکرہا القسطلانى اذ قال بعد الترجمة الثانیة وسقط عند ابى الوقت وابن عساکر والاصیلى لفظ فى غیر دبر الصلوة وقبلہا اھ ثم قال الحافظ نقل النووى ان العلماء اختلفوا فى التنفل فى السفر على ثلاثة اقوال المنع مطلقاً والجواز مطلقا والفرق بین الرواتب والمطلقة وہو مذہب ابن عمر واغفلوا قولاً رابعا وہو الفرق بین اللیل والنہار فى المطلقة وخامسا الفرق بین البعدیة وغیرہا وزاد فى الاوجز قولاً سادسا وہو مختار ابن القیم فى الہدى وہو التطوع بالوتر ورکعتى الفجر دون غیرہما من الرواتب وذکر فى الفیض قولاً آخر قال محمد بن الحسن یترکہا ان کان سائراً ویصلیہا ان کان نازلاً وحکى فى الاوجز عن النووى استحباب الرواتب عن الشافعى والجمہور

(١٥٠) ص ١٤٩ باب من تطوع فى السفر الخ تقدم الکلام علیہ فى الباب السابق

(١٥١) ص ١٤٩ باب الجمع فى السفر بین المغرب والعشاء لم یتعرض احد من الشراح ان المصنف فى التبویب غیّر سیاق الجمعین فذکر جمع المغربین مطلقا وفرق جمع العصرین فى بابین کما سترى وایضا قدم جمع العشائین على العصرین ولایبعد عندى انہ اشار بتغییر السیاقین الى مسلکہ فى الجمع بین الصلوتین من انہ یجوز عندہ الجمع بین العشائین مطلقا سواء کان جمع تقدیم اوتاخیر واما العصرین فیجوز فیہما الجمع تاخیراً لاتقدیما فہذا مذہب سابع سوى المذاہب الستة المشہورة فى الجمع بین الصلوتین الاول لایجوز الجمع الزمانى والاحادیث محمولة على الجمع الصورى وہو مذہب الحنفیة والثانى یجوز مطلقا وہو مذہب الشافعى واحمد والثالث یجوز اذا جد بہ السیر قالہ مالک والرابع یجوز الجمع تاخیراً لاتقدیما وبہ قال ابن حزم والخامس یجوز اذا اراد بہ قطع الطریق قالہ ابن حبیب المالکى والسادس انہ یکرہ کما روى عن مالک اھ مختصراً من الاوجز

(١٥٢) ص ١٤٩ باب هل یؤذن او یقیم اذا جمع بین المغرب والعشاء قال الحافظ قال ابن رشید لیس فى حدیثى الباب تنصیص على الاذان لکن فى حدیث ابن عمر منہما یقیم المغرب فیصلیہا ولم یرد بالاقامة نفس الاذان وانما اراد یقیم للمغرب وعلى ہذا فکان مرادہ بالترجمة ہل یؤذن اویقتصر على الاقامة وجعل حدیث انس مفسراً بحدیث ابن عمر لان فى حدیث ابن حکماً زائداً قال الحافظ ولعل المصنف اشار بذلک الى ماورد فى بعض طرق حدیث ابن عمر کما فى الدارقطنى بلفظ وکان لاینادى بشیئٍ من الصلوة فى السفر وقال الکرمانى لعل الراوى لما اطلق لفظ الصلوة استفید منہ ان المراد بہا التامة بارکانہا وشرائطہا وسننہا ومن جملتہا الاذان والاقامة اھ قلت ولاجل عدم کون حدیثى الباب نصا فى الاذان زاد المؤلف فى الترجمة لفظة ہل کما ہو دأبہ فى امثال ہذہ الابواب ثم لم ار المذاہب فى ہذہ المسئلة فى الشروح التى بایدینا ولا فى المغنى والاختلاف فى صلوة المزدلفة وعرفة معروف مصرح وہو ایضا جمع سفر فلعل المذاہب ہناک ہو المذاہب ہہنا

(١٥٣) ص ١٥٠ باب یؤخر الظہر الى العصر الخ تقدم بعض ما یتعلق بہذا الباب الآتى بعدہ فى باب الجمع بین العشائین وقال الحافظ فیہ اشارة الى ان جمع التاخیر عند المصنف یختص بمن ارتحل قبل ان یدخل وقت الظہر اھ

(١٥٤) ص ١٥٠ باب اذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس الخ قال الحافظ اورد فیہ حدیث انس المذکور قبلہ وفیہ فاذا زاغت الشمس قبل ان یرتحل صلى الظہر ثم رکب کذا فیہ الظہر فقط وہو المحفوظ عن عقیل فى الکتب المشہورة ومقتضاہ انہ کان لایجمع بین الصلوتین الا فى وقت الثانیة منہما وبہ احتج من ابى جمع التقدیم ثم بعد ذلک اثبت الحافظ الروایة التى فیہا جمع التقدیم تائید المسلکہ فارجع الیہ لوشئت لکن التحقیق انہ لم یثبت فى جمع التقدیم حدیث کما اقربہ ابوداود فى سننہ وبسط الکلام علیہ الشیخ فى البذل

(١٥٥) ص ١٥٠ باب صلوة القاعد کتب الشیخ فى اللامع ایراد ہذہ الابواب ہہنا لمناسبة ان تلک العوارض کما تعرض للمصلى وہو مسافر اولانہما معاً اى السفر والمرض من اسباب التخفیف فناسب احدہما الآخر اھ وقال الحافظ اورد المصنف فى ابواب التقصیر ابواب الجمع لانہ تقصیر بالنسبة الى الزمان ثم ابواب صلوة المعذور قاعداً لانہ تقصیر بالنسبة الى بعض صور الافعال ویجمع الجمیع الرخصة للمعذور اھ والاوجہ عندى ان ذکر الجمع بین الصلوتین لتکملة ابواب تقصیر الصلوة فى السفر واما ذکر صلوة القاعد فان الکثرة منہا للنوافل ویتنصف فیہا الاجر فہو تقصیر بالنسبة الى الاجر وذکر صلوة القاعد المعذور (کما سیاتى) فلتکملة صلوة القاعد اھ قولہ ومن صلى نائما الخ فى ہذا الحدیث اشکال وہو انہ لایصح حملہ على الفرض ولا النفل اما الاول فلان الفرض لایصح قاعداً بدون العذر فضلا عن نصف الاجر واما المعذور فلا ینتصف اجرہ بل یعطى کاملاً واما النفل فلا یصح نائما بدون العذر عند الجمہور حتى قال الخطابى وابن عبد البر وغیرہما اجمعت الامة على المنع من ذلک فوجہوا الحدیث بعدة توجیہات کما فى الکوکب وہامشہ وحملہ السندى على بیان الضابطة اذ قال فالوجہ ان یقال لیس الحدیث بمسبوق لبیان صحة الصلوة وفسادہا وانما ہو لبیان تفضیل احدى الصلوتین الصحیحتین على الاخرى وصحتہا تعرف من قواعد الصحة من خارج فحاصل الحدیث انہ اذا صحت الصلوة قاعداً فہى على نصف صلوة القائم فرضاً کانت اونفلاً وکذا اذا صحت الصلوة قائماً فہى على نصف الصلوة قاعداً فى الاجر وقولہم ان المعذور لاینتقص من اجرہ ممنوع الى آخر ما قال

(١٥٦) ص ١٥٠ باب صلوة القاعد بالایماء قال الحافظ لیس فى الحدیث ذکر الایماء فقیل کانہ صحف قولہ نائماً یعنى بنون على اسم الفاعل من النوم فظنہ بایماء یعنى بموحدة مصدر اوماً فلہذا ترجم بذلک قال الحافظ ولم یصب فى ظنہ ان البخارى صحفہ والظاہر ان المصنف مال الى مسلک المالکیة من انہ یجوز لہ الایماء اذا صلى نفلاً قاعداً مع القدرة على الرکوع والسجود اھ والاوجہ عندى ان المصنف اشار الى جواز الصلوة جالساً بالایماء عند عدم القدرة على الرکوع والسجود واستدل علیہ بجوازہا نائما بالایماء فثبت جواز الایماء قاعداً بالطریق الاولى

(١٥٧) ص ١٥٠ باب اذا لم یطق قاعدا صلى على جنب لعلہ اشار بذلک الى ان الصلوة مضطجعا مقیدة بعدم القدرة وہو لیس کالقعود فى النوافل قال الحافظ قولہ وقال عطاء اذا لم یقدر الخ مطابقتہ للترجمة من جہة ان الجامع بینہما ان العاجز عن اداء فرض ینتقل الى فرض دونہ ولایترک وہو حجة على من زعم ان العاجز عن القعود فى الصلوة تسقط عنہ الصلوة اھ

(١٥٨) ص ١٥٠ باب اذا صلى قاعدا ثم صح الخ قال الحافظ فى ہذہ الترجمة اشارة الى الرد على من قال من افتتح الفریضة قاعداً لعجزہ عن القیام ثم اطاق القیام وجب علیہ الاستیناف وہو محکى عن محمد بن الحسن وخفى ذلک على ابن المنیر حتى قال اراد البخارى بہذہ الترجمة دفع خیال من تخیل ان الصلوة لاتتبعض فیجب الاستیناف على من صلى قاعداً ثم استطاع القیام وقال ابن بطال ہذہ الترجمة تتعلق بالفریضة وحدیث الباب یتعلق بالنافلة ووجہ استنباطہ انہ لما جاز فى النافلة القعود لغیر علة مانعة من القیام وکان علیہ الصلوة والسلام یقوم فیہا قبل الرکوع کانت الفریضة التى لایجوز القعود فیہا الا بعدم القدرة على القیام اولى اھ قال الحافظ والذى یظہر لى ان الترجمة لیست مختصة بالفریضة بل قولہ ثم صح یتعلق بالفریضة وقولہ اووجد خفة یتعلق بالنافلة وہذا الشق مطابق للحدیث ویؤخذ ما یتعلق بالشق الآخر بالقیاس علیہ اھ مختصراً ثم البراعة فى قولہا وان کنت نائمة اضطجع وبہ جزم الحافظ قدس سرہ

كتاب التهجد

قال الکرمانى التہجد التیقظ من النوم باللیل الخ النہم فمعناہ التجنب عن النوم اھ ولااختلاف بینہم فى ان بدء فرضیة التہجد کان بنزول سورة المزمل واختلف فى نسخہا متى وقع کما ذکرہ البخارى فى باب مانسخ من قیام اللیل وقولہ تعالى یاایہا المزمل الآیة قال الحافظ فى الباب المذکور کانہ یشیر الى ما اخرجہ مسلم عن عائشة قالت ان اللہ افترض قیام اللیل فى اول ہذہ السورة فقام نبى اللہ صلى اللہ علیہ وسلم واصحابہ حولا حتى انزل اللہ فى آخر السورة التخفیف فصار قیام اللیل تطوعاً بعد فریضة ولم یذکرہ البخارى لکونہ على غیر شرطہ ومقتضى ذلک ان النسخ وقع بمکة لان الایجاب متقدم على فرض الخمس لیلة الاسراء وکانت قبل الہجرة باکثر من سنة وحکى الشافعى عن بعض اہل العلم ان آخر السورة نسخ قیام اللیل الا ما تیسر منہ ثم نسخ فرض ذلک بالصلوات الخمس الى آخر ما بسط فى ہامش اللامع

(١٥٩) ص ١٥١ باب التهجد باللیل الخ اختلفوا فى غرض الترجمة قال الحافظ قصد البخارى اثبات مشروعیة قیام اللیل مع عدم التعرض لحکمہ وقد اجمعوا الا شذوذاً من القدماء على ان صلوة اللیل لیست مفروضة على الامة واختلفوا فى کونہا من خصائص النبى صلى اللہ علیہ وسلم وسیاتى تصریح المصنف بعدم وجوبہ على الامة قریباً اھ والاوجہ عندى ان المصنف اشار بہذہ الترجمة الى الاختلاف المشہور فى تہجدہ صلى اللہ علیہ وسلم ہل کان واجبا علیہ اومندوباً کما یدل علیہ تبویبہ بالآیة الشریفة وکلا الفریقین لما کانوا تمسکوا بالآیة الشریفة على اختلاف بینہم فى معنى قولہ نافلة لک فجعل البخارى الآیة ترجمة للتنبیہ على الاختلاف فى معناہ فقیل معناہ انہا کانت واجبة علیہ صلى اللہ علیہ وسلم ثم نسخ فصارت نافلة اى تطوعاً لان اللہ تعالى غفر لہ ما تقدم من ذنبہ وما تاخر فکل طاعة یأتى بہا سوى المکتوبة تکون زیادة فى کثرة الثواب فلہذا سمى نافلة واما الذین قالوا انہا کانت واجبة علیہ قالوا معنى کونہا نافلة لک اى فریضة زائدة لک خصصت بہا من بین الامة اھ من ہامش اللامع

(١٦٠) ص ١٥١ باب فضل قیام اللیل قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابن عمر فى رؤیاہ وکان المصنف لم یصح عندہ حدیث صریح فى ہذا الباب فاکتفى بحدیثہ وقد اخرج فیہ مسلم حدیث ابى ہریرة افضل الصلوة

ويؤيد لفريضة صلوة الليل وكان البخاري توقف فيه للاختلاف فی وصله وارساله وفی رفعه ووقفه اهـ

باب طول السجود فی قيام الليل قال القسطلانی ای للدعاء والتضرع الی الله تبارک وتعالی اذ هو ابلغ احوال التواضع والتذلل ومن ثم كان اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد اهـ ولا يبعد ان يكون اشارة الی رد من قال ان الافضل فی النهار كثرة السجود وفی الليل طول القيام لكن يشكل عليه انه سيأتی قريبا باب طول القيام فی صلوة الليل فالاوجه انه اشار بالترجمة الی تعيين احد الاحتمالين فی هذه السجدة المذكورة فی حديث الباب بانها كانت سجدة الصلوة لا بعدها سجدة منفردة وعلی هذا تكون الترجمة شارحة وفی الفيض ان النسائی بوب علی الحديث بان تلک السجدة الطويلة كانت عليحدة لا فی ضمن الصلوة قلت وهو بعيد عن الصواب بل كانت من اركان الصلوة اما السجدة المفردة فاستحبها الشافعية فی اوقات مختلفة بان يسجد بها متی شاء وهذا فی غير موضع الشكر ايضا قلت ولا اصل لها عندنا نعم فی الكتب فی سجدة الشكر قولان ولابد من القول بالجواز واما ما اعتاد بها الناس بعد الوتر والتراويح فمنع عنها فی الكبيری شرح المنية اهـ وقال الشيخ فی البذل وكونها سجدة الصلوة بنی علی لفظ الحديث الذی اتفق عليه الشيخان واما لفظ رواية ابی داؤد (ويوتر بواحدة ويمكث فی سجوده الخ) فهو محتمل لسجدة الشكر وسجدة الصلوة الی آخر ما قال۔

باب ترک القيام للمريض قال القسطلانی ای ترک قيام الليل للمريض اهـ قوله اشتكی قال الحافظ ای مرض ولم اقف فی شیء من طرق هذا الحديث علی تفسير هذه الشكاية وقال ايضا استشكل ابو القاسم بن الورد مطابقة حديث جندب (ثانی حديثی الباب) للترجمة وتبعه ابن التين فقال احتباس جبرئيل ليس ذكره فی هذا الباب فی موضعه انتهی وقد ظهر بسياق تكملة المتن وجه المطابقة وذلک انه اراد ان ينبه علی ان الحديث واحد لاتحاد مخرجه وان كان السبب مختلفا لكنه فی قصة واحدة اهـ مختصراً والی هذا الاشكال والجواب اشار شيخ المشائخ فی تراجمه وتقدم فی الاصل التاسع والعشرين من اصول التراجم المذكورة فی المقدمة قال القسطلانی تحت حديث جندب هذا الحديث قد رواه شعبة عن الاسود بلفظ آخر اخرجه المصنف فی التفسير قال قالت امرأة يا رسول الله ما اری صاحبک الا ابطأ عنک قال فی الفتح وهذه المرأة فيما يظهر لی غير المرأة المذكورة فی حديث سفيان لان هذه عبرت بقولها صاحبک وتلک عبرت بقولها شيطانک وهذه عبرت بقولها يا رسول الله وتلک عبرت بقولها يا محمد وسياق هذه يشعر بانها قالته توجعا وتأسفا وتلک قالته شماتة وتهكما اهـ

باب تحريض النبی صلی الله عليه وسلم علی قيام الليل الخ قال الحافظ قال ابن المنير اشتملت الترجمة علی امرين التحريض ونفی الايجاب فحديث ام سلمة وعلی رضی الله تعالی عنهما للاول وحديث عائشة رضی الله تعالی عنها للثانی قال الحافظ بل يؤخذ من الاحاديث الاربعة نفی الايجاب ويؤخذ التحريض من حديثی عائشة ... توهما كان يدع العمل وهو يحبه لان كل شیء احبه استلزم التحريض عليه لولا ما عارضه من خشية الافتراض اهـ وقال القسطلانی تبعا للحافظ يحتمل ان يكون قوله علی قيام الليل اعم من الصلوة والقراءة والذكر والشكر وغير ذلک وحينئذ يكون قوله والنوافل من عطف الخاص علی العام اهـ وقال الحافظ وتقدم حديث ام سلمة والكلام عليه فی كتاب العلم قال ابن رشيد كان البخاری فهم ان المراد بالايقاظ الايقاظ للصلوة لا لمجرد الاخبار بما انزل لانه لو كان لمجرد الاخبار لكان يمكن تاخيره الی النهار لانه لا يفوت الی آخر ما قال وتقدم فی اوائل ابواب التهجد قول الحافظ وسيأتی تصريح المصنف بعدم وجوبه علی الامة اهـ وتقدم بيان الاختلاف هناک

باب قيام النبی صلی الله عليه وسلم حتی ترم قدماه الخ قوله ترم بفتح المثناة الفوقية وكسر الراء من الورم وسقط هذا اللفظ من بعض الروايات قاله القسطلانی وغيره والغرض من الترجمة عندی ان ما تقدم فی الباب السابق من قوله من غير ايجاب ليس بمعنی قلة المبالات فانه صلی الله عليه وسلم بالاه حتی ترم قدماه او يقال ان ما سيأتی من الكراهة فی التشديد فی العبادة حيث كان محتملا للملال اما اذ لا فلا

باب من نام عند السحر لا يبعد عندی فی غرض الترجمة ان ظاهر قوله عز اسمه وبالاسحار هم يستغفرون وما ورد من الروايات من نزوله تعالی فی الثلث الآخر من الليل يشير الی ان النوم فی هذا الثلث يكون خلاف الاولی فدفعه المصنف بهذا وكتب الشيخ فی اللامع وقوله ينام سدسه فيه الترجمة لان المراد بالسدس السدس الآخر ولا يكون الا السحر اهـ وبسط الكلام علی هذا الباب فی هامشه

باب من تسحر فلم ينم حتی صلی الصبح قال الحافظ فی الباب السابق تحت حديث عائشة ما الفاه السحر عندی الا نائما قال ابن التين قولها الا نائما تعنی مضطجعا علی جنبه لانها قالت فی حديث آخر فان كنت يقظانة حدثنی والا اضطجع وتعقبه ابن رشيد بانه لا ضرورة لحمل هذا التاويل لان السياق ظاهر فی النوم حقيقة وظاهر فی المداومة علی ذلک ولا يلزم من انه كان ربما لم ينم وقت السحر هذا التاويل فدار الامر بين حمل النوم علی مجاز التشبيه او حمل التعميم علی ارادة التخصيص والثانی ارجح واليه ميل البخاری لانه قد ترجم بقوله من نام عند السحر ثم ترجم عقبه بقوله من تسحر فلم ينم فاوما الی تخصيص رمضان من غيره فكان العادة جرت فی جميع السنة انه كان ينام عند السحر الا فی رمضان فانه كان يتشاغل بالسحور فی آخر الليل ثم يخرج الی صلوة الصبح عقبه وقال ابن بطال النوم وقت السحر كان يفعله النبی صلی الله عليه وسلم فی الليالی الطوال وفی غير شهر رمضان كذا قال ويحتاج فی اخراج الليالی القصار الی دليل اهـ مافی الفتح

باب طول الصلوة فی قيام الليل وفی نسخة الحافظ طول القيام فی صلوة الليل وهو الاوجه لموافقة الرواية لكن العجب عن الحافظ اذ قال ان الحديث موافق لطول الصلوة لا لطول القيام فتأمل قوله يشوص فاه بالسواک اشكل ادخال هذا الحديث فی هذه الترجمة فقيل من الناسخ وقيل كان بياضاً للترجمة فخلطه الكاتب وقيل الحلية المنية وقيل اشار الی ما فيه من الاهتمام والتهيؤ والتخفيف لا يتهيأ له وقيل الترجمة فی قوله قام وكان معلوما من دأبه صلی الله عليه وسلم طول القيام ورجح هذا التوجيه الحافظ وقيل اراد به استحضار حديث حذيفة الذی رواه مسلم عنه انه صلی مع النبی صلی الله عليه وسلم ليلة فقرأ البقرة وآل عمران والنساء فی ركعة وكان اذا مر بآية فيها تسبيح سبح ثم ركع نحوا مما

قام ثم قام نحوا مما ركع الحديث فلعله صلی الله عليه وسلم احيی تلک الليلة كلها فيقتضی تلک تطويل الصلوة وانما اخرجه كونه علی غير شرطه فاما ان يكون اشار الی ان الليلة واحدة او نبه باحد حديثی حذيفة علی الآخر وفی تقرير مولانا محمد حسن المكی قوله يشوص فيه الترجمة لان شوص الفم يحصل به شرح الدماغ والتيقظ الذين يسهل معهما طول القيام وقال العلامة السندی ما حاصله من يهتم بهذا وهو ادب فلا بد ان يهتم بالطول وهو افضل منه اهـ من هامش اللامع مختصراً

باب كيف صلوة الليل الخ وهذا باب ثامن من التراجم المصدرة بلفظ كيف وهذه الترجمة تشتمل علی جزئين الاول الكيفية والثانی عدد ركعات صلوة الليل فالحديث الاول يطابق الجزء الاول منهما والاحاديث الباقية للجزء الثانی واختلفت الروايات فی عدد الركعات ففی الاوجز عن الباجی تحت حديث عائشة ورواياتها تحتمل وجوها احدها انه كان صلی الله عليه وسلم تختلف صلوته بالليل لانه لا حد لصلوة الليل فمرة كانت تخبر بما شاهدت منه فی وقت ما ومرة كانت تخبر بما شاهدت منه صلی الله عليه وسلم فی غيره وانما قالت انه صلی الله عليه وسلم لا يزيد فی رمضان ولا فی غيره علی احدی عشرة ركعة تريد صلوته المعتادة الغالبة وان كان ربما يزيد فی بعض الاوقات علی ذلک فتقصد فی تلک الرواية الاخبار عن غالب صلوته صلی الله عليه وسلم وذكرت فی هذه الرواية اكثر ما كانت تنتهی اليه صلوته صلی الله عليه وسلم فی الاغلب والوجه الثانی ان تكون رضی الله تعالی عنها تقصد فی بعض الاوقات الاخبار عن جميع صلوته فی ليلة وتقصد فی وقت ثان الی ذكر نوع من صلوته فی الليل وجميع صلوة النبی صلی الله عليه وسلم بالليل فی رواية عائشة خمس عشرة مع الركعتين الخفيفتين وركعتی الفجر فعائشة كانت تخبر بالامر علی وجوه شتی ولعله ان يكون ذلک علی قدر اسباب السوال اهـ

باب قيام النبی صلی الله عليه وسلم بالليل الخ كتب الشيخ فی اللامع الظاهر من الترجمة ان قيام الليل منسوخ من النبی صلی الله عليه وسلم والامة جميعا اهـ وفی هامشه كما يدل عليه لفظ الترجمة وما نسخ من قيام الليل بالاطلاق بعد ذكر قيام النبی صلی الله عليه وسلم وهو ظاهر حديث عائشة عند مسلم قالت ان الله افترض قيام الليل فی اول هذه السورة يعنی يا ايها المزمل فقام نبی الله صلی الله عليه وسلم واصحابه حولاً حتی انزل الله فی آخر هذه السورة التخفيف فصار قيام الليل تطوعا بعد فرضية فهذا الحديث ايضا بظاهره يعم النبی صلی الله عليه وسلم والامة وقد تقدم الخلاف فی ذلک فی اول كتاب التهجد قال الحافظ استغنی البخاری عن ايراد هذا الحديث لكونه علی غير شرطه بما اخرجه عن انس يعنی حديث الباب فانه يدل علی انه كان ربما نام كل الليل وهذا دليل التطوع الی آخر ما بسط فی هامش اللامع ثم يشكل علی الترجمة التكرار بما تقدم من باب تحريض النبی صلی الله عليه وسلم علی قيام الليل من غير ايجاب اللهم الا ان يقال انه محمول فی حق الامة بدون التعرض عن حاله صلی الله عليه وسلم

باب عقد الشيطان علی قافية الرأس الخ كتب الشيخ فی اللامع الظاهر ان الشيطان يعقد علی قافية كل نائم فمن صلی انحلت عقده ومن لا فلا اهـ قلت يشكل قوله فی الترجمة اذا لم يصل لان الحديث عام واجيب بان المراد بقاء العقد اذا لم يصل واختار الحافظ فی مراد المصنف ان عقد الشيطان مقيد بمن لم يصل العشاء ای المراد بالصلوة المنفية صلوة العشاء ويؤيده ثانی حديثی الباب وتعقب العلامة العينی علی الحافظ اذ قال لا قرينة لتقييدها بالعشاء فظاهر الحديث يدل علی ان العقد يكون عند النوم سواء صلی قبله او لم يصل ثم ذكر الروايات الدالة علی العموم ومال القسطلانی الی قول الحافظ ومال صاحب الفيض الی ان البخاری مال الی وجوب التهجد فالمراد صلوته واخذه من كلام ابن العربی فی شرح الترمذی قد اختلف الناس فی صلوة الليل ومال البخاری الی وجوبها وتعلق بقوله صلی الله عليه وسلم يعقد الشيطان الحديث قلت وفيه انه يخالف تصريح البخاری بما سبق قوله من غير ايجاب

باب اذا نام ولم يصل بال الشيطان فی اذنه قال الحافظ هذه الترجمة للمستملی وحده وللباقين باب فقط وهو بمنزلة الفصل من الباب وتعلقه بالذی قبله ظاهر اهـ وكتب الشيخ فی اللامع قوله باب اذا نام ولم يصل المراد به الصلوة المكتوبة وايراد الرواية لما فيه من ذكر النوم ليلة جمعاء وان كان الجزاء المذكور ههنا لم يترتب علی ترک التهجد بل علی كونه ترک المكتوبة اهـ وفی تقرير المكی قوله ولم يصل يعنی الصلوة مطلقا لا التهجد ولا المكتوبة وانما قلنا كذلک لان حديث بال الشيطان انما هو فی الفرض لا فی التهجد لكن النوم الكذائی يستلزم فوت التهجد ايضا فلذلک جعل الحديث اعم من التهجد والفرض ورتب بول الشيطان فی اذنه علی فوت كليهما بالنوم وان كان هو فی الحقيقة مرتبا علی فوت الفرض فقط الی آخر ما فيه واختلف فی بول الشيطان فقيل هو علی حقيقته اذ لا مانع منه لان الشيطان ياكل ويشرب وينكح وقيل كناية عن سد الشيطان اذن الذی ينام عن الصلوة حتی لا يسمع الذكر وقيل معناه انه ملأ سمعه بالاباطيل فحجب سمعه عن الذكر وقيل هو كناية عن ازدراء الشيطان به وقيل معناه ان الشيطان استولی عليه واستخف به حتی اتخذه كالكنيف المعد للبول اذ من عادة المستخف بالشیء ان يبول عليه وقيل هو مثل مضروب للغافل عن القيام لثقل النوم كمن وقع البول فی اذنه فثقل اذنه وافسد حسه اهـ مختصرا من الفتح

باب الدعاء والصلوة من آخر الليل الخ وفی رواية ابی ذر باب الدعاء فی الصلوة وليس فی الحديث ذكر الصلوة قال الحافظ زاد يونس فی روايته ولذلک كانوا يفضلون صلوة آخر الليل علی اوله اخرجها الدارقطنی وبهذه الزيادة تظهر مناسبة ذكر الصلوة فی الترجمة ومناسبة الترجمة التی بعد هذه لهذه اهـ او يقال الصلوة دعاء

باب من نام اول الليل واحيی آخره قال القسطلانی بالصلوة او القراءة او الذكر ونحوها اهـ وقال الحافظ تقدم فی الباب الذی قبله ذكر مناسبة الحديث بالباب اهـ

باب قيام النبی صلی الله عليه وسلم بالليل فی رمضان وغيره لعله اشار به الی ان ما ورد فی حديث عائشة المراد به التهجد ولذا ادخله فی ابوابه وايضا ذكر فی الترجمة فی رمضان وغيره فان التراويح لا يكون

فی غیر رمضان وکتب الشیخ فی اللامع ومما ینبغی التنبہ لہ ان عائشة لم تذکر ہہنا الا ماکانت عادتہ فی صلوتہ باللیل ودوامہ علیہا فاما ما وقع احیانا ونادراً کصلوتہ بالقوم فی رمضان لیالی فغیر متعرض بہ نفیا ولا اثباتا وذلک کثیر فی الکلام فلا یمکن الاحتجاج بمقالتہا ہذہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یزد فی تلک اللیالی الثلاث ایضا فاذا ورد بعد ذلک عدد العشرین فی شیٔ من الروایات ولو ضعیفة لم یکن مخالفا لتلک الروایات الصحاح فوجب قبولہا لعدم المخالفة اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ واضح جداً ولذلک تری المحدثین باسرہم یبوبون بصلوة اللیل منفرداً وبقیام رمضان وفی الاوجز قال الکرمانی اتفقوا علی ان المراد بقیام رمضان التراویح وبہ جزم النووی الی آخر ما بسط فیہ

ص ١٥٥ باب فضل الطهور باللیل والنهار وفضل الصلوة عند الطهور قال الحافظ کذا ثبت فی روایة الکشمیہنی وغیرہ بعد الوضوء واقتصر بعضہم علی الشق الثانی من الترجمة وعلیہ اقتصر الاسماعیلی واکثر الشراح والشق الاول لیس بظاہر فی حدیث الباب الا ان حمل علی انہ اشار بذلک الی ما ورد فی بعض طرق الحدیث من حدیث بریدة عند الترمذی وابن خزیمة بلفظ ما اصابنی حدث قط الا توضأت عندہا ولاحمد من حدیثہ ما احدثت الا توضأت وصلیت رکعتین فدل علی انہ کان یعقب الحدث بالوضوء والوضوء بالصلوة فی ای وقت کان اھ قولہ سمعت دف نعلیک اشکل بوجہین الاول دخولہ الجنة قبل الموت والثانی دخول بلال قبلہ صلی اللہ علیہ وسلم ورجح الحافظ ان الروایة کانت فی النوم ونوم الانبیاء وحی ففیہ ایضا فضیلة لبلال بلا مریة ومشیہ بین یدی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان من عادتہ فی الیقظة فاتفق مثلہ فی المنام ولا یلزم من ذلک دخولہ قبل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانہ فی مقام التابع اھ مختصراً وفی الاوجز تحت قولہ علیہ الصلوة والسلام رأیت اکثر اہلہا النساء الحدیث حملہ الشاہ ولی اللہ المحدث الدہلوی علی الرؤیة المثالیة فقال فی ذکر عالم المثال دلت الاحادیث علی ان فی العالم وجوداً غیر عنصری یتمثل فیہ المعانی باجسام مناسبة لہا فی الصفة یتحقق ہناک الاشیاء قبل وجودہا فی الارض الی آخر ما قال اھ واجاب شیخ المشائخ عن الاشکال الثانی فی تراجمہ بالبسط وحاصلہ انہ تخییل خال عن احساس نفسہ ومنزلتہ فارجع الیہ لو شئت التوضیح۔

ص ١٥٥ باب ما یکرہ من التشدید فی العبادة قال الحافظ قال ابن بطال انما یکرہ ذلک خشیة الملال المفضی الی ترک العبادة اھ وتقدمت الاشارة الی ہذا الباب فی باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی ترم قدماہ

ص ١٥٥ باب ما یکرہ من ترک قیام اللیل لا یبعد عندی ان یکون اشارة الی ان الفتور والملال المذکور ہو الغایة القصوی والانجرار الی التوانی والتکاسل والترک لاجلہ مکروہ غیر مرضی قال الحافظ قولہ باب ما یکرہ الخ ای اذا اشعر ذلک بالاعراض عن العبادة وما احسن ما عقب المصنف ہذہ الترجمة بالتی قبلہا لان الحاصل منہما الترغیب فی ملازمة العبادة والطریق الموصل الی ذلک الاقتصاد فیہا لان التشدید فیہا قد یؤدی الی ترکہا وہو مذموم اھ واجاد صاحب الفیض بحثا طویلاً یستنبط منہ ان الاحکام ثلاثة العزائم کما فی قولہ تعالیٰ کانوا قلیلا من اللیل ما یہجعون وقد صلی علیہ السلام حتی ترم قدماہ والرخص والقصد والطبائع ایضاً ثلاثة الاقویاء والضعفاء والاوساط فکل نوع منہا یمیل الی ما یناسب طبعہ فارجع الیہ لو شئت توضیحہ

ص ١٥٥ باب (بغیر ترجمة) فی الہامش عن العینی ان المطابقة بترک التشدید اھ فکانہ رجوع الی ما سبق والاوجہ عندی ان الحاصل من ملاحظة الترجمتین السابقتین الاعتدال وہذا الباب کالنص فیہ او یقال اشارة الی سبب الباب السابق فان الاکثار قد یکون سبب الترک والاوجہ منہ ان یقال ان ہذا الباب لاشتات ما ورد فی فضل التہجد من الروایات المتفرقة وینتہی ہذا الباب الی المداومة علی رکعتی الفجر والباب الآتی من قبیل باب فی باب

ص ١٥٥ باب فضل من تعار من اللیل التعار الیقظة مع صوت والتقلب علی الفراش لیلا مع کلام والمراد فی الحدیث استیقظ لانہ قال من تعار فقال فعطف القول علی التعار ویحتمل ان تکون الفاء تفسیریة لما صوت بہ المستیقظ لانہ قد یصوت بغیر ذکر فخص الفضل المذکور بمن صوت بما ذکر من ذکر اللہ تعالیٰ وہذا ہو السر فی اختیار لفظ تعار دون استیقظ وانما یتفق ذلک لمن تعود الذکر اھ ومناسبة الحدیث الاول للباب ظاہرة واما الحدیثان الآخران فمناسبتہما خفیة واکتفی العلامة العینی علی المناسبة بفضل صلوة اللیل فقط ویحتمل عندی ما تقدم قریبا انہ باب فی باب۔

ص ١٥٥ باب المداومة علی رکعتی الفجر ای شدة اہتمامہا وسیاتی حکمہا فی باب مستقلاً

ص ١٥٥ باب الضجعة علی الشق الایمن الخ اختلفوا فیہ علی عدة اقوال احدہا سنة والیہ ذہب الشافعی واصحابہ والثانی مستحب روی ذلک عن جماعة من الصحابة والثالث انہا واجب مفترض وہو قول ابن حزم والرابع انہا بدعة ومن قال بہ من الصحابة عبد اللہ بن مسعود والخامس انہ مکروہ روی ذلک عن النخعی ومالک والسادس انہا خلاف الاولی روی ذلک عن الحسن والسابع انہا للفصل بین رکعتی الفجر وبین الفریضة وہو محکی عن الشافعی والثامن انہا للاستراحة وہو مؤدی قول الحنفیة والتاسع ما نقل عن ساداتنا الصوفیة انہا کانت للنزول عن العرش الی الفرش وفی ہامش البذل قال ابن العربی قال مالک لا بأس بہ ما لم یرد فیہ الفضل واحمد لا یفعلہ ولا یمنعہ اھ واثبت ابن القیم کونہا بعد الوتر قبل السنة۔

ص ١٥٥ باب من تحدث بعد الرکعتین الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الضجعة لیست بواجبة ولا مؤکدة اھ وفی ہامشہ وبذلک احتجت الائمة علی عدم الوجوب وحملوا الوارد بذلک فی حدیث ابی ہریرة عند ابی داؤد وغیرہ علی الاستحباب وفائدة ذلک الراحة والنشاط لصلوة الصبح وعلی ہذا فلا یستحب ذلک الا للمتہجد وبہ جزم ابن العربی الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

ص ١٥٥ باب ما جاء فی التطوع مثنی مثنی قال السندی ای مطلقا لیلا او نہارا فقط واما لیلا فغنی عن البیان او قد بین سابقا اھ والمسئلة خلافیة وقد اختلط کلام الشراح ونقلة المذاہب فی ذکر مسالک الائمة ہہنا وذلک لان ہہنا مسئلتین طالما اختلطت احداہما بالاخری الاولی مسئلة النہی عن البتیراء اتفقت فیہا الحنفیة والمالکیة فی انہ لا یجوز التنفل برکعة واحدة ویجوز عند الشافعیة والحنابلة والثانیة مسئلة الافضل فی رکعات التطوع فالافضل عند الشافعیة والحنابلة مثنی مثنی مطلقاً لیلاً کان او نہاراً وتجوز الزیادة علی الرکعتین عندہما واما عند المالکیة فالمثنی متعین تکرہ الزیادة علیہما وعندنا الحنفیة فالافضل عند الامام ابی حنیفة اربع اربع فی اللیل وعند صاحبیہ فی النہار اربع اربع وفی اللیل مثنی مثنی اذا عرفت ذلک فترجمة البخاری تحتمل ان تکون بیانا للافضل فتکون موافقا للشافعیة مخالفاً للحنفیة والمالکیة وتحتمل ان تکون نہیا عن الاقل من الرکعتین فتکون موافقا للحنفیة والمالکیة مخالفا لغیرہم

ص ١٥٦ باب الحدیث بعد رکعتی الفجر اشار بذلک الی الرد علی من کرہہ وقد نقلہ ابن ابی شیبة عن ابن مسعود ولم یثبت عنہ کذا فی الفتح وفی الفیض فی باب من تحدث بعد الرکعتین کرہہ الحنفیة حتی قال بعضہم انہ لو تکلم بعد سنة الفجر یعیدہا ورأیت فی المدونة ان مالکا رحمہ اللہ تعالیٰ بعد سنة الفجر لم یکن ینحرف عن القبلة حتی یصلی الفرض ولم یکن یتکلم بینہما اھ وقال الدردیر کرہ الکلام قبل طلوع الشمس لا قبل صلوة الفجر اھ واخرج البیہقی عن مالک ادرکت الناس وما یتکلمون حتی تطلع الشمس

ص ١٥٦ باب تعاہد رکعتی الفجر اشار بذلک الی انہما لیستا بواجبتین خلافا لمن قالہ واستدل علیہ باطلاق التطوع علیہ فی الحدیث۔

ص ١٥٦ باب ما یقرأ فی رکعتی الفجر کتب الشیخ فی اللامع دلالة الروایة علی ہذا المعنی من حیث انہما لما کانتا خفیفتین لا تکون القراءة فیہما الا قلیلة ما کانت وان لم تتعین السورة اھ وفی ہامشہ قال السندی لم یذکر فی الباب ما یدل علی تعیین المقروء فی رکعتی الفجر بل ذکر ما یدل علی تخفیف القراءة فیہما فلذلک قیل کلمة ما استفہامیة عن صفة القراءة ای ہل ہی طویلة او قصیرة قال الحافظ اشار بذلک الی خلاف من زعم انہ لا یقرأ فی رکعتی الفجر اصلا عن ابی بکر الاصم وابراہیم بن علیة فنبہ علی انہ لا بد من القراءة واقتصر علیہ لانہ لم یثبت عندہ علی شرطہ تعیین ما یقرأ فیہما واختلف العلماء فی القراءة فیہما علی اقوال ... حکاہا الطحاوی احدہا لا قراءة فیہما کما ذہب الیہ جماعة منہم ابن الاصم وابن علیة وطائفة من الظاہریة الثانی یخفف القراءة فیہما بام القرآن خاصة روی ذلک عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص وہو مشہور مذہب مالک الثالث یخفف بقراءة ام القرآن وسورة قصیرة رواہ ابن القاسم عن مالک وہو قول الشافعی الرابع لا بأس بتطویل القراءة فیہما روی ذلک عن النخعی وعن ابی حنیفة ربما قرأت فیہما حزبین من القرآن وہو قول اصحابنا الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع۔

ص ١٥٦ باب التطوع بعد المکتوبة قال الحافظ ترجم اولاً بما بعد المکتوبة ثم ترجم بعد ذلک بما قبلہا لکن لم یذکر الحافظ وجہہ ولعلہ لتأکد ما بعدہا فتأمل والاوجہ عندی ... وقال العینی انہ ذکر ترجمة البعدیة مع ان فی الحدیث القبلیة ایضا لشدة اہتمامہا او من باب الاکتفاء باحدہما اھ

ص ١٥٧ باب من لم یتطوع بعد المکتوبة قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابن عباس فی الجمع بین الصلوتین ومطابقتہ للترجمة ان الجمع یقتضی عدم التخلل بین الصلوتین بصلوة راتبة او غیرہا فیدل علی ترک التطوع بعد الاولی وہو المراد واما التطوع بعد الثانیة فمسکوت عنہ وکذا التطوع قبل الاولی اھ

ص ١٥٧ باب صلوة الضحی فی السفر اختلفت الروایات جداً فی صلوة الضحی اثباتا ونفیاً واراد الامام البخاری الجمع بین ہذہ الروایات بتعدد التراجم کما تری وکتب الشیخ فی اللامع قصد المؤلف بایراد الروایتین المثبتة لہا والنافیة ایاہا دفعا لما یتوہم من تعارض الروایات وحاصلہ ان النفی والاثبات راجعان الی شیئین فالمثبت ہی الصلوة مطلقا والذی نفاہ الراوی ہو الدوام او اداؤہا علی وجہ الاعلان ثم ان زیادة لفظ فی السفر فی الترجمة اشارة الی توجیہ آخر لدفع ہذا التعارض بان المنفی فی حدیث ابن عمر ہو الدوام علیہا فی السفر وہی المثبتة ایضا فی حدیث ام ہانی فصار الحاصل انہ کان یصلیہا فی سفرہ احیاناً ولا یصلیہا احیاناً اھ قلت ویحتمل ان المصنف اراد اثباتہا فی السفر فذکر حدیث ابن عمر الدال علی النفی بالظن حیث قال لا اخالہ ثم ذکر بعدہ حدیث ام ہانی المثبت ایاہا بالجزم

ص ١٥٧ باب من لم یصل الضحی ورآہ واسعاً کتب الشیخ فی اللامع قولہ من لم یصل ای علی وجہ التأکد ورآہ واسعاً ای عدم الصلوة اورأی الصلوة جائزة مع کونہا غیر متأکدة عندہ اھ وبہذین الاحتمالین شرح الترجمة شراح البخاری ولاجل اختلاف الروایات فیہا اختلفت اقوال السلف والائمة فی حکمہا فبلغت ستة الاول انہا مستحبة واختلف فی عددہا قیل اقلہا رکعتان واکثرہا ثنتا عشر وقیل اکثرہا ثمان وقیل رکعتان وقیل اربع رکعات وقیل لا حد لاکثرہ والقول الثانی انہا لا تشرع الا لسبب الثالث لا تستحب اصلا الرابع یستحب فعلہا تارة وترکہا تارة بحیث لم یواظب علیہا وہذہ احدی الروایتین عن احمد الخامس تستحب صلوتہا والمواظبة علیہا فی البیوت السادس انہا بدعة صح ذلک عن روایة عروة عن ابن عمر رض اھ ملخصا من الفتح وبسط الکلام علیہا فی الاوجز وذکر فیہ مسالک الائمة عن کتب فروعہم وجملتہا ان الائمة الاربعة متفقة علی استحبابہا الا ان المرجح عند متأخری الحنابلة من روایتی الامام عدم المداومة واما عند المالکیة فتتأکد صلوة الضحی واقلہا رکعتان وعند الشافعیة سنة مؤکدة وعند الحنفیة فندب اربع فصاعدا الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع وفیہ ایضا انہا صلوة واحدة عند الفقہاء والمحدثین واما عند مشائخ السلوک فہی صلوتان الاولی صلوة الاشراق والثانیة صلوة الضحی الی آخر ما فیہ

باب صلوة الضحى فى الحضر تقدم بعض ما يتعلق به سابقا والظاهر عندى ان الاماء بقوله قاله عتبان انه غير الرجل الضخم المذكور فى حديث انس الآتى والا فلا وجه لذكره ههنا الى ان الحافظ جزم بان القصة الآتية لعتبان لتوافق ترجمة الباب وبه جزم الشيخ فى اللامع اذ كتب قوله قاله عتبان يعنى بذلك ان يشير الى اسناد غير ما هو مذكور ههنا اه وقال القسطلانى قوله رجل من الانصار قيل هو عتبان بن مالك او بعض عمومة انس وقد يقال ان عتبان عم انس مجازا لكونهما من الخزرج لكن كل منهما من بطن اه ومطابقة الحديث الاول من الباب من حيث انه حمله على الحضر جمعا بين الروايات كما تقدم او لما فيه من صوم ثلاثة ايام علامة الحضر او الوتر على النوم فان فى السفر لا حاجة اليه لما فيه من سهر الليل عادة على ان السفر مظنة التخفيف (من الفتح)

ص١٥٧ باب الركعتين قبل الظهر قال الحافظ ترجم اولا بالرواتب التى بعد المكتوبة ثم اورد ما يتعلق بما قبلها اه اختلفوا فى الراتبة قبل الظهر هل هى ثنتان او اربعة فنبه المصنف بالترجمة على كون الركعتين وذكر فى الباب حديث الاربعة استطرادا لكونه مستدلا لبعض الائمة وجملة الخلاف ان الرواتب ليست بمؤكدة عند المالكية غير ركعتى الفجر والائمة الثلاثة الباقية متفقة على تأكد الرواتب المعروفة للفرائض ولا خلاف بينهم الا فى الراتبة القبلية للظهر فانها ركعتان عند الشافعى واحمد وهى اربع ركعات عند ابى حنيفة وصاحبيه وهى رواية عن الشافعى غير مرجحة

ص١٥٧ باب الصلوة قبل المغرب لعلها مندوب عند المصنف اذ ذكرها على صنيع الترجمة السابقة الا ان الروايات الواردة فيه ليست كالروايات التى فيها قال الحافظ لم يذكر المصنف الصلوة قبل العصر وقد ورد فيها حديث لابى هريرة مرفوعا لفظه رحم الله امرأ صلى اربعا قبل العصر اخرجه احمد وابو داؤد والترمذى لكن ليس على شرط البخارى اه والتطوع قبل المغرب مختلف عند الائمة ففى هامش الكوكب واختلف فيه السلف ايضا وذهب بعض الصحابة والتابعين الى الاستحباب والجمهور ومنهم الائمة الاربعة على عدم الاستحباب الا ما حكى الترمذى عن احمد من الاستحباب فلعله رواية عنه وصرح اصحاب الفروع من المالكية والشافعية بكراهتهما وظاهر كلام احمد انهما جائزتان واختلفت الرواية عن الحنفية فى الاباحة والكراهة اه ملخصا وتقدم تبويب المصنف بين كل اذانين صلوة فى كتاب الاذان

ص١٥٨ باب صلوة النوافل جماعة كتب الشيخ قدس سره فى اللامع وعلمائنا الحنفية رحمهم الله لم يجوزوا من الجماعة الا ما ثبت كالكسوف والعيدين وفى النوافل التى لم تثبت الجماعة فيها لا يجوز التداعى لها والاجتماع فيها نعم يرخص فى قيام اثنين او ثلاثة وذلك لانه ثابت كما ورد فى صلوته صلى الله عليه وسلم مع انس وامه واليتيم وغير ذلك وذلك لان فى رخصة الصلوة بالجماعة لزوم مفاسد فلا يقدم عليها الا لورود نص مع ان النص مشير الى خلافه وهو قوله صلى الله عليه وسلم افضل صلوة المرأ فى بيته ويفوت ذلك عند التداعى والاجتماع على امام معين ولو فى بيت احد منهم اه والمسئلة خلافية ففى المنهل فى حديث انفكاك قدمه صلى الله عليه وسلم ولفظه فاتيناه نعوده فوجدناه فى مشربة لعائشة يسبح جالسا قال فقمنا خلفه الحديث قال صاحب المنهل دل الحديث على جواز الجماعة فى النافلة ولو كثرت وقيده المالكية فى غير التراويح والعيد ونحوهما بان تكون الجماعة قليلة كالاثنين والثلثة وبان يكون المكان غير مشتهر وذهبت الحنفية الى الكراهة مطلقا الا فى التراويح والوتر فى رمضان وذهبت الحنابلة والشافعية الى الجواز مطلقا الا ان الشافعية قالوا بالانفراد فيما عدا التراويح والعيدين ونحوهما اه قلت والصحيح فى مذهب الحنفية ما تقدم فى كلام الشيخ قدس سره

ص١٥٨ باب التطوع فى البيت اشار الامام البخارى بالترجمة الى اختلاف آخر فى ان المراد بالصلوة فى حديث الباب النوافل فقط او تدخل فيه الفرائض ايضا

ص١٥٨ باب فضل الصلوة فى مسجد مكة والمدينة لم يذكر فى الترجمة بيت المقدس لما سيبوب له مستقلا والظاهر ان شد الرحال للصلوة فثبتت المطابقة فلا يشكل بان الحديث ليس فيه فضل الصلوة ثم ايراد المصنف الباب فى ابواب التطوع يدل على ان الفضل للتطوع ويحتمل الاعم وبه قال الجمهور خلافا للطحاوى اذ خصه بالفرض قوله الا المسجد الحرام فى الاستثناء ثلثة اوجه تفضيل كل واحد منهما والتساوى بسطت فى الاوجز واورد فى تراجم شيخ المشائخ على الامام الغزالى اذ قدر فى المستثنى منه المساجد خاصة وقال الاوجه عندى العموم من المساجد والمقابر والاماكن المقدسة

ص١٥٩ باب مسجد قباء قال الحافظ اى فضله وقباء بضم القاف ثم موحدة ممدودة هو على ثلثة اميال من المدينة وسمى باسم بئر هناك وهو اول مسجد اسسه رسول الله صلى الله عليه وسلم اه

ص١٥٩ باب من اتى مسجد قباء الخ قال الحافظ اراد بهذه الترجمة بيان تقييد ما اطلق فى التى قبلها لانه قيد فيها فى الموقوف بخلاف المرفوع فاطلق اه والغرض عندى من الترجمة انه لا بأس فى تخصيص بعض الايام ببعض القربات او يقال المقصود بيان سبب تخصيص ابن عمر ذلك فى الحديث الماضى

ص١٥٩ باب اتيان مسجد قباء راكبا وماشيا قال الحافظ افرد هذه الترجمة لاشتمال الحديث على حكم آخر غير ما تقدم وقال ايضا فى فوائد الحديث وفيه اشارة الى ان النهى عن شد الرحال لغير المساجد الثلاثة ليس على التحريم وتعقب بان مجيئه صلى الله عليه وسلم قباء انما كان لمواصلة الانصار وتفقد حالهم وحال من تأخر منهم عن حضور الجمعة معه وهذا هو السر فى تخصيص ذلك بالسبت اه

ص١٥٩ باب فضل ما بين القبر والمنبر قال الحافظ لما ذكر فضل الصلوة فى مسجد المدينة اراد ان ينبه على ان بعض بقاع المسجد افضل من بعض وترجم بذكر القبر واورد الحديثين بلفظ البيت لان القبر صار البيت اه۔

ص١٥٩ باب مسجد بيت المقدس اى فضله واقتصر عليه الحافظ ولم يتعرض من ان المصنف ترجم على المسجدين الاولين بفضل الصلوة كما تقدم ولم يذكر الصلوة ههنا ولا يبعد ان يكون رأيه التفريق بينه وبينهما كما نقل الحافظ عن ابن المنذر انه قال من نذر اتيان احد من هذه الثلاثة يجب الى الحرمين واما الاقصى فلا لحديث جابر ان رجلا قال للنبى صلى الله عليه وسلم انى نذرت ان فتح الله عليك مكة ان اصلى فى بيت المقدس فقال صل ههنا ثم براعة الاختتام عندى وكذا عند الحافظ فى قوله حتى تغرب الشمس

ابواب العمل فى الصلوة

اجمعت الامة على ان العمل الكثير مفسد للصلوة والقليل منه ليس بمفسد ولم ترد فى الروايات ضابطة تفصل بينهما فائمة الحديث رضى الله عنهم يذكرون الروايات الواردة فى فعل بعض الاعمال غير المانعة عن صحة الصلوة والروايات التى وردت فى الاعمال المانعة عن صحتها ولذا ذكر الامام البخارى الابواب المختلفة فى هذا المعنى وعند هذا العبد الضعيف من هنا الى كتاب الجنائز جميع الابواب داخلة فى هذا المعنى وابواب السهو داخلة فى ذيلها كما سأوضحه هناك واختلف الفقهاء فى الحد الفاصل بين القليل والكثير فعندنا الحنفية فيه خمسة اقوال اصحها ما لا يشك الناظر من بعيد فى فاعله انه ليس فى الصلوة والثانى ان ما يعمل عادة باليدين كثير وان عمل بواحدة كالتعميم وشد السراويل وما عمل بواحدة قليل وان عمل بهما كحل السراويل ولبس القلنسوة الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

ص١٥٩ باب استعانة اليد فى الصلوة الخ قال العينى اراد به وضع اليد على شئ فى الصلوة اذا كان ذلك فى امر الصلوة كما وضع النبى صلى الله عليه وسلم يده على رأس ابن عباس وفتل اذنه وادارة فترجم بما ذكره مستنبطا منه فى استعانة المصلى بما يتقوى به على صلوته وقيد بقوله اذا كان من امر الصلوة لانه اذا استعان بها فى غير امر الصلوة يكون عبثا والعبث فى الصلوة مكروه اه قال الحافظ ظاهر هذه الآثار (المذكورة فى الترجمة) يخالف الترجمة لانها مقيدة بما اذا كان العمل من امر الصلوة وهى مطلقة وكان المصنف اشار الى ان اطلاقها مقيد بما ذكر ليخرج العبث ويمكن ان يقال لها تعلق بالصلوة لان دفع ما يؤذى المصلى يعين على دوام خشوعه للصلوة فى الصلوة ويدخل فى الاستعانة التعلق بالحبل عند التعب والاعتماد على العصا ونحوهما وقد رخص فيه بعض السلف الى ان قال قال ابن بطال استنبط البخارى منه انه لما جاز للمصلى ان يستعين بيده فى صلوته فيما يختص بغيره كانت استعانته فى امر نفسه ليتقوى بذلك على صلوته اذا احتاج اليه اولى اه قوله الا ان يحك جلدا الخ ليس من الترجمة كما توهمه الاسماعيلى وتبعه مغلطاى حيث قال انه مستثنى من قوله اذا كان من امر الصلوة بل هو من بقية اثر على كذا رواه مسلم بن ابراهيم احد مشائخ البخارى بسنده بلفظ كان على رض اذا قام الى الصلوة فكبر ضرب بيده اليمنى على رسغه الايسر فلا يزال كذلك حتى يركع الا ان يحك جلدا او يصلح ثوبا (من الفتح والعينى)

ص١٦٠ باب ما ينهى من الكلام فى الصلوة قال الحافظ فى الترجمة اشارة الى ان بعض الكلام لا ينهى عنه اه وفى الاوجز الائمة الاربعة بعد ان اجمعوا على ان من تكلم فى صلوته عالما عامدا وهو لا يريد اصلاح صلوته ان صلوته فاسدة كما نقل عليه الاجماع ابن المنذر وغيره اختلفوا فى انواع الكلام التى لا تفسد الصلوة وجعل الكلام فى المغنى خمسة اقسام الى آخر ما بسط فى الاوجز من كتب فروع الائمة الى ان قال والحاصل ان الكلام فى الصلوة بانواعه المتقدمة مفسد للصلوة عند الحنفية والراجح عند الامام احمد وعند الائمة الثلاثة قليل الكلام لا يفسدها بالتفصيل المذكور قبل فعند الامام احمد فى الراجح عند بعض اصحابه والمشهور من الامام مالك انه لا يفسدها قليل التكلم لمصلحة الصلوة وعند الشافعية قليل التكلم ناسيا لا يبطلها بشرط ان لا يطيل الفصل اه ملخصا

ص١٦١ باب ما يجوز من التسبيح والحمد الخ قال الحافظ قال ابن رشيد قيده بالرجال لان ذلك عنده لا يشرع للنساء وقد اشعر بذلك تبويبه بعد حيث قال باب التصفيق للنساء ثم اثبات التسبيح من الحديث قيل الحاقا له بالحمد بجامع الذكر والصواب ان الحديث مختصر تقدم فى باب من دخل ليؤم الناس من ابواب الامامة وسيأتى فى آخر ابواب السهو

ص١٦١ باب من سمى قوما او سلم فى الصلوة الخ كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان الصلوة لما كانت يفسدها الكلام يتوقف فسادها على كون اللفظ كلاما فمن سمى رجلا او سلم عليه وهو غير مخاطب به لم تفسد صلوته لان الكلام لم يتحقق فاما التسمية فقد تحققت فى قوله صلى الله عليه وسلم اللهم انج الوليد بن الوليد واما السلام ففى قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اه وفى هامشه قال العينى لم يبين فى الترجمة حكم الباب ما هو لاشتباه الامر فيه قيل الظاهر الجواز وفيه نظر لان هذا منسوخ فقد كان ذلك مقررا عندهم ثم منعهم صلى الله عليه وسلم عن ذلك وامرهم بما يقولون فنسخ هذا ذاك اه واختلف فى جواز الدعاء للمعين كما بسط فى هامش اللامع وفى تراجم شيخ المشائخ يعنى ان السلام على مواجهة رجل يفسد الصلوة لكن اذا كان على غير مواجهة كما يكون قولنا فى الصلوة السلام عليك ايها النبى فليس بقاطع للصلوة اه

ص١٦١ باب التصفيق للنساء قال القسطلانى تحت حديث الباب هذا مذهب الجمهور للامر به فى رواية بلفظ فليسبح الرجال ولتصفق النساء خلافا لمالك حيث قال التسبيح للرجال والنساء جميعا واما قوله التصفيق للنساء اى من شأنهن فى غير الصلوة وهو على جهة الذم له اه

ص١٦١ باب من رجع القهقرى فى صلوته الخ قال الحافظ يشير بذلك الى حديث سهل الماضى قريبا ففيه فرفع ابو بكر يديه فحمد الله ثم رجع القهقرى واما قوله او تقدم فهو مأخوذ من الحديث ايضا ويحتمل ان يكون المراد بحديث سهل ما تقدم فى الجمعة من صلوته صلى الله عليه وسلم على المنبر ونزوله القهقرى اه مختصرا

ص١٦١ باب اذا دعت الام ولدها الخ كتب الشيخ فى اللامع والاستدلال بالرواية على المدعى من حيث

ان عدم اجابتها صار سببا لاجابة دعائها عليه فعلم انه لم يكن محقا فی اتمام صلوته اذ لولا ذلک لما استجيب دعاؤها لعدم كونها مظلومة مجابة الدعاء حينئذ وانت تعلم ما فيه اه وحاصل ما فی الفيض ان جريجا كان محقا واذا برئ الصبی والالم يبرئه لكن باب الدعاء غير باب التشريع فيمكن اجابة الدعاء مع كون المسئلة عدم الاجابة ايضا اه قال الحافظ تحت الباب هل يجب اجابتها ام لا واذا وجبت هل تبطل الصلوة اولا وفی المسئلتين خلاف ولذلک حذف المصنف جواب الشرط اه قال العينی وفی الحديث دلالة علی ان الكلام لم يكن ممنوعا فی الصلوة فی شريعتهم ولذا استجيبت دعوة امه عليه وقد كان الكلام مباحا اولا فی شريعتنا ايضا فاما الآن فلا يجوز للمصلی اذا دعته امه او غيرها ان يقطع صلوته لكن العلماء يستحبون ان يخفف صلوته ويجيب ابويه اه وفی الدر المختار ويجب قطعها لاغاثة ملهوف لا لنداء احد ابويه بلا استغاثة الا فی النفل اه وفی شرح الاقناع لا تجب اجابة الابوين فی الصلوة بل تحرم فی الفرض وتجوز فی النفل اه ملخصا من هامش اللامع. واما اجابة النبی صلی الله عليه وسلم فی الصلوة فواجبة عند الجمهور من العلماء وفی الاوجز تحت قوله نادی رسول الله صلی الله عليه وسلم ابی بن كعب الحديث صرح به جماعة من الفحول وهل تبطل الصلوة بهذه الاجابة ام لا مختلف عند الفقهاء وصرح جماعة بان الصلوة لا تبطل بذلک وهو المعتمد عند الشافعية والمالكية وعند الحنفية مختلف اه مختصرا قوله امی وصلوتی قال مولانا شيخ الهند رحمه الله تعالی وفی ادب المفرد انه قاله فی نفسه لا انه تكلم بلسانه فاندفع الاضطراب اه من الفيض.

ص۱۶۱ **باب مسح الحصی فی الصلوة** قال الحافظ ترجم بالحصی والمتن الذی اورده فی التراب لينبه علی الحاقه به واشار بذلک ايضا الی ما ورد فی بعض الطرق بلفظ الحصی كما اخرجه مسلم وقال الكرمانی ترجم بالحصی لان الغالب انه يوجد فی التراب فيلزم من تسويته مسح الحصی قال الحافظ وفی رواية ابی داؤد بلفظ فان كنت لا بد فاعلا فواحدة تسوية الحصی اه مختصرا.

ص۱۶۱ **باب بسط الثوب فی الصلوة الخ** قال الحافظ هو من جملة العمل اليسير فی الصلوة اه

ص۱۶۱ **باب ما يجوز من العمل فی الصلوة** قال الحافظ ای غير ما تقدم اه

ص۱۶۱ **باب اذا انفلتت الدابة فی الصلوة** كتب الشيخ فی اللامع تحت قوله الوارد فی حديث الباب وانی ان كنت ان ارجع الخ اثبات المدعی بهذه القصة باعتبار قياسه عليها فانه لما جاز اتباعه اياها جاز تركه الصلوة ايضا اذا خاف ان تنفلت فلا تبقی عليها يداه وفی هامشه وعلی هذا اثبات الترجمة يكون بالقياس وهذا اذا لم يترک صلوته وما يظهر من بعض الطرق انه ترک صلوته فالاثبات اوضح وسياتی الحديث فی كتاب الادب فی باب قول النبی صلی الله عليه وسلم يسروا ولا تعسروا وهو نص فی ترک الصلوة ثم الامام البخاری ترجم بقوله اذا انفلتت ولم يذكر جوابها وذكر فيه اثر قتادة الدال علی ترک الصلوة وحديث الكسوف الدال علی الاستمرار فی الصلوة وحديث ابی برزة محتمل لكليهما فان ظاهر رواية مرد ابن مرزوق كما قاله الحافظ بقاء الصلوة ونص رواية حماد ترک الصلوة كما تقدم وعادة الامام البخاری الاستدلال بكلا المحتملين كما تقدم فی الاصول الموضوعة فلا يبعد عند هذا العبد الضعيف المبتلی بالسيئات ان الامام البخاری ترک الجواب مبهما اشارة الی التفصيل فی ذلک من ان المشی القليل غير مفسد كما فی حديث الكسوف والكثير مفسد كما هو مؤدی اثر قتادة فتامل الی آخر ما بسط فی هامش اللامع من حيث الفقه وشرح الترجمة من تقرير المكی وغيره وحديث عائشة ثانی حديث الباب الاستدلال منه بالتقدم والتاخر واغرب الكرمانی فقال وجه تعلقه بها ان فيه مذمة تسييب الدواب مطلقا سواء كان فی الصلوة او خارجها كذا فی الفتح

باب ما يجوز من البصاق والنفخ فی الصلوة قال السندی كلمة ما يحتمل ان تكون استفهامية ای ای قسم يجوز من اقسام البصاق والنفخ او موصولة ای باب القسم الذی يجوز منهما لكن فيه ان ما ذكره فی الكتاب وان علم منه فی البصاق ما يجوز وهو ما فی اليسار وما لا يجوز لكن لم يعلم فی النفخ ذلک فالوجه ان يجعل النفخ عطفا علی ما يجوز لا علی البصاق ای وباب النفخ او يجعل ما موصولة ومن فی قوله من البصاق بيانية ويعتبر الجواز فی مقابلة الفساد لا فی مقابلة الحرمة الی آخر ما فی هامش اللامع قال الحافظ وجه التسوية بينهما انه ربما ظهر من كل منهما حرفان وهما اقل ما يتألف منه الكلام واشار المؤلف الی ان بعض ذلک يجوز وبعضه لا يجوز فيحتمل انه يری التفرقة بينما اذا حصل من كل منهما كلام مفهوم ام لا او الفرق بين ما اذا كان حصول ذلک محققا ففعله يضر والا فلا اه واختلف الفقهاء فی النفخ فی الصلوة فكرهه طائفة روی ذلک عن ابن مسعود والنخعی وهو قول مالک وابی يوسف واحمد وقيل هو بمنزلة الكلام يقطع الصلوة روی ذلک عن مالک فی المدونة وقيل النفخ ان كان يسمع فهو بمنزلة الكلام يقطع والا فلا وهو قول ابی حنيفة ومحمد اه كذا فی العينی. وفی الفيض فی البحر قولان قيل ان كان النفخ هجاء افسد الصلوة والا لا وقيل ان كان مسموعا افسدها والا لا اه وفی هامش اللامع عن العينی وقد فسر النفخ فی الحديث بقوله اف اف وبهذا استدل ابو يوسف علی انه لا تفسد صلوته خلافا لهما واجابا بانه كان ثم نسخ اه قلت يشكل عليه ان هذه القصة كانت سنة عشر من الهجرة والنسخ كان قبله بكثير فالاوجه عندی فی الجواب ان التاؤه بذكر النار لا يفسد كما هو معروف فی الفقه والله سبحانه وتعالی اعلم

ص۱۶۲ **باب من صفق جاهلا من الرجال الخ** لم يذكر الحديث فی الترجمة واشار بقوله فيه سهل بن سعد الخ الی حديثه الآتی بعد بابين وسياتی فی آخر باب من ابواب السهو بلفظ التصفيق ومناسبة للترجمة من جهة انه لم يأمرهم بالاعادة اه من الفتح وهذا هو الباب الخامس من الابواب التی لم يذكر فيها حديث مسند كما تقدم فی الجزء الاول من جداول شيخ الهند قدس سره

ص۱۶۲ **باب اذا قيل للمصلی تقدم او انتظر الخ** كتب الشيخ فی اللامع هو عندنا مفسد اذا عمل به المصلی الا ان يكون عمله مستندا الی علمه وناشئا منه ولو بهذا العلم الحاصل له فی الصلوة ولعل المصنف تمسک فيه بعمومه واطلاقه والمقام يقتضی تفصيلا وتنقيحا اه مختصرا وفی تراجم شيخ المشائخ استنباط المؤلف مستصعب عند الشراح لاحتمال امر النساء قبل شروعهن فی الصلوة ومحله عندی ان دأب البخاری ان يستدل بكلا احتماليه علی الحكم وهذا فی كتابه كثير وهو من هذا القبيل اه ... بل مطرد من اصول التراجم وقال السندی لا يلزم منه ان يقال له ذلک فی الصلوة حتی يقال لا دلالة فی الحديث علی ذلک بل هو اعم من القول له فی الصلوة او خارجها والمقصود ان مراعاة المصلی فی الصلوة حال غيره او اطاعته بعض اوامره فی الصلوة لا يبطل الصلوة اه وبه جزم الحافظ اذ قال قال الاسماعيلی كانه ظن المخاطبة للنساء وقعت بذلک وهن فی الصلوة وليس كما ظن بل هو شیء قيل لهن قبل ان يدخلن فی الصلوة قال الحافظ والجواب عن البخاری انه لم يصرح بكون ذلک قيل لهن وهن داخل فی الصلوة بل مقصوده يحصل بقول ذلک لهن داخل الصلوة او خارجها والذی يظهر انه صلی الله عليه وسلم وصاهن بنفسه او بغيره بالانتظار المذكور قبل ان يدخلن فی الصلوة ليدخلن فيها علی علم ويحصل المقصود من حيث انتظارهن الذی امرن به فان فيه انتظارهن للرجال ومن لازمه تقدم الرجال عليهن ومحصل مراد البخاری ان الانتظار ان كان شرعيا جاز والا فلا اه وتعقب العلامة العينی علی كلام الحافظ ثم قال الظاهر انهن كن مع الناس فی الصلوة وان كان يحتمل ان يكون هذا القول لهن عند شروعهن فی الصلوة مع الناس اه

ص۱۶۲ **باب لا يرد السلام فی الصلوة** قال الحافظ ای باللفظ المتعارف لانه خطاب آدمی واختلف فيما اذا رده بلفظ الدعاء كان يقول اللهم اجعل علی من سلم علی السلام اه قال الحافظ تحت الثانی من حديثی الباب ومن فوائد هذا الحديث كراهة ابتداء السلام علی المصلی وبه قال عطاء ومالک فی رواية وقال فی المدونة لا يكره وبه قال احمد والجمهور وقالوا يرد اذا فرغ من الصلوة او وهو فيها بالاشارة وسياتی الاختلاف فی الاشارة فی اواخر ابواب السهو

ص۱۶۲ **باب رفع الايدی فی الصلوة الخ** قال الحافظ بعد ذكر الحديث يؤخذ منه ان رفع اليدين للدعاء فی الصلوة لا يبطلها ولو كان فی غير موضع الرفع لانها هيئة استسلام وخضوع وقد اقر النبی صلی الله عليه وسلم ابابكر علی ذلک

ص۱۶۳ **باب الخصر فی الصلوة** لعله ترجم بلفظ الحديث لمكان الاختلاف فی معناه من اختصار القراءة او الركوع والسجود او وضع اليد علی الخاصرة او الاعتماد علی المخصر

باب تفكر الرجل الشیء الخ قال الحافظ قال المهلب التفكر امر غالب لا يمكن الاحتراز منه فی الصلوة ولا فی غيرها لما جعل الله للشيطان من السبيل علی الانسان ولكن يفترق الحال فی ذلک فان كان فی امر الآخرة والدين كان اخف مما يكون فی امر الدنيا اه قوله انی لاجهز جيشی الخ قال الحافظ روی صالح بن احمد بن حنبل من طريق همام ان عمر رضی الله تعالی عنه صلی المغرب فلم يقرأ فلما انصرف قالوا يا امير المؤمنين انک لم تقرأ فقال انی حدثت نفسی وانا فی الصلوة بعير جهزتها من المدينة حتی دخلت الشام ثم اعاد واعاد القراءة اه قلت وهذا ابطل ما قيل فی معنی قول عمر هذا اجهز جيشی وقلبی متعلق بالصلوة واجاد الشيخ محمد مظهر جانجانان قدس سره فی مكتوباته معنی تحقيق بشانه ما حاصله ان الصلوة فی العلم الحضوری وهو فی مرتبة الفناء وتجهيز الجيش فی مرتبة العلم الحصولی فلا تنافی ثم لا يخفی عليک ان الشراح قاطبة ختموا ابواب العمل علی هذا الباب واستانفوا ابواب السهو مستقلة والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاری ذكر ابواب السهو ثمرة لهذا الباب وهو تفكر الرجل فی الصلوة فان التفكر قد يفضی الی السهو ... ابواب العمل فتنتهی الی ابواب الجنائز فلا يشكل بالبابين الآتيين قبيل الجنائز من باب اذا كلم وهو ... الاشارة فی الصلوة فانهما من ابواب العمل.

ص۱۶۳ **باب ما جاء فی السهو الخ** قال الحافظ السهو الغفلة عن الشیء وذهاب القلب الی غيره وفرق بعضهم بين السهو والنسيان وليس بشیء واختلف فی حكمه فقالت الشافعية مسنون كله وعن الحنفية واجب كله وعن المالكية السجود للنقص واجب دون الزيادة وعن الحنابلة التفصيل بين الواجبات غير الاركان فيجب لتركها سهوا وبين السنن القولية فلا يجب

ص۱۶۳ **باب اذا صلی خمسا** قال الحافظ قيل اراد البخاری التفرقة بينما اذا كان السهو بالنقصان او الزيادة ففی الاول يسجد قبل السلام كما فی الترجمة الماضية وفی الزيادة يسجد بعده اه قلت وهذا مبنی علی نسخة الحافظ فان فيه باب اذا صلی خمسا فسجد سجدتين بعد ما سلم وليست هذه الزيادة فی النسخ الهندية فالظاهر عندی انه اشار بذلک الی مسئلة خلافية بين الجمهور والحنفية اذ قالوا فيه بالتفصيل بين الجلوس فی الرابعة وعدمه قال الشيخ فی البذل تحت حديث الباب قال الشوكانی والحديث يدل علی ان من صلی خمسا ساهيا ولم يجلس فی الرابعة ان صلوته لا تفسد وقال ابو حنيفة والثوری انها تفسد ان لم يجلس فی الرابعة وقال ابو حنيفة فان جلس فی الرابعة ثم صلی خامسا فانه يضيف اليها ركعة اخری وتكون الركعتان له نافلة والی العمل بمضمون الحديث ذهب الجمهور الی آخر ما بسط فی البذل وفيه وتاويل الحديث عن الحنفية انه عليه الصلوة والسلام كان قعد قدر التشهد فی الرابعة بدليل قول الراوی صلی الظهر خمسا والظهر اسم لجميع اركان الصلوة ومنها القعدة وانما قام الی الخامسة علی ظن انها الثالثة حملا لفعله عليه السلام علی ما هو اقرب الی الصواب اه مختصرا

باب اذا سلم فی ركعتين الخ ليس فی الحديث ذكر الثلاث قال الحافظ ورد التسليم فی الثلاث عند مسلم فی حديث عمران بن حصين وسياتی البحث فی كونهما قصتين اولا اه قلت لعله مبنی علی ان هذا وقصة عمران عند البخاری واحد

ص۱۶۳ **باب من لم يتشهد فی سجدتی السهو الخ** قال الحافظ ای اذا سجدهما بعد السلام من الصلوة واما قبل السلام فالجمهور علی انه لا يعيد التشهد واختلف فيه عن المالكية واما من سجد بعد السلام فحكی الترمذی عن احمد انه يتشهد وهو قول بعض المالكية والشافعية اه وعند الحنفية يتشهد مطلقا وتعقب العلامة العينی كلام الحافظ فقال بعد ذكر كلامه لم يشر البخاری الی هذا التفصيل اصلا لا فی الترجمة ولا فی الحديث وانما اراد بهذه الترجمة الاشارة الی بيان من لا يری التشهد فيهما وهو مذهب ابن سيرين وابن ابی ليلی وغيرهما فانهم قالوا من عليه السهو يسجد ويسلم ولا يتشهد اه مختصرا

صـ۱۶۴ باب يكبر فى سجدتى السهو قال الحافظ اختلف فى سجود السهو بعد السلام هل يشترط له تكبيرة احرام او يكتفى بتكبيرة السجود فالجمهور على الاكتفاء وهو ظاهر غالب الاحاديث وحكى القرطبى عن مالك انه لابد من تكبيرة الاحرام ويؤيده رواية ابى داؤد وفيه فكبر ثم كبر وسجد للسهو واشار الامام ابو داؤد الى شذوذها اه

صـ۱۶۴ باب اذا لم يدر كم صلى الخ الظاهر ان غرض المؤلف من هذه الابواب العديدة الاشارة الى جميع ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بالسهو ونبه على كل جزء بباب مستقل كما تقدم فى باب حك المخاط بالحصى من ابواب القبلة وهو الاصل السابع عشر من اصول التراجم ولا يبعد ان يكون اشارة الى مذهب الحسن البصرى وطائفة من السلف حيث قالوا بظاهر حديث الباب وقالوا اذا شك المصلى فلم يدر زاد او نقص فليس عليه الا سجدتان فقط وعند الجمهور لزمه البناء على اليقين او التحرى

صـ۱۶۴ باب السهو فى الفرض والتطوع قال الحافظ اى هل يفترق حكمه ام يتحد والى الثانى ذهب الجمهور وخالف فى ذلك ابن سيرين وقتادة فانهما قالا لا سجود فى التطوع ووجه اخذه من حديث الباب من جهة قوله واذا صلى اى الصلوة الشرعية وهو اعم من ان تكون فريضة او نافلة اه بزيادة من القسطلانى

صـ۱۶۴ باب اذا كلم وهو يصلى الخ قال الحافظ فى الترجمة الآتية قال ابن رشيد هذه الترجمة اعم من كونها مرتبة على استدعاء ذلك او غير مرتبة بخلاف الترجمة السابقة فان الاشارة فيها لزمت من الكلام واستماعه فهى مرتبة اه وعلى هذا فلا تكرار بين الترجمتين والاوجه عندى ان يقال ان المقصود ههنا الاستماع وفى الآتى الاشارة

صـ۱۶۵ باب الاشارة فى الصلوة تقدم الكلام عليه كتب الشيخ فى اللامع وكانت اشارة النبى صلى الله عليه وسلم ابا بكر بعد ما اخذ خلفه فى الصلوة فصحت الترجمة اه وفى هامشه قال الحافظ شاهد الترجمة قوله فاخذ الناس فى التصفيق فانه صلى الله عليه وسلم وان كان انكره عليهم لكنه لم يأمرهم باعادة الصلوة وقال العينى ويمكن ان يؤخذ من قوله التفت اى ابو بكر لان الالتفات فى معنى الاشارة اه ولله در الشيخ اذ استدل على الترجمة بفعله صلى الله عليه وسلم وهو مناسب لدقة نظر الامام البخارى قدس سره ايضا والظاهر ان الشراح لم يأخذوا بذلك لحملهم فعله صلى الله عليه وسلم على ما قبل الصلوة ونبه الشيخ قدس سره بتوجيهه على ان فعله صلى الله عليه وسلم كان بعد الشروع فى الصلوة. ثم اعلم انه كان حق هاتين الترجمتين ان تذكرا قبل ابواب السهو فى ذيل ابواب العمل فلذا اخرت ان ابواب العمل انتهت الى كتاب الجنائز كما تقدم. ثم البراعة عند الحافظ فى قوله اشار اليهم ان اجلسوا والاوجه عندى فى قوله وهو شاك فان المرض مذكر للموت ويحتمل ان يكون فى قوله فى بيته فان البيت يطلق على القبر كما تقدم قريبا فى حديث ما بين بيتى ومنبرى روضة الحديث وفى رواية ابى داؤد من كتاب الفتن كيف ... اذا كان البيت بالوصيف.

كتاب الجنائز

قال الحافظ الجنائز بفتح الجيم لا غير جمع جنازة بالفتح والكسر لغتان وقيل بالكسر للنعش وبالفتح للميت ولا يقال نعش الا اذا كان عليه الميت وبسط الكلام على لغته فى الاوجز وفيه عن الانوار شرعت صلوة الجنازة بالمدينة المنورة فى السنة الاولى من الهجرة فمن مات بمكة المكرمة لم يصل عليه اه وفى الاقناع هى من خصائص هذه الامة وفى هامشه لكن يخالفه ما روى ان آدم على نبينا وعليه الصلوة والسلام لما توفى اتى له بحنوط وكفن من الجنة ونزلت الملئكة فغسلته وكفنته فى وتر من الثياب وتقدم ملك منهم فصلى الى آخر ما فيه

صـ۱۶۵ باب ما جاء فى الجنائز ومن كان آخر كلامه الخ قال السندى عطف على الجنائز بمنزلة التفسير فصار المعنى باب ما جاء فيمن كان آخر كلامه وقيل مراده بقوله من كان الخ ذكر حديث رواه ابو داؤد والحاكم الا انه حذف جواب من قلت ولا يخفى بعده ثم انه جعل هذه الترجمة كالشرح لاحاديث الباب واشار بها الى حمل احاديث الباب على من كان آخر كلامه لا اله الا الله وطريق حمله ان يجعل قوله لا يشرك بالله كناية عن التوحيد بالقول وهى جملة حالية فتفيد مقارنة الموت بالتوحيد باللسان وطريق تلك المقارنة هو ان يكون آخر كلامه لا اله الا الله وهذا مسلك دقيق لتاويل احاديث الباب يغنى عما ذكروا فى تاويلها عن حمل قوله دخل الجنة على دخوله ولو بالآخرة وهو بعيد الى آخر ما بسطه العلامة السندى قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى حديث التلقين لكن لما لم يكن على شرطه فاستشهد عليه بحديث الباب وحديث التلقين اخرجه مسلم من حديث ابى هريرة بلفظ لقنوا موتاكم لا اله الا الله اه والتلقين على نوعين احدهما قبل الدفن للمحتضر والثانى بعد الدفن والاول لا خلاف فيه قال النووى تحت الحديث المذكور اجمع العلماء على استحبابه وحمل النووى هذا التلقين على تلقين المحتضر والنوع الثانى مختلف بين الائمة ففى الدر المختار لا يلقن بعد تلحيده وان فعل لا ينهى عنه اه مختصرا وفى المغنى فاما التلقين بعد الدفن لم اجد فيه عن احمد شيئا ولا اعلم فيه للائمة قولا الى ان قال واستحبه القاضى وابو الخطاب ثم ذكر مستندهما فى ذلك من رواية الطبرانى

صـ۱۶۶ باب الامر باتباع الجنائز اعلم ان الشراح قاطبة حملوا الترجمة على المشى خلف الجنازة قال الحافظ يأتى الكلام على اتباع الجنائز فى باب فضل اتباع الجنائز فى وسط كتاب الجنائز والمقصود ههنا اثبات مشروعيته فلا تكرار اه قلت وهذا ليس بصحيح عندى بوجهين الاول ان الميت لم يغسل ولم يكفن بعد وسياتى بيانهما مفصلا فى الابواب الآتية فيكون ذكر المشى خلفه فى غير محله والثانى لان باب فضل اتباع الجنائز سياتى فى محله بعد الغسل والتكفين وغيرهما فالاوجه عند العبد الضعيف ان غرض الترجمة ههنا الاهتمام والاسراع فى تجهيز الميت فالامر بالاتباع محمول على السعى لاجله كما يقال الجيش يتبع السلطان وعلى هذا المعنى حمل القسطلانى حديث ... باب لكونه مخالفا لمسلكه اذ قالت الشافعية حديث الباب محمول على الاخذ فى طريقها والسعى لاجلها الخ لكن الامام البخارى اشار كدأبه بالترجمة الى ما ذكره ابو داؤد فى باب تعجيل الجنازة من حديث طلحة بن البراء بلفظ انى لا ارى طلحة الا قد حدث فيه الموت فآذنونى به وعجلوا فانه لا ينبغى لجيفة مسلم ان تحبس بين ظهرانى اهله الحديث

صـ۱۶۶ باب الدخول على الميت الخ قال الحافظ قال ابن رشيد لما كان الموت سبب تغير محاسن الحى كان ذلك مظنة للمنع من كشفه حتى قال النخعى ينبغى ان لا يطلع عليه الا الغاسل له ومن يليه فترجم ردا على قوله واشار الى جوازه اه قال العينى الاستدلال من الحديث بقوله مسجى فان كشفه بعد التسجية كالكشف بعد التكفين اه قال السندى كان البخارى اراد بالترجمة ان يكون مدرجا حقيقة او فى حكم المدرج والمقصود انه لا ينبغى الدخول عليه بلا ساتر خشية ان يطلع منه على ما يكره الاطلاع عليه فلا يشكل ان دخول ابى بكر كان قبل التكفين وقبل الغسل فلا يوافق الترجمة اه

صـ۱۶۶ باب الرجل ينعى الى اهل الميت بنفسه قال العينى قوله ينعى الى اهل الميت اى يظهر خبر موته ليهم والنعى من باب فعل يفعل بفتح العين فيهما وذكر الحافظ فى قوله ينعى احتمال الضم ايضا اذ قال او ينعى بضم اوله ثم ذكر معناه فارجع اليه لو شئت وغرض الترجمة كما يظهر من كلام الحافظ اثبات جواز النعى وانه ليس ممنوعا كله ردا على ما كان عليه اهل الجاهلية من ان يبعث رجلا على الحمار ينعى الناس ويحتمل ان يكون الغرض ان ما ورد من النهى عن النعى ليس لمطلق خلافا لما نقل عن حذيفة من انه اذا مات احد يقول لا تخبروا احدا او لدفع توهم ان هذا من ايذاء اهل الميت وادخال المسارة عليهم وحاصله ان محض الاعلام لا يكره فان زاد على ذلك فلا وفى شرح الاقناع ولا بأس بالاعلام بموته بل يستحب قصد كثرة المصلين بخلاف نعى الجاهلية وهو النداء بموت الشخص وذكر مآثره ومفاخره اه وبه جزم الشيخ فى اللامع كما سياتى فى الباب الآتى وقال القسطلانى والاوجه حمل النهى عن النعى على ما يظهر فيه تبرم او على فعله ثم الاجتماع له او على الاكثار منه او على ما يجدد الحزن دون ما عدا ذلك فما زال كثير من الصحابة وغيرهم من العلماء يفعلونه اه ويشكل مطابقة حديث النجاشى بالترجمة فان النجاشى كان غريبا ليس له اهل الا المسلمين فى دارنا ويحتمل ان يكون فى المدينة له اقارب كما يظهر من بعض الروايات وقال العينى المطابقة بمجرد النعى

صـ۱۶۶ باب الاذن بالجنازة كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان مجرد الاعلام غير منهى عنه وانما نهى من اعلام ما كان على حسب الجاهلية والا فلا كراهة فى مجرد الاعلام الخالى عن شوائب الجهل والجاهلية اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الترجمة الاولى متعلقة باخبار الموت وهذه متعلقة باخبار النعى ليصلى عليها لا سيما المقتدى والكبير قال الحافظ هذه الترجمة تغاير التى قبلها من جهة ان المراد بالاولى الاعلام بالنفس وبهذه الاعلام بالنفس وبالغير وقال ابن المنير هذه الترجمة مرتبة على التى قبلها لان النعى اعلام من لم يتقدم له علم بالميت والاذن اعلام من علم بتهيئة امره وهو حسن اه واختاره العينى والقسطلانى قلت لكن لم يعلم من الحديث انه عليه الصلوة والسلام اعلم قبل قوله عن ابن عباس مال الحافظ الى ان هذه القصة غير القصة المذكورة فى حديث ابى هريرة كذا فى الفيض

صـ۱۶۷ باب فضل من مات له ولد قال الحافظ قال ابن المنير عبر المصنف بالفضل ليجمع بين مختلف الاحاديث الثلاثة التى اوردها لان فى الاول دخول الجنة وفى الثانى الحجب عن النار وفى الثالث تقييده بولوج بتحلة القسم وفى كل منها ثبوت الفضل ثم ذكر المصنف فى الترجمة الولد وفى الحديث ذكر الثلاثة لما ورد فى بعض الطرق ذكر الواحد اخرجه الطبرانى فى الاوسط عن جابر بن سمرة والترمذى عن ابن مسعود رض وقال غريب اه مختصرا

صـ۱۶۷ باب قول الرجل للمرأة اصبرى قال الحافظ قال ابن المنير عبر بقوله الرجل ليوضح ان ذلك لا يختص بالنبى صلى الله عليه وسلم وعبر بالقول دون الموعظة ونحوها لكون ذلك الامر يقع على القدر المشترك من الوعظ وغيره قال وموضع الترجمة من الفقه جواز مخاطبة الرجال النساء فى مثل ذلك بما هو امر بمعروف او نهى عن منكر او تعزية وان ذلك لا يختص بعجوز دون شابة لما يترتب عليه من المصالح الدينية اه

صـ۱۶۷ باب غسل الميت ووضوئه كتب الشيخ فى اللامع اراد بايراد الرواية ههنا اثبات ان غسل الميت ليس لتنجسه فايراد الآثار لهذا المعنى ظاهر اه وفى هامشه قال الحافظ نقل النووى الاجماع على ان غسل الميت فرض كفاية وهو ذهول شديد فان الخلاف مشهور عند المالكية حتى ان القرطبى رجح فى شرح مسلم انه سنة ولكن الجمهور على وجوبه اه وقال العينى هذه الترجمة مشتملة على امور الاول فى غسل الميت هل هو فرض او واجب او سنة فقال اصحابنا هو واجب على الاحياء للسنة واجماع الامة وفى شرح الوجيز الغسل والتكفين والصلوة فرض الكفاية بالاجماع وكذا نقل النووى الاجماع على ان الغسل فرض كفاية وقد انكر بعضهم على النووى فقال هو ذهول شديد الخ قلت هذا ذهول اشد من هذا القائل حيث لم ينظر الى معنى الكلام فان معنى قول القرطبى سنة اى سنة مؤكدة وهى فى قوة الوجوب اه وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز فارجع اليه لو شئت ثم ليس فى الحديث ذكر الوضوء قال العينى قيل المعهود من الغسل هو مع الوضوء اه وفى الفتح قيل المراد وضوء الغاسل وان لم يكن له ذكر لكن غسل الميت لا يكن بدون الغاسل فكانه ذكر وقيل اشار الى بعض طرق الحديث بلفظ ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء منها فكانه اراد ان الامر بالوضوء ليس لمجرده بل مع الغسل او ان الوضوء المجرد لا يكفى او ليس الامر بالوضوء بل الامر بالبدء بالوضوء اه قلت والظاهر عندى ارجاع الضمير الى الغاسل المفهوم من لفظ الغسل لانه اجدر بدأب البخارى كانه اشار الى رد ما ورد فى الغسل من غسل الميت والوضوء من حمله وقد اختلف العلماء فى الغسل والوضوء كما ذكره الحافظان ابن حجر والعينى فى اثر ابن عمر الآتى وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز وما افاده الشيخ قدس سره من ان غسل الميت ليس للتنجس واشار به الى مسئلة خلافية شهيرة من ان غسل الميت تعبدى او للنظافة او للطهارة وفى الاوجز اختلفوا

فی علة الغسل وتفرع علی ذلک الخلاف بینهم فی فروع مختلفة عدیدة ففی الشرح الکبیر من فروع المالکیة غسل ... وتعبد المنظافة قال الدسوقی کونه تعبدیا ہو قول مالک واشہب وکونه للنظافة لم یقل به الا ابن شعبان اھ ... ابن عابدین آدمی حیوان دموی فیتنجس بالموت کسائر الحیوانات وہو قول عامة المشائخ الخ لکن من خصائصه انه یتطہر بالغسل کرامة له قوله ... ابن عمر الخ قیل ذکر ہذہ الآثار لبیان ان الغسل المذکور تعبد لا لان المؤمن یتنجس کذا فی الفتح وقال العینی یوخذ من قوله حنط وقال العینی مطابقة للترجمة توخذ من موضعین الاول من قوله حنط لان التحنیط یستلزم الغسل والثانی من قوله ولم یتوضأ فانه یدل علی ان الغاسل لیس علیه وضوء اھ

ص١٦٧ **باب ما یستحب ان یغسل وترا** قال الحافظ قال ابن المنیر یحتمل ان تکون ما مصدریة او موصولة والثانی اظہر کذا قال وفیه نظر لانه لو کان المراد ذلک لوقع التعبیر بمن التی لمن یعقل اھ قلت لعل الغرض من التبویب الاشارة الی رد من قال ان الوتر افتقر وافیه الی السبع لا بعد ذلک نفی الاوجز اذا حصل الانقاء بمرتین کانت الغسلة الثالثة مستحبة وان حصل باربع اوست کانت الخامسة والسابعة مستحبة ثم بعد السبع فالمقصود الانقاء دون الایتار اذ الایتار ینتہی ندبه للسبع فلا تندب التاسعة اذا حصل الانقاء بثمان وہکذا اھ

ص١٦٧ **باب یبدأ بمیامن المیت** قال الحافظ ای عند غسله وکانه اطلق فی الترجمة لیشعر بان غیر الغسل یلحق به قیاسا علیه اھ ولا یبعد عندی ان یکون الغرض ان العبرة لمیامن المیت لا الغاسل

ص١٦٨ **باب مواضع الوضوء من المیت** قال الحافظ ای یستحب البداءة بها اھ ولا یبعد عند ہذا العبد الضعیف ان یکون اشار به الی الرد لما حکی عن ابی قلابة من انه یبدأ بالرأس ثم باللحیة کما فی الفتح ویحتمل ایضا بیان شرف مواضع الوضوء اذ یبدأ بها والحکمة فیه تجدید اثر سمة المؤمنین فی ظہور اثر الغرة والتحجیل

ص١٦٨ **باب ہل تکفن المرأة فی ازار الرجل** قال الحافظ قال ابن رشید اشار بقوله ہل الی تردد عنده فی المسئلة فکانه اومأ الی احتمال اختصاص ذلک بالنبی صلی الله علیه وسلم لان المعنی الموجود فیه من البرکة ونحوہا قد لا یکون فی غیرہ ولا سیما مع قرب عہده بعرقه الکریم ولکن الاظہر الجواز وقد نقل ابن بطال الاتفاق علی ذلک لکن لا یلزم من ذلک التعقب علی البخاری لانه انما ترجم بالنظر الی سیاق الحدیث وہو قابل للاحتمال وقال ابن المنیر نحوہ وزاد احتمال الاختصاص بالمحرم او بمن یکون فی مثل ازار النبی صلی الله علیه وسلم وجبده من تحقق النظافة وعدم نفرة الزوج وغیرته ان تلبس زوجته لباس غیرہ اھ وہل من ہہنا بدایة ابواب التکفین کما یظہر من کلام الحافظ فی الباب الآتی محتمل لکن الاظہر عندی ان ہذہ الابواب کلہا من تتمة الغسل وہذہ الترجمة لیست بمستقلة بل لما کان فی احادیث الغسل ہذہ المسئلة نبه علیہا بلفظ ہل یکفن الخ وفی ہامش اللامع الاوجه عند ہذا العبد الضعیف ان ابواب الکفن لم تشرع بعد بل بدئہا ... کیف الاشعار للمیت ولذا تری ان الشراح کلہم قالوا فی الباب الآتی باب نقض شعر المرأة ای قبل الغسل فہو ایضا من ابواب الغسل واما ہذا الباب باب ہل تکفن المرأة فلیس من ابواب الکفن بل من الاصل الثانی والاربعین لما کان فی حدیث ام عطیة مسئلة لطیفة وہی تکفین المرأة فی ازار الرجل نبه بالترجمة علی ذلک وزاد لفظ ہل اشارة الی الاحتمال کما جزم به الشراح ولو ذکر الامام البخاری فی ہذا الباب حدیث حفصة عن ام عطیة لدخل الباب فی الاصل السادس وکان اوجه لکنه لما لم یذکر فیه حدیث حفصة بل ذکر حدیث محمد عن ام عطیة لا یدخل فی الاصل السادس لما قال الحافظ ان البداءة بالمیامن ومواضع الوضوء مما زادته حفصة فی روایتہا عن ام عطیة علی اخیہا محمد اھ

ص١٦٨ **باب یجعل الکافور فی الاخیرة** قال الحافظ قال ابن المنیر لم یعین حکم ذلک لاحتمال صیغة اجعلن للوجوب والندب اھ واشکل ذکر ہذا الباب فی ما بین ابواب الکفن واجاب عنه الحافظ عن ابن المنیر بان الغرض تقدیم ما یحتاج الیه المیت قبل الشروع فی الغسل او قبل الفراغ منه لیتیسر غسله ومن جملة ذلک الحنوط قال الحافظ ویحتمل ان یکون اشار بذلک الی خلاف من قال ان الکافور یختص بالحنوط ولا یجعل فی الماء وہو عن الاوزاعی وبعض الحنفیة او یجعل فی الماء وہو قول الجمہور ولفظة الاخیرة صفة موصوف محذوف فیحتمل ان یکون التقدیر الغسل وہو الظاہر ویحتمل الخرقة التی تلی الجسد اھ واکتفی القسطلانی علی توجیه الزین ابن المنیر ولم یتعرض له العینی وعلی ما اخترته لا اشکال علی الترجمة اصلاً ثم ادخال الکافور فی الغسلة متفق علیه عند الائمة الاربعة کما صرح بذلک فی الاوجز عن کتب فروعہم وتقدم الخلاف للنخعی فی کلام الحافظ

ص١٦٨ **باب نقض شعر المرأة** الخ قال الحافظ ای قبل الغسل اھ قلت فہذا اشد اشکالاً من الترجمة الاولی علی رأی الحافظ ولا اشکال علی ما اخترته کما تقدم وکتب الشیخ قوله باب نقض شعر المرأة الخ یعنی بذلک جواز النقض وترکہا ضفائر اھ وفی ہامشه لعل الشیخ قدس سره استنبط ذلک بان الامام البخاری ذکر فی الباب قول ابن سیرین بلفظ لا بأس واورد فی الباب حدیث ام عطیة بلفظ نقضنه وہذا فعل منہن لا امرہ صلی الله علیه وسلم بذلک ولا یذہب علیک ان ہہنا مسئلتین الاولی نقض الشعر عند الغسلة ذکرہا البخاری فی ہذا الباب ولا خلاف فیه بین الائمة والمسئلة الثانیة ضفر شعرہا ذکرہا البخاری فیما یأتی قریبا فی باب ہل یجعل شعر المرأة ثلثة قرون

ص١٦٨ **باب کیف الاشعار للمیت** من ہہنا عند ہذا العبد الضعیف بدایة ابواب الکفن کما تقدم قال الحافظ انما افرد له ہذہ الترجمة لقوله فی ہذا السیاق وزعم ان الاشعار الففنہا فیه وفیه اختصار والتقدیر وزعم ان معنی قوله اشعرنہا ایاہ الففنہا وہو ظاہر اللفظ لان الشعار ما یلی الجسد من الثیاب اھ قوله تغسل ابنته بسط الحافظ فی الفتح الکلام علی مسمی البنت وکذا فی الاوجز والاکثر علی انہا زینب وقیل ام کلثوم ومال ابو الطیب ... شرح الترمذی الی الجمع بینہما وبسط فی ذکرہا صاحب الخمیس ایضا اھ من ہامش البذل

ص١٦٨ **باب ہل یجعل شعر المرأة ثلثة قرون** قال الحافظ استدل بالحدیث علی ضفر شعر المرأة خلافا لمن منعه فقال ابن القاسم لا اعرف الضفر وعن الاوزاعی والحنفیة یرسل شعر المرأة خلفہا وعلی وجہہا مفرقا اھ قال الشیخ فی البذل وعندنا الحنفیة یسدل شعرہا بین ثدییہا من الجانبین جمیعا تحت الخمار ولا یسدل شعرہا خلف ظہرہا وعند الشافعی یسدل خلف ظہرہا ولنا ان ضفرہا ومشطہا والقاءہا خلف ظہرہا من باب الزینة وہذہ لیست بحال الزینة ولا حجة فی حدیث ام عطیة لان ذلک کان فعلہا ولیس فی الحدیث ان النبی صلی الله علیه وسلم علم ذلک اھ وفی ہامشه قال الابی فیه مشط الرأس وضفره وبه قال الشافعی واحمد وابن حبیب ولم یعرف ابن القاسم الضفر اھ وبسط فی ہامش اللامع عن العینی تحقیق مذہب الحنفیة وفیه فان قلت جاء فی حدیث ابن حبان واجعلن لہا ثلثة قرون قلت ہذا امر بالتضفیر ونحن لا ننکرہ حتی یکون الحدیث حجة علینا وانما ننکر جعلہا خلف ظہرہا لانہا زینة والمیت ممنوع عنہا الا تری ان عائشة رضی الله عنہا قالت علام تنصون میتکم اخرجه عبد الرزاق فی معنفه وقال الموفق اما التسریح فکرہه احمد لقول عائشة یعنی المذکور اھ وفی مختصر الخلیل لف شعرہا لا الضفر قال الشارح المعتمد انه یندب ضفرہ اھ من ہامش اللامع وفیه لعل الامام البخاری زاد لفظ ہل فی النسخ التی بایدینا اشارة الی الخلاف فی ذلک قال القسطلانی باب یجعل الخ ولغیر الاربعة ہل یجعل اھ

ص١٦٨ **باب یلقی شعر المرأة خلفہا** الخ تقدم الخلاف فیه فی الباب السابق ثم ان المصنف اورد حدیث ام عطیة ہذا من باب غسل المیت ووضوئه الی ہہنا فی عشرة ابواب علی التسلسل وہو الاصل السابع عشر من اصول التراجم کما تقدم

ص١٦٩ **باب الثیاب البیض للکفن** وقال العینی لما فرغ المصنف عن بیان احکام الغسل شرع فی بیان الکفن علی الترتیب اھ وعندی بدایة الکفن من باب کیف الاشعار للمیت کما تقدم قال الحافظ اورد فیه حدیث عائشة وتقریر الاستدلال به ان الله تبارک وتعالی لم یکن لیختار لنبیه الا الافضل وکان المصنف لم یثبت علی شرطه الحدیث الصریح فی الباب وہو ما رواہ اصحاب السنن من حدیث ابن عباس بلفظ البسوا ثیاب البیاض فانہا اطہر واطیب وکفنوا فیہا موتاکم صححه الترمذی والحاکم.

ص١٦٩ **باب الکفن فی ثوبین** قال الحافظ کانه اشار الی ان الثلاث فی حدیث عائشة لیست شرطا فی الصحة وانما ہو مستحب وہو قول الجمہور واختلف فیما اذا شح بعض الورثة بالثانی او الثالث والمرجح انه یلتفت الیه واما الواحد الساتر لجمیع البدن فلا بد منه بالاتفاق اھ

ص١٦٩ **باب الحنوط للمیت** قال الکرمانی بفتح المہملة وبالنون الطیب الذی للموتی اھ وقال الحافظ ہو کل شیء یخلط من الطیب للمیت خاصة اھ وفی الاوجز قال فی المجمع الحنوط والحناط ما یخلط من الطیب لاکفان الموتی واجسامہم خاصة ومخلوط من کافور وصندل ونحوہما وفی المحیط لا بأس بسائر الطیب فی الحنوط غیر الزعفران والورس فی حق الرجال ولا بأس بہما فی حق النساء فیدخل فیه المسک واجازہ اکثر العلماء وامر به علی وبه قال مالک والشافعی واحمد وکرہه عطاء والحسن لانہا میتة واستعماله فی حنوط النبی صلی الله علیه وسلم حجة علیہم اھ وفی الدر المختار ویجعل الحنوط وہو العطر المرکب من الاشیاء الطیبة غیر الزعفران والورس لکراہتہما للرجال علی رأسه ولحیته والکافور علی مساجدہ اھ فما نقل ابن الجوزی من مذہب ابی حنیفة من عدم استحباب الکافور لیس بصحیح اھ من ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع قوله باب الحنوط للمیت دلالة الروایة علیه من حیث انه نہی المحرم عن الحنوط فعلم جوازہ لغیرہ اھ وفی الحدیث مسئلة المیت المحرم وہی خلافیة کما تاتی فی الباب الآتی

ص١٦٩ **باب کیف یکفن المحرم** سقطت ہذہ الترجمة للاصیلی وثبتت لغیر الاصیلی قال ابن المنیر تضمنت ہذہ الترجمة الاستفہام عن الکیفیة مع انہا مبنیة لکنہا لما کانت تحتمل ان تکون خاصة بذلک الرجل وان تکون عامة لکل محرم آثر المصنف الاستفہام قال الحافظ والذی یظہر ان المراد بقوله کیف یکفن ای کیفیة التکفین ولم یرد الاستفہام وکیف یظن به انه متردد فیه وقد جزم قبل ذلک بانه عام فی حق کل احد حیث ترجم بجواز التکفین فی ثوبین اھ ومسئلة الباب خلافیة فقال الشافعی واحمد واسحق ان المحرم علی احرامه بعد الموت ولذا یحرم ستر رأسه وتطییبه وقال ابو حنیفة ومالک والاوزاعی انه یصنع به ما یصنع بالحلال وہو مروی عن عائشة وابن عمر وطاؤس کذا فی البذل اھ من ہامش اللامع

ص١٦٩ **باب الکفن فی القمیص الذی یکف او لا یکف** الخ وفی تراجم شیخ المشائخ المکفوف الذی ضم جانباہ بالخیاط والغرض من الباب اثبات جواز التکفین بکلیہما اھ کتب الشیخ فی اللامع لعل المعنی ان یکون مکفوفا او غیر مکفوف اھ وفی ہامشه اختلفوا فی ضبط ہذہ الترجمة علی اقوال قال الحافظ قال ابن التین ضبطه بعضہم یکف بضم اوله وفتح الکاف وبعضہم بالعکس والفاء مشدد فیہما وضبطه بعضہم بفتح اوله وسکون الکاف وتخفیف الفاء وکسرہا والاول اشبه بالمعنی وتعقبه ابن رشید بان الثانی ہو الصواب قال والذی یظہر لی ان البخاری لحظ قوله تعالی استغفر لہم او لا تستغفر لہم ای النبی صلی الله علیه وسلم البس عبد الله بن ابی قمیصه سواء کان یکف عند العذاب او لا یکف استسلاما للقلوب المؤلفة فکانه یقول یؤخذ من ہذا التبرک بآثار الصالحین سواء علمنا انه مؤثر فی حال المیت او لا. قال ولا یصح انه یراد به سواء کان الثوب مکفوف الاطراف او غیر مکفوف ان ذلک وصف لا اثر له قال واما الضبط الثالث فہو لحن اذ لا موجب لحذف الیاء الثانیة وجزم المہلب بانه الصواب وان الیاء سقطت من الکاتب غلطا قال ابن بطال والمراد طویلا کان القمیص سابغا او قصیرا فیجوز

ان يكفن فيه كذا قال ووجهه بعضهم بان عبد الله بن ابى كان مفرط الطول وكان النبى صلى الله عليه وسلم معتدل الخلق وقد اعطاه مع ذلك قميصه ليكفن فيه فلم يلتفت الى كونه ساترا لجميع بدنه اولا وتعقب بان حديث جابر دال على انه كفن فى غيره فلا تنهض الحجة بذلك واما قول ابن رشيد ان المكفوف الاطراف لا اثر له فغير مسلم بل المتبادر الى الذهن انه مراد البخارى كما فهمه ابن التين والمعنى ان التكفين فى القميص ليس ممتنعا سواء كان مكفوف الاطراف او غير مكفوف اه وما اختاره الشيخ قدس سره فى اللامع فى توجيه الترجمة هو الظاهر ولذا قال ابن التين انه اشبه ورجحه الحافظ ايضا كما ترى والقسطلانى ايضا وكتب الشيخ فى اللامع ودلالة الحديث عليه باعتبار ان المذكور فى الحديث مطلق عن التقييد فيجوز التكفين باى فرد يه او يقال ان قميصه صلى الله عليه وسلم لا يخلو ان يكون مكفوفا او غيره فيثبت الحكم فى الاخر قياسا وقوله والبسه قميصه وهذا محل اثبات الجزء الثالث من الترجمة (وهو قوله ومن كفن بغير قميص) وهو جواز التكفين من غير قميص ولكنه يرد عليه انه مناف للرواية المتقدمة وللواقع ايضا فان تكفينه فيه انما كان قبل الدفن لا بعده كما هو مصرح فى موضعه والجواب انه عطف على قوله اتى لا على قوله نفث او يقال المعنى على المضى اى وكان البسه الخ وعلى هذا لا يصح استدلال المؤلف على ما استدل عليه من الكفن فى غير القميص فاما ان يقال ان استدلاله مبنى على مجرد اللفظ وان كان المراد به غير ما هو الظاهر المقصود وذلك لان الراوى لم يورده كذلك الا وقد جاز عنده الكفن بغير قميص او سيستظهر فى ذلك بالباب الوارد بعده اه وفى هامشه قد تقدم قريبا فى كلام الحافظ ان المستملى لم يذكر الترجمة الآتية بل ذكر حديث عائشة فى كفنه صلى الله عليه وسلم من غير قميص فى هذا الباب فعلى هذا اثبات الترجمة بحديث عائشة واضح وما افاده الشيخ من ان استدلاله مبنى على مجرد اللفظ الخ فتكون الترجمة على هذا من الاصل السادس عشر وهو الاستدلال بكل المحتمل ويحتمل عندى ان تكون من الاصل الثامن كما تقدم فى المقدمة وفى تراجم شيخ المشائخ قوله انا بين خيرتين الخ استشكل هذا القول لان قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم صريح فى المنع عن الاستغفار باوكد اوجه وابلغه والنبى صلى الله عليه وسلم اعرف بمعانى القرآن فما معنى قوله عليه السلام انا بين خيرتين والتحقيق عندى فى حل هذا القول منه صلى الله عليه وسلم انه من باب تلقى المخاطب المتكلم بغير ما اراده لكونه مرغوبا له رجاء الاستجابة ذلك عند المتكلم وهذا التصنع فى الكلام من صنائع البلاغة المقررة فى موضعه فتدبر اه قوله فى ثانى حديث الباب بعد ما دفن لا يخفى عليك انه يخالف جل الروايات قال السندى وتكلف بعضهم فى التوفيق بما لا يدفع الايراد بالكلية اه والبسط فى هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

باب الكفن بغير قميص قد تقدم ان هذه الترجمة سقطت للمستملى لكنها ثبتت للاكثر كما قال الحافظ ومسئلة القميص فى الكفن خلافية شهيرة بسطت فى الاوجز وجملتها ان الكفن ثلاثة لفائف عند الشافعى واحمد ورداء ان والقميص عند الحنفية الا ان القميص لا يكون كقميص الحى ذى الكمين والدخاريص والكفن المندوب عند مالك خمسة اثواب ثلثة لفائف والقميص والعمامة وقال الموفق الكفن فى القميص والمئزر واللفافة جائز غير مكروه وانما الافضل الاول قال احمد ان جعلوه قميصا فاحب الى ان يكون مثل قميص الحى له كمان ودخاريص ولا يزر عليه القميص اه قال الدسوقى وهل يخيط القميص ويجعل له اكمام اولا والظاهر الاول اه قال الحافظ واجاب بعض من خالف بان قولها ليس فيها قميص ولا عمامة يحتمل نفى وجودهما جملة ويحتمل ان يكون المراد نفى المعدود اى الثلاثة خارجة عن القميص والعمامة وقال بعض الحنفية معناه ليس فيها قميص اى جديد وقيل ليس فيها القميص الذى غسل فيه او ليس فيها قميص مكفوف الاطراف اه

باب الكفن بلا عمامة قال الحافظ كذا للاكثر وللمستملى الكفن فى الثياب البيض والاول اولى لئلا تتكرر الترجمة بغير فائدة فقد تقدم ما فى هذا النفى (من الاحتمالات) فى الباب الذى قبله اه وقد عرفت فيما سبق انه لم يقل باستحباب العمامة الا المالكية

باب الكفن من جميع المال كتب الشيخ فى اللامع قوله الحنوط من جميع المال وكذا قوله اجر القبر الخ اوردهما للدلالة على ان المراد بالكفن فى قولهم الكفن من جميع المال ليس هو الثوب الذى يكفن فيه فقط بل المراد كل ما يفتقر اليه فى تكفينه من اجرة الغسال والحافر وقيمة الارض والحنوط وغير ذلك اه وفى هامشه قال العينى ما ترجم به البخارى من ان الكفن من جميع المال هو قول الجمهور وقال الحافظ قوله من جميع المال اى من راس المال وكان المصنف راعى لفظ حديث مرفوع ورد بهذا اللفظ اخرجه الطبرانى فى الاوسط من حديث على واسناده ضعيف وذكره ابن ابى حاتم فى العلل من حديث جابر وحكى عن ابيه انه منكر قال ابن مندة قال بذلك جميع اهل العلم الا رواية شاذة عن خلاس بن عمرو قال الكفن من الثلث وعن طاوس انه من الثلث ان كان قليلا اه

باب اذا لم يوجد الا ثوب واحد قال الحافظ اى اقتصر عليه ولا ينتظر بدفنه ارتقاب شئ آخر اه قال العينى وفى المبسوط ولو كفنوه فى ثوب واحد فقد اساؤا لان فى حياته تجوز صلاته فى ازار واحد مع الكراهة فكذا بعد الموت الا عند الضرورة بان لم يوجد غيره ومسئلة حمزة ومصعب رضى الله عنهما من باب الضرورة اه

باب اذا لم يجد كفنا الا ما يوارى راسه او قدميه الخ قال الحافظ اى راسه مع بقية جسده الا قدميه او العكس كانه قال ما يوارى جسده الا راسه او جسده الا قدميه وذلك بين من حديث الباب حيث قال خرجت رجلاه ولو كان المراد انه يغطى راسه فقط دون سائر جسده لكان تغطية العورة اولى ويستفاد منه انه اذا لم يوجد ساتر البتة انه يغطى جميعه بالاذخر فان لم يوجد فبما تيسر من نبات الارض قال المهلب وانما استحب لهم النبى صلى الله عليه وسلم التكفين فى تلك الثياب التى ليست سابغة لانهم قتلوا فيها انتهى وفى هذا الجزم نظر بل الظاهر انه لم يجد لهم غيرها كما هو مقتضى الترجمة اه وفى هامش اللامع قال ابن بطال فى الحديث ان الثوب اذا ضاق فتغطية الرأس اولى من رجليه لانه افضل اه كذا فى العينى وبذلك جزم الموفق مستدلا بحديث الباب قال ابن عابدين ما لا يستر البدن لا يكفى عند الضرورة ايضا بل يجب ستر باقيه بنحو حشيش اه

باب من استعد الكفن فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم الخ قال الحافظ قوله لم ينكر ضبط فى روايتنا بفتح الكاف على بناء المجهول وحكى الكسر على ان فاعل الانكار النبى صلى الله عليه وسلم وانما قيد الترجمة بذلك ليشير الى ان الانكار الذى وقع من الصحابة كان على طلب البردة فلما اخبرهم بعذره لم ينكروا على ذلك فيستفاد منه جواز تحصيل ما لا بد للميت منه من كفن ونحوه فى حال حياته وهل يلتحق بذلك حفر القبر فيه بحث سيأتى اه قال القسطلانى قال اصحابنا لا يندب ان يعد لنفسه كفنا لئلا يحاسب على اتخاذه اى لا على اكتسابه لان ذلك ليس مختصا بالكفن بل سائر امواله كذلك ولان تكفينه من ماله واجب وهو يحاسب عليه بكل حال الا ان يكون من جهة حل واثر ذى صلاح فحسن اعداده كما ههنا ولو اعد له قبرا يدفن فيه فينبغى ان لا يكره لانه للاعتبار بخلاف الكفن قاله الزركشى وكتب الشيخ فى اللامع ثم ان الاعداد وان ثبت فى الكفن ولم يثبت فى القبر فلا يحسن اعداد القبر الا اذا نوى فيه ان يدفن فيه من مات من اهله وذلك لان الموت فى هذا الموضع المعلوم غير معلوم ولا كذلك الكفن فانه يمكن اخذه معه حيث شاء اه وفى هامشه عن ابن بطال قد حفر جماعة من الصالحين قبورهم قبل الموت وتعقبه ابن المنير بان ذلك لم يقع من احد من الصحابة ولو كان مستحبا لكثر فيه اه وفى الدر المختار ويحفر قبرا لنفسه وقيل يكره والذى ينبغى ان لا يكره تهيئة نحو الكفن بخلاف القبر قال ابن عابدين لقوله تعالى وما تدرى نفس باى ارض تموت

باب اتباع النساء الجنازة قال الحافظ قال ابن المنير فصل المصنف بين هذه الترجمة وبين فضل اتباع الجنائز بتراجم كثيرة تشعر بالتفرقة بين النساء والرجال وان الفضل يختص بالرجال دون النساء لان النهى يقتضى التحريم او الكراهة والفضل يدل على الاستحباب ولا يجتمعان واطلق الحكم هنا لما يتطرق اليه من الاحتمال ومن ثم اختلف العلماء فى ذلك ومحل النزاع انما هو حيث تؤمن المفسدة اه قلت لو كان كذلك لكان حقه ان تذكر قريبا منها لتصير كالمستثنى من الاول ثم الظاهر فى غرض المصنف بالنظر الى الرواية التى اوردها فى الباب ان النهى للتنزيه ويؤيده ان المصنف ذكر فيما سيأتى قريبا فى باب زيارة القبور عدم انكاره صلى الله عليه وسلم على الزائرة لكن اتباع الجنازة امر آخر غير الزيارة ولذا ذكر ههنا رواية المنع وفى الآتية رواية الجواز وفى هامش الهندية عن العينى قال القرطبى ظاهر الحديث يقتضى ان النهى للتنزيه وبه قال الجمهور وعن ابى حنيفة لا ينبغى ذلك اه وفى البذل قال النووى مذهب اصحابنا انه يكره وليس بحرام لهذا الحديث قال القاضى قال الجمهور بمنعهن من اتباعها واجازه علماء المدينة واجازه مالك وكرهه للشابة قال فى الدر المختار ويكره خروجهن تحريما قال الشامى لقوله عليه الصلوة والسلام ارجعن مازورات غير ماجورات الى آخر ما فيه قلت اختلفت الروايات فى ذلك عن مالك كما فى الاوجز وقال العينى ولم يبين البخارى الحكم هل هو جائز اولا لاختلاف العلماء فيه لان قول ام عطية يحتمل ان يكون نهى تحريم او نهى تنزيه وقد وردت فى الباب احاديث تدل على الجواز اه مختصرا

باب احداد المرأة على غير زوجها قال الحافظ قال ابن بطال الاحداد بالمهملة امتناع المرأة المتوفى عنها زوجها من الزينة كلها من لباس وطيب وغيرهما وكل ما كان من دواعى الجماع واباح الشارع للمرأة ان تحد على غير زوجها ثلاثة ايام لما يغلب من لوعة الحزن ويهجم من الم الوجد وليس ذلك واجبا لاتفاقهم على ان الزوج لو طالبها بالجماع لم يحل لها منعه فى تلك الحال وسيأتى فى كتاب الطلاق بقية الكلام على مباحث الاحداد وقوله فى الترجمة على غير زوجها يعم كل ميت غير الزوج سواء كان قريبا او اجنبيا ودلالة الحديث له ظاهرة ولم يقيده فى الترجمة بالموت لانه يختص به عرفا ولم يبين حكمه لان الخبر دل على عدم التحريم فى الثلاث واقل ما يقتضيه اثبات المشروعية اه قوله توفى اخوها هذا مشكل جدا كما قاله الحافظان ابن حجر والعينى قال شيخنا زين الدين فيه اشكال لان لزينب ثلاثة اخوة عبد الله المكبر وعبيد الله مصغرا وابو احمد مشهور بكنيته واسمه عبد على الصحيح ولا يمكن ان يكون مراده الاول لانه قتل باحد وكانت زينب اذ ذاك صغيرة جدا ولا جائز ان يكون المراد الثانى لانه مات بالحبشة نصرانيا ولا الثالث لانه توفى بعدها كما جزم به ابن عبد البر ونحوه واقرب الاحتمالات ان يكون عبيد الله الذى مات نصرانيا على بعد فيه فان قلت مثلها لا يحزن على من مات كافرا قلت ذاك الحزن بالجبلة والطبع فتعذر فيه لا اثام به وقيل يحتمل ان يكون اخا لزينب من امها او من الرضاع اه

باب زيارة القبور قال الحافظ اى مشروعيتها وكانه لم يصرح بالحكم لما فيه من الخلاف كما سيأتى وكان المصنف لم يثبت على شرطه الاحاديث المصرحة بالجواز وقد اخرجه مسلم من حديث بريدة وفيه نسخ النهى عن ذلك ولفظه كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وزاد ابو داؤد والنسائى من حديث انس فانها تذكر الآخرة قال النووى اتفقوا على ان زيارة القبور جائزة كذا اطلقوا وفيه نظر لان ابن ابى شيبة وغيره روى عن ابن سيرين وابراهيم النخعى والشعبى الكراهة مطلقا حتى قال الشعبى لولا نهى النبى صلى الله عليه وسلم لزرت قبر ابنتى فلعل من اطلق اراد بالاتفاق ما استقر عليه الامر بعد هؤلاء وكان هؤلاء لم يبلغهم الناسخ ومقابل هذا قول ابن حزم ان زيارة القبور واجبة ولو مرة واحدة فى العمر لورود الامر به واختلف فى النساء فقيل دخلن فى عموم الاذن وهو قول الاكثر ومحله ما اذا امنت الفتنة ويؤيد الجواز حديث الباب لانه صلى الله عليه وسلم لم ينكر على المرأة قعودها عند القبر وقيل الاذن خاص بالرجال ولا يجوز للنساء وبه جزم الشيخ ابو اسحاق فى المهذب اه وفى تراجم شيخ المشائخ ميل المصنف الى جوازها للنساء اه وفى هامش المشكوة عن اللمعات قوله فزوروها واختلف فى النساء واختلف فى النساء فقيل الرخصة انما هى للرجال واما النساء فباقية على النهى الا فى زيارة الرسول صلى الله عليه وسلم وقيل عمم الرخصة الرجال والنساء اه قلت والاخير اى العموم هو مذهب مالك والشافعى وهو الصحيح من

مذہب ابی حنیفۃ وعن احمد روایتان کما فی الاوجز وفی الدر المختار ولا باس بزیارۃ القبور قال ابن عابدین بل تندب کما فی البحر عن المجتبی وتزار فی کل اسبوع کما فی مختارات النوازل والافضل یوم الجمعۃ والسبت والاثنین والخمیس فقد قال محمد بن واسع الموتی یعلمون بزوارہم یوم الجمعۃ ویوما قبلہ ویوما بعدہ اھ وفی شرح الاقناع ویستحب الاکثار من الزیارۃ وان یکثر الوقوف عند قبور اہل الخیر والفضل اھ

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت ببعض بکاء اہلہ قال الحافظ قولہ اذا کان النوح الخ ہذا تقیید من المصنف لمطلق الحدیث وحمل منہ لروایۃ ابن عباس المقیدۃ بالبعضیۃ علی روایۃ ابن عمر المطلقۃ کما ساقہ فی الباب عنہما وتفسیر منہ للبعض المبہم فی روایۃ ابن عباس بانہ النوح ویؤیدہ ان المحذور بعض البکاء لا جمیعہ وقولہ اذا کان النوح الخ یوہم انہ بقیۃ الحدیث المرفوع ولیس کذلک بل ہو کلام المصنف قالہ تفقہا وہذا الذی جزم بہ ہو احد الاقوال فی تاویل الحدیث المذکور اھ واختلف فی ضبط قولہ من سنتہ فللاکثر فی موضعین بضم المہملۃ وتشدید النون ای طریقتہ وعادتہ وضبطہ بعضہم بفتح المہملۃ بعدہا موحدتان الاولی مفتوحۃ ای من اجلہ اھ واختلفوا فی الترجیح بینہما فمنہم من رجح الاول ومنہم البخاری علی رای الحافظ حیث استشہد بالحدیث الذی فیہ لانہ اول من سن القتل ومنہم من رجح الثانی وانکر الاول وہو ابو الفضل اذ قال وای سنۃ للمیت اھ ثم اختلف العلماء فی توجیہ الحدیث علی اقوال عدیدۃ بلغہا فی الاوجز الی اربعۃ عشر قولا احدہا ان الحدیث علی ظاہرہ مطلقا وہو رای عمر وابنہ قال الحافظ منہم من حملہ علی ظاہرہ وہو بین من قصۃ عمر مع صہیب کما اخرجہ البخاری اھ الثانی لا مطلقا قال الحافظ ویقابل ہؤلاء قول من رد ہذا الحدیث وعارضہ بقولہ تعالی ولا تزر وازرۃ وزر اخری روی ذلک عن ابی ہریرۃ الثالث ان الباء للحال لانہ یعذب حال بکاءہم علیہ والتعذیب علیہ من ذنب لا بسبب البکاء الرابع انہ خاص بالکافر والقولان ای الثالث والرابع عن عائشۃ قال السیوطی الخامس انہ خاص لمن کان النوح من سنتہ وطریقتہ وعلیہ البخاری السادس انہ فیمن اوصی بہ وہو قول الجمہور وسیاتی البسط فیہ فی آخر الاقوال السابع انہ فیمن لم یوص بترکہ فتکون الوصیۃ بذلک واجبۃ قال العینی والنووی حاصلہ ایجاب الوصیۃ بترک البکاء والنوح وہو قول داؤد وطائفۃ الثامن التعذیب بالصفات التی یبکون بہا علیہ وہی مذمومۃ شرعا کما کان اہل الجاہلیۃ یقولون یا مرمل النسوان یا میتم الاولاد یا مخرب الدور فہم یمدحونہ بہا وہو یعذب بصنیعہ ذلک وہو اختیار ابن حزم وطائفۃ التاسع ان المراد بہ توبیخ الملائکۃ لہ بما یندب بہ اہلہ کما فی روایۃ اذا قالت النائحۃ واعضداہ واناصراہ واکاسیاہ جبذ المیت وقیل لہ انت عضدہا انت ناصرہا انت کاسیہا العاشر قال الحافظ وحکی الکرمانی تفصیلا آخر حسنا وہو التفرقۃ بین حال البرزخ وحال یوم القیامۃ فیحمل قولہ تعالی ولا تزر وازرۃ وزر اخری علی یوم القیامۃ وہذا الحدیث وشبہہ علی البرزخ ویؤیدہ قولہ تعالی واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ الآیۃ فانہا دالۃ علی جواز وقوع التعذیب علی الانسان بما لیس فیہ تسبب فکذلک یمکن ان یکون الحال فی البرزخ الحادی عشر ان المراد بالعذاب تالم المیت بسبب بکاء اہلہ علیہ علی وجہ مذموم کما یتالم بسائر المعاصی الصادرۃ عنہم ویفرح بالاعمال الصالحۃ الکائنۃ منہم الثانی عشر ان المراد بالمیت المحتضر مجازا وبالتعذیب التعذیب فی الدنیا ای المحتضر یتالم ببکاء اہلہ علیہ الثالث عشر وہو قریب بالقول الحادی عشر ان المراد تالم المیت بما یقع من اہلہ من النیاحۃ وغیرہا وہو اختیار الطبری ورجحہ ابن المرابط وابن تیمیۃ وجماعۃ من المتاخرین واستشہدوا لہ بحدیث قیلۃ بنت مخرمۃ ذکر فی الاوجز والفرق بین ہذا وبین ما سبق ان تالم المیت فی القول السابق کان لارتکاب الحی معصیۃ وفی ہذا تالمہ ببکاءہ لتالم الحی فتامل الرابع عشر ما قیل ان الراوی سمع بعض الحدیث ولم یسمع بعضہ وان اللام فی المیت لمعہود معین کما قالت عائشۃ انما مر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی یہودیۃ الحدیث قلت ہذا آخر ما ظفرت علیہ من اقوال العلماء وقد عرفت ان الجمہور علی القول السادس حتی قال ابو اللیث السمرقندی انہ قول عامۃ اہل العلم وکذا نقلہ النووی عن الجمہور قالوا وکان معروفا للقدماء حتی قال طرفۃ بن العبد

اذا مت فانعینی بما انا اہلہ وشقی علی الجیب یا ابنۃ معبد

قال العینی ہو اصح الاقوال قلت وبہ قالت الحنفیۃ کما فی الدر المختار وکذا عند الشافعیۃ کما فی شرح الاقناع ثم ذکر فی الاوجز مسئلۃ البکاء علی المیت وہی التی اشار الیہا البخاری فیما سیاتی بقولہ وما یرخص من البکاء عن کتب فروع الائمۃ الاربعۃ فہو جائز علی المذاہب الاربعۃ من غیر ندب وہو البکاء مع تعداد محاسن المیت ومن غیر نیاحۃ وہو رفع الصوت برنۃ واما البکاء معہما او مع احدہما فحرام عند الجمہور اھ قولہ لقول اللہ عز وجل قوا انفسکم واہلیکم نارا وجہ الاستدلال لما ذہب الیہ من ہذہ الآیۃ ان ہذا الامر عام فی جہات الوقایۃ ومن جملتہا ان لا یکون الاصل مولعا بامر منکر لئلا یجری اہلہ علیہ بعدہ او یکون قد عرف ان لاہلہ عادۃ بفعل امر منکر واہمل نہیہم عنہ فیکون لم یق نفسہ ولا اہلہ اھ وقس علی ہذا وجہ الاستدلال من حدیث کلکم راع الخ قولہ لم یقارف اللیلۃ المشہور انہ تعریض علی عثمان بانہ باشر فی تلک اللیلۃ قال الکرمانی یروی ان ہذہ البنت ہی ام کلثوم امراۃ عثمان وعثمان فی تلک اللیلۃ باشر جاریۃ لہ فعلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بذلک فلم یعجبہ حیث شغل عن المریضۃ المحتضرۃ بہا اھ لکن لم یرض بہ الشیخ قدس سرہ فی تقریرہ ورجح بان معناہ لم یذنب اللیلۃ ولو صغیرۃ وجزم ابو طلحۃ بعدم الذنب فلعلہ بات مصلیا ومال الطحاوی فی مشکلہ الی ان فیہ تصحیفا والصواب لم یقاول ای لم ینازع غیرہ الکلام لانہم کانوا یکرہون الحدیث بعد العشاء والبسط فی اللامع وہامشہ

باب ما یکرہ من النیاحۃ علی المیت قال الحافظ قال ابن المنیر ما موصولۃ ومن لبیان الجنس والتقدیر الذی یکرہ من جنس البکاء ہو النیاحۃ والمراد کراہۃ التحریم قال الحافظ ویحتمل ان تکون ما مصدریۃ ومن تبعیضیۃ والتقدیر کراہیۃ بعض النیاحۃ اشار الی ذلک ابن المرابط وغیرہ ونقل ابن قدامۃ عن احمد روایۃ ان بعض النیاحۃ لا تحرم وفیہ نظر الی آخر ما قال وظاہر المغنی ان النیاحۃ مکروہۃ مطلقا الا البکاء بالصوت ففیہ ایضا ونقل حرب عن احمد کلاما یدل علی اباحۃ النوح والندب وظاہر الاخبار تدل علی الحرمۃ الی آخر ما قال واختار صاحب الفیض القول الثانی حیث قال ومن ہہنا تبعیضیۃ عندی وذلک لانہ لا بد کون بعض مراتب النیاحۃ تحت الجواز وان لم نقدر علی تحدیدہا لما قد ثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الاغماض عن بعضہا کنیاحۃ ام الاخ لجابر حین استشہد ولذا صرح السرخسی ان المسئلۃ فیہ عندنا ان یفوض الی رای المبتلی بہ ثم لا بد من الفرق بین الاغماض والرضاء فالذی اقول ہو الاغماض فی بعض الاحیان مع اظہار عدم الرضاء وہو الذی ارادہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الباب الآتی اھ مختصرا قال الموفق الندب تعداد محاسن المیت بلفظ النداء مثل قولہم واجبلاہ واجبلاہ والنیاحۃ خمش الوجوہ وشق الجیوب والدعاء بالویل والثبور اھ قولہ ان کذبا علی لیس ککذب علی احد یشکل بان وجہ الشبہ یکون اقوی فی المشبہ بہ اجاب عنہ السندی بوجوہ الاول ان الکاف للمماثلۃ بمعنی المساواۃ والمطلوب من نفی المساواۃ اثبات الاشدیۃ الثانی معناہ لیس مثلہ فی السہولۃ وما یکون اقل سہولۃ یکون اکثر شدۃ الثالث یمکن ان یجعل وجہ الشبہ خفۃ الاثم ای لیس مثلہ فی خفۃ الاثم وما یکون اقل خفۃ یکون اکثر شدۃ الی آخر ما قال.

باب (بلا ترجمۃ) قال الحافظ سقط من روایۃ ابی ذر وکریمۃ وعلی ثبوتہ فہو بمنزلۃ الفصل من الباب الذی قبلہ کما تقدم تقریرہ وعلی التقدیرین فلا بد لہ من تعلق بالذی قبلہ وقد قدمت توجیہہ فی اول الترجمۃ اھ قلت ولعل الحافظ اشار بذلک الی ما نقلہ عن ابن المرابط وغیرہ کما تقدم فی الباب السابق فان مفادہ ان بعض انواع النیاحۃ جائز والحدیث الذی اخرجہ المصنف فی ہذا الباب یشعر بذلک واللہ اعلم وفی الفیض وظنی ان المصنف رحمہ اللہ یرید ان یشیر الی المستثنیات الا انہ لم یتکلم بہا لکونہا غیر منضبطۃ فدل علی ان ترک الترجمۃ قد یکون بہذا المعنی ایضا اھ ورمز علیہ شیخ الہند فی تراجمہ رمز بہ نقطتان وہو اشارۃ الی ان الحدیث الذی اوردہ فیہ یتعلق بالباب السابق

باب لیس منا من شق الجیوب قال ابن المنیر افرد ہذا القدر بترجمۃ لیشعر بان النفی الذی حاصلہ التبری یقع بکل واحد من المذکورات لا بمجموعہا قال الحافظ ویؤیدہ روایۃ لمسلم بلفظ او شق الجیوب او دعا الی آخرہ اھ من الفتح

باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم اشکل علی الترجمۃ ان الرثاء لغۃ ہو ذکر محامد الموتی وما فی الحدیث لیس کذلک بل فیہ التحزن والتوجع فلا یدخل تحت الترجمۃ واجیب بانہ ہو المقصود یعنی رثاءہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن المعہودۃ بل کان تحزنا فلا ینافی ما ورد فی مسند احمد انہ علیہ السلام نہی عن المراثی اھ ملخصا

باب ما ینہی من الحلق عند المصیبۃ قال الحافظ تقدم الکلام فی باب ما یکرہ من النیاحۃ (ای من کون لفظۃ ما موصولۃ او مصدریۃ ولفظ من تبعیضیۃ او بیانیۃ) وتقدم الکلام ایضا علی الحکمۃ فی اقتصارہ علی الحلق دون ما ذکر معہ فی الباب الذی قبلہ اھ

باب لیس منا من ضرب الخدود تقدم فی باب لیس منا من شق الجیوب ان المصنف افرد التراجم اشارۃ الی ان التبری یتعلق بکل جزء لا بالمجموع

باب ما ینہی من الویل والغرض الترجمۃ علی قیاس ما عرفت لکن لیس فی الحدیث ذکر الویل فکانہ اشار بذلک الی ما ورد فی بعض طرقہ عند ابن ماجۃ کذا فی الفتح ولم یرض بہ العینی وقال دعوی الجاہلیۃ لازمۃ للویل

باب من جلس عند المصیبۃ قال الحافظ لم یفصح المصنف بحکم ہذہ المسئلۃ ولا التی بعدہا لان کلا منہا قابل للترجیح اما الاول فلکونہ من فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم والثانی من تقریرہ وما یباشرہ بالفعل ارجح غالبا واما الثانی فلانہ فعل ابلغ فی الصبر وازجر للنفس فیرجح ویحمل فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم المذکور علی بیان الجواز ویکون فعلہ فی حقہ فی تلک الحالۃ اولی وقال ابن المنیر ما ملخصہ موقع ہذہ الترجمۃ من الفقہ ان الاعتدال فی الاحوال ہو المسلک الاقوم فمن اصیب بمصیبۃ عظیمۃ لا یفرط فی الحزن حتی یقع فی المحذور من اللطم والشق وغیرہما ولا یفرط فی التجلد حتی یفضی الی القسوۃ والاستخفاف بقدر المصاب فیقتدی بہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تلک الحالۃ بان یجلس المصاب جلسۃ خفیفۃ بوقار وسکینۃ تظہر علیہ مخایل الحزن ویؤذن بان المصیبۃ عظیمۃ اھ وفی الدر المختار ولا باس بالجلوس لہا ای للتعزیۃ فی غیر المسجد وقال ابن عابدین لا باس ہہنا علی حقیقتہ لانہ خلاف الاولی کما صرح بہ فی شرح المنیۃ وفی الاحکام عن خزانۃ الفتاوی الجلوس فی المصیبۃ ثلاثۃ ایام للرجال جاءت الرخصۃ فیہ ولا تجلس النساء قطعا اھ قال ابن عابدین وما فی البحر من انہ صلی اللہ علیہ وسلم جلس لما قتل جعفر وزید بن حارثۃ والناس یاتون ویعزونہ اھ یجاب عنہ بان جلوسہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن مقصودا للتعزیۃ اھ

باب من یظہر حزنہ عند المصیبۃ تقدم الکلام علیہ فی الباب السابق وقولہ فی الترجمۃ وقال محمد بن کعب الخ عزمنہ علی الظاہر تفسیر قولہ عز اسمہ فی سورۃ المعارج اذا مسہ الشر جزوعا ویؤیدہ ما قال الحافظ روی ابن ابی حاتم فی تفسیر سورۃ سال عن القاسم بن محمد کقول محمد بن کعب ہذا اھ وقال العینی مطابقۃ للترجمۃ من حیث المقابلۃ وہی ذکر الشیء وما یضادہ معہ وذلک ان ترک اظہار الحزن من القول الحسن والظن الحسن واظہارہ مع الجزع قول سیء وظن سیء اھ وتبعہ القسطلانی ولم یتعرض الحافظ لوجہ المناسبۃ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک واللہ اعلم انہ لا ضیر فی اظہار الحزن ما لم یقل سوءا ولا اساء الظن بالکریم تعالی وان کان للذی لم یظہرہ علی الناس فضل کثیر ودلالۃ الروایۃ علی الترجمۃ ظاہرۃ لحال المراۃ اھ واما مناسبۃ الآیۃ بالترجمۃ فہو ما قال ابن المنیر ان قول یعقوب لما تضمن انہ لا یشکو بثہ ولا تعریض الا للہ وافق مقصود الترجمۃ اھ

باب الصبر عند الصدمۃ الاولی قال الحافظ ای ہو المطلوب المبشر علیہ بالصلوۃ والرحمۃ ومن ہہنا تظہر مناسبۃ ایراد اثر عمر فی ہذا الباب اھ وفی الفیض قال الشافعی رحمہ اللہ ان المصائب ملغرات مطلقا صبر علیہا اولا

لكونها تعذيبا ولا فرق فيه بين الصبر وعدمه نعم يحرم عن تضاعف الاجور اه وسيأتي بسط الكلام عليه في مبدأ كتاب المرضى [illegible] من عمر نحو العدوان الصلوة والرحمة والعلاوة الاهتداء قاله الحافظ

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم انا بك لمحزونون قال الحافظ سقطت هذه الترجمة والاثر في رواية الحموي وثبتت للباقين وحديث ابن عمر كان المراد به ما اورده المصنف في الباب الذي بعد هذا الا ان لفظ ان الله لا يعذب بدمع العين ولا بحزن القلب فيحتمل ان يكون ذكره بالمعنى لان ترك المؤاخذة بذلك يستلزم وجوده الى آخر ما قال (فائدة) قال الحافظ جزم الواقدي بان ابراهيم ابنه صلى الله عليه وسلم مات يوم الثلثاء لعشر ليال خلون من شهر ربيع الاول سنة عشر وقال ابن حزم مات قبل النبي صلى الله عليه وسلم بثلاثة اشهر واتفقوا على انه ولد في ذي الحجة سنة ثمان

باب البكاء عند المريض سقط لفظ باب من رواية ابي ذر قال ابن المنير ذكر المريض اعم من ان يكون اشرف على الموت او هو في مبادي المرض لكن البكاء عادة انما يقع عند ظهور العلامات المخوفة اه من الفتح

باب ما ينهى عن النوح والبكاء والزجر عن ذلك قال الحافظ قال ابن المنير عطف الزجر على النهي للاشارة الى المؤاخذة الواقعة في الحديث بقوله فاحث في افواههن التراب اه قلت وقد تقدم ترجمة البكاء والنياحة الا ان الزجر لم يتقدم فلا يبعد عندي ان يكون الغرض من هذه الترجمة المنع من المباح ايضا سدا للباب ومقصود الاول التفريق بين انواع النياحة جوازا ومنعا

باب القيام للجنازة قال الحافظ اي اذا مرت على من ليس معها واما قيام من كان معها الى ان توضع بالارض فسيأتي في ترجمة مفردة اه قلت المراد بهذه الترجمة هي الترجمة الثالثة بقوله باب من تبع جنازة فلا يقعد الخ واما الباب الآتي اعني قوله باب متى يقعد الخ فهو تكملة لهذا الباب ومسئلة الباب خلافية فذهب الجمهور منهم الائمة الثلثة الى انه قد نسخ وقال احمد واسحق وابن حبيب وابن الماجشون المالكيان وهو مخير نقله النووي عن القاضي ثم قال النووي والمشهور في مذهبنا ان القيام ليس مستحبا واختار المتولي من اصحابنا انه مستحب وهذا هو المختار فيكون الامر به للندب والقعود بيانا للجواز اه مختصرا قلت جزم المغني ان القيام لها لا يستحب وحكى الاستحباب عن القاضي وغيره وبسط القسطلاني في تحقيق مذهب الشافعية

باب متى يقعد اذا قام للجنازة سقط هذا الباب والترجمة من رواية المستملي وثبتت الترجمة دون الباب لرفيقه قاله الحافظ قلت وتقدم في الباب السابق ان هذا الباب تكملة له ثم لا يخفى عليك انه قد اختلفت النسخ في ذكر الحديث الثاني من هذا الباب فعلى ما في النسخ الهندية وهو الموافق لنسخة العيني مطابقة الحديث بالترجمة ظاهرة واما في نسخة الحافظ والقسطلاني والنسخة المصرية التي عليها حاشية السندي فقد ذكر فيها في هذا الباب حديث قصة مروان مع ابي سعيد وعلى هذا فالمطابقة بالترجمة خفية ولم يتعرض لهذا الاختلاف احد من الشراح

باب من تبع جنازة فلا يقعد حتى توضع عن مناكب الرجال الخ قال الحافظ كانه اشار بهذا الى ترجيح رواية من روى في حديث الباب حتى توضع بالارض على رواية من روى حتى توضع في اللحد وفيه اختلاف على سهيل بن ابي صالح عن ابيه قال ابو داؤد ورواه ابو معاوية عن سهيل فقال حتى توضع في اللحد وخالفه الثوري وهو احفظ فقال في الارض اه قلت فعلى هذا تكون الترجمة شارحة وهو الاصل الثالث والعشرون فان حديث الباب ليس فيه الا قوله حتى توضع فكان البخاري اشار بالترجمة الى ان الراجح عنده في معناه الوضع عن المناكب لا الوضع في اللحد قال الحافظ ايضا عن ابن المنير انما نوع هذه التراجم مع امكان جمعها في ترجمة واحدة للاشارة الى الاعتناء بها ولان بعض ذلك وقع فيما ليس على شرطه فاكتفى بذكره في الترجمة لصلاحيته للاستدلال اه قال الحافظ وفي المحيط للحنفية الافضل ان لا يقعد حتى يهال عليها التراب ثم قال الحافظ في حديث الباب هذا الحديث ابين سياقا من حديث عامر بن ربيعة وهو يوضح ان المراد بالغاية المذكورة من كان معها او مشاهدا لها واما من مرت به فليس عليه من القيام الا قدر ما تمر عليه او توضع عنده بان يكون بالمصلى مثلا اه ومسئلة الباب خلافية بسطت في الاوجز فعندنا الحنفية يكره الجلوس قبل الوضع بالارض وقيل في اللحد قولان عندنا وعند الحنابلة كما في الروض المربع وغيره ويكره الجلوس لتابعها حتى توضع بالارض وعند الشافعية قولان ففي حاشية شرح الاقناع القيام لها اذا مرت والقيام اذا تبعها منسوخان على المذهب فلا يؤمر احد بالقيام مطلقا هذا في القاعد اذا مرت به اما مشيعها فيستحب له ان لا يقعد حتى توضع بالارض واما عند المالكية فيجوز الجلوس للمشيعين قبل وضعها من اعناق الرجال كما في الشرح الكبير اه

باب من قام لجنازة يهودي صنيع المؤلف حيث اثبت القيام للميت بعدة تراجم مشعر بانه لم يصح عنده النسخ في هذه المسئلة وجمهور العلماء على ثبوت النسخ لرواية مسلم وابي داؤد عن علي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقوم في الجنازة ثم جلس بعد

باب حمل الرجال الجنازة دون النساء في هامش الهندية عن العيني والقسطلاني قوله في الحديث واحتملها الرجال هو موضع الترجمة فان قلت هذا اخبار فكيف يكون حجة في منع النساء قلت كلام الشارع مهما امكن يحمل على التشريع لا على مجرد الاخبار اه قال الحافظ وقد ورد ما هو اصرح من هذا في منعهن ولكنه على غير شرط المصنف ولعله اشار اليه وهو ما اخرجه ابو يعلى من حديث انس قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فرأى نسوة فقال اتحملنه قلن لا قال اتدفنه قلن لا قال فارجعن مأزورات غير مأجورات اه قلت واخرج ابن ماجة نحوه عن علي رض قال الحافظ ونقل النووي في شرح المهذب انه لا خلاف في هذه المسئلة بين العلماء لان الجنازة لا بد ان يشيعها الرجال فلو حملها النساء لكان ذلك ذريعة الى اختلاطهن بالرجال فيفضي الى الفتنة اه وفي تراجم شيخ المشائخ دلالة لفظ الحديث اعني قوله واحتملها الرجال على الترجمة غير ظاهرة اذ يجوز ان يكون ذكر الرجال على طريق تصوير صورة صالحة لاداء المقصود ولكن ما سبق في الابواب السابقة من ان النساء ممنوعات عن اتباع الجنائز يدل على ذلك دلالة ظاهرة وكان المؤلف اعتمد عليه في هذا الباب اه قلت وعلى هذا فينبغي ان تكون الترجمة داخلة في الاصل السابع والعشرين

باب السرعة بالجنازة اي بعد ان تحمل قاله الحافظ وقال ايضا فيما سيأتي من باب فضل اتباع الجنائز ... كان المصنف قصد فيما سبق من باب السرعة بالجنازة كيفية المشي والمكنة اه قوله وقال انس رض قال الحافظ قال ابن المنير مطابقة هذا الاثر للترجمة ان الاثر يتضمن التوسعة على المشيعين وعدم التزامهم جهة معينة وذلك لما علم من تفاوت احوالهم في المشي وقضية الاسراع بالجنازة ان لا يلزموا بمكان واحد يمشون فيه لئلا يشق على بعضهم ممن يضعف في المشي عمن يقوى عليه ومحصله ان السرعة لا تتفق غالبا الا مع عدم التزام المشي في جهة معينة فيتناسبا وقال ابن رشيد ويمكن ان يقال لفظ المشي والتشييع في اثر انس اعم من الاسراع والبطء فلعله اراد ان يفسر اثر انس بالحديث قال ويمكن ان يكون اراد ان يبين بقول انس ان المراد بالاسراع ما لا يخرج عن الوقار لمتبعها بالمقدار الذي يصدق عليه المصاحبة ثم قال الحافظ ولعل ايراد البخاري لاثر انس المذكور على اختيار هذا المذهب وهو التخيير في المشي مع الجنازة وهو قول الثوري الى آخر ما قال قلت هذا حسن لكن المصنف سيبوب بقوله فضل اتباع الجنائز وظاهره المشي خلفها كما سيأتي هناك فتأمل قوله اسرعوا بالجنازة اختلفوا في معناه فقيل حتى يحملها الى قبرها وقيل الاسراع بتجهيزها وهو اعم من الاول قال القرطبي الاول اظهر وقال النووي الثاني باطل مردود بقوله في الحديث تضعونه عن رقابكم وتعقبه الفاكهي ذكره الحافظ قلت وتعقبه السندي ايضا اذ قال ولا يخفى انه يمكن تصحيحه على المعنى الثاني بان يجعل الوضع عن الرقاب كناية عن التبعيد عنه وترك التلبس به اه وقال ابن قدامة الامر في الحديث للاستحباب بلا خلاف وشذ ابن حزم فقال بوجوبه وقال صاحب الهداية ويمشون بها مسرعين دون الخبب وفي المبسوط ليس فيه شيء موقت غير ان العجلة احب وعن الشافعي والجمهور المراد بالاسراع ما فوق المشي المعتاد ويكره الاسراع الشديد الى آخر ما بسط في الفتح

باب قول الميت وهو على الجنازة قدموني يشكل على المصنف تكرار الترجمة بما سيأتي بعد عدة ابواب باب كلام الميت على الجنازة وكتب الحافظ هناك قال ابن رشيد الحكمة في هذا التكرير ان الترجمة الاولى مناسبة للترجمة التي قبلها باب السرعة بالجنازة لاشتمال الحديث على بيان موجب الاسراع وكذلك هذه الترجمة مناسبة للتي قبلها (اي باب الميت يعرض عليه مقعده بالغداة والعشي) كانه اراد ان يبين ان ابتداء العرض انما يكون عند حمل الجنازة لانها حينئذ يظهر لها ما تؤول اليه فتقول ما تقول اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان هذا الباب من قبيل الاصل السادس نبه بقوله كلام الميت على ان المراد بلفظ الجنازة في الحديث الميت قال الحافظ قوله اذا وضعت الجنازة يحتمل ان يريد بالجنازة نفس الميت وبوضعه جعله في السرير ويحتمل ان يريد به السرير والمراد وضعها على الكتف والاول اولى لقوله بعد ذلك فان كانت صالحة قالت فان المراد به الميت ويؤيده ما روى بلفظ اذا وضع المؤمن على سريره يقول قدموني الحديث اه واما الترجمة الثانية الآتية فالظاهر عند هذا العبد الضعيف في الغرض منه اثبات كلام الميت نصا اشارة الى ان ما في ابي داؤد من حديث ابن ابي نملة عن ابيه انه بينا هو جالس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده رجل من اليهود مر بجنازة فقال يا محمد هل تتكلم هذه الجنازة فقال النبي صلى الله عليه وسلم الله اعلم قال اليهودي انها تتكلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حدثكم اهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم الحديث فلعل الامام البخاري اشار بالترجمة الى ان حديث ابي داؤد مبني على انه صلى الله عليه وسلم لم يوح اليه شيء في ذلك بعد فتدبر اه من هامش اللامع

باب من صف صفين او ثلثة كتب الشيخ في اللامع قوله في الحديث في الصف الثاني او الثالث تردد الراوي في انه هل كان في الثاني او الثالث مشعر بجواز الامرين كليهما اذ لو لم تجز الصفوف ثلثة او لم يجز اثنان منها بل وجب الافراد وتوحيد الصف او وجب تثليثها لا غير لم يكن له تردد في اي الامرين كان اذ لا يمكن ان يكون هناك الا ما جاز واستحب وهذا كاف لاثبات الترجمة اه اشكل على الترجمة بوجه آخر بانه لم يظهر من حديث الباب كون الصفوف وراء الامام واجيب بانه اشار الى ما ورد في بعض طرقه صريحا كما سيأتي في هجرة الحبشة فصففنا وراءه وفي هامش اللامع لا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اراد به الرد على من قال ان يكونوا صفا واحدا قال الحافظ في باب سنة الصلوة على الجنازة قوله فيه صفوف قرأت بخط مغلطاي كان البخاري اراد الرد على مالك فان ابن العربي نقل عنه انه استحب ان يكون المصلون على الجنازة سطرا واحدا قال ولا اعلم لذلك وجها اه وعلى هذا فثبتت الترجمة بالشك ايضا فانه على كل حال ثبتت الزيادة على الواحد ولا يبعد ايضا انه اراد ان تثليث الصفوف ليس بحتم كما يظهر من بعض الآثار وان كان مستحبا الى آخر ما ذكر في هامش اللامع

باب الصفوف على الجنازة قال الحافظ قال ابن المنير ما محصله انه اعاد الترجمة لان الاول لم يجزم فيها بالزيادة على الصفين وقال ابن بطال اوما المصنف الى الرد على عطاء حيث ذهب الى انه لا يشرع فيها تسوية الصفوف كما رواه عبد الرزاق عن عطاء انه سئل عن تسوية الصفوف على الجنائز قال لا انما يكبرون ويستغفرون قال الحافظ واشار المصنف بصيغة الجمع الى ما رواه ابو داؤد وغيره من حديث مالك بن هبيرة مرفوعا من صلى عليه ثلاثة صفوف فقد اوجب وفي رواية الا غفر له وتعقب بعضهم الترجمة بان احاديث الباب ليس فيها الصلوة على الجنازة وانما فيها الصلوة على الغائب او على من في القبر واجيب بان الاصطفاف اذا شرع والجنازة غائبة ففي الحاضرة اولى واجاب الكرماني بان المراد بالجنازة في الترجمة الميت سواء كان مدفونا او غير مدفون فلا منافاة بين الترجمة والحديث اه وانت خبير بان شيئا من هذه الوجوه لا يناسب شان البخاري ودقة نظره فالاوجه ان المراد بالترجمة تأييد تسوية الصفوف كان ينبغي له ان يشير الى ذلك في الترجمة بنوع من الدلالة على ان لفظ الصفوف بصيغة الجمع لا يلزم الزيادة على الاثنين فان الاثنين فما فوقهما جماعة وكذلك لا يشير الى الرد على عطاء فان لفظ الصفوف لا يستلزم التسوية بل الاوجه كما هو الظاهر ان الامام البخاري اشار بلفظ على الجنازة الرد على من قال بالصلوة على الغائب فان الامام البخاري مع تخريجه حديث الصلوة على النجاشي بطرق لم يبوب بالصلوة على الغائب بل اشار بلفظ الترجمة الى كون الجنازة حاضرة وهذا هو التوجيه الذي وجهت الحنفية به حديث الصلوة على النجاشي والمسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وفيه [illegible] الصلوة على الميت الغائب قال به الشافعي واحمد واكثر السلف وقالت الحنفية والمالكية لا تشرع ونسبه ابن عبد البر الى اكثر العلماء وفالامام البخاري مال في هذه المسئلة الى قول الحنفية والمالكية كما سبق اه من هامش اللامع

باب صفوف الصبيان مع الرجال الخ ويشكل التكرار بما سيأتي من باب صلوة الصبيان الخ بسط الكلام عليه في هامش اللامع وفيه قال الحافظ قوله باب صلوة الصبيان الخ اورد فيه حديث ابن عباس في صلوته مع النبي صلى الله عليه وسلم

على القبر قال ابن رشيد افاد بالترجمة الاولى بيان كيفية وقوف الصبيان مع الرجال وانهم يصفون معهم لا يتأخرون عنهم لقوله في الحديث الذي ساقه فيها وانا فيهم وافاد بهذه الترجمة مشروعية صلوة الصبيان على الجنائز وهو وان كان الاول دل عليه ضمنا لكن اراد التنصيص عليه واخر هذه الترجمة عن فضل اتباع الجنائز ليبين ان الصبيان داخلون في قوله من تبع جنازة والله اعلم اه وهكذا قال العيني وتبعهما القسطلاني في ذلك وما يظهر لهذا العبد الضعيف ان كان صوابا فمن الله وفضله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والامام البخاري منه بريئ وهو ان مقصود الامام البخاري بالترجمة الاولى هو الذي اختاره الشراح نبه الامام بها على ان الصبيان لا يحتاجون الى صف مستقل في الصلوة على الجنازة بخلاف الصلوة المكتوبة لقلة حضورهم في الجنائز بخلاف المكتوبات واما الغرض من الترجمة الثانية فهو ان الثابت في الحديث صلوة الصبيان مع الرجال فلا تكفي صلوتهم بدون الرجال لاسقاط فرض الكفاية والمسئلة خلافية كما بحثها ابن عابدين وحكى عن المحقق ابن امير الحاج ان سقوطها بفعل الصبي المميز هو الاصح عند الشافعية قال ولا يحضرني هذا منقولا فيها وقفت عليه من كتبنا وظاهر اصول المذهب عدم السقوط قال ابن عابدين حاصله انها لا تسقط عن البالغين بفعله وان صلوته وان صحت لنفسه لا تقع فرضا وعليه فلو صلى وحده لا يسقط الفرض عنهم اه وفي الروض من فروع الحنابلة وتسقط بمكلف وتسن جماعة اه والظاهر عندي ان البخاري مال في هذه المسئلة الى قول احمد واليه اشار بالترجمة حيث قال صلوة الصبيان مع الرجال وعلى هذا فالفرق بين الترجمتين واضح اه من هامش اللامع

(٢٢٣) ص١٧٦ س١٨ **باب سنة الصلوة على الجنازة** وما يظهر من الشروح انهم اختلفوا في غرض الترجمة على قولين الاول ما قال الحافظ قال ابن المنير المراد بالسنة ما شرعه النبي صلى الله عليه وسلم فيها يعني فهو اعم من الواجب والمندوب ومراده بما ذكره هنا من الآثار والاحاديث ان لها حكم غيرها من الصلوات والشرائط والاركان وليست مجرد دعاء فلا تجزئ بغير طهارة مثلا اه والثاني ما في هامش الهندية عن الكرماني غرض البخاري بيان جواز اطلاق الصلوة على صلوة الجنازة وكونها مشروعة وان لم تكن ذات الركوع والسجود فاستدل عليه تارة باطلاق اسم الصلوة والامر بها وتارة باثبات ما هو من خصائص الصلوة نحو عدم التكلم فيها وكونها مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم وعدم صحتها الا بالطهارة وعدم ادائها عند الوقت المكروه وبرفع اليد واثبات الاحقية بالامامة وبوجوب طلب الماء له وبقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات فانه اطلق الصلوة عليه وبكونها ذات صفوف وامام اه قال محشية المحدث مولانا احمد علي السهارنفوري وبه يطابق الترجمة كل ما في هذا الباب اه

(٢٢٥) ص١٧٦ س٢٣ **باب فضل اتباع الجنائز** الخ قد تقدم في مبدء الجنائز باب الامر باتباع الجنائز ولا تكرار لاختلاف الاغراض كما تقدم هناك اما عند الشراح فلما تقدم عن الحافظ ان الغرض من الباب الاول اثبات المشروعية وههنا اثبات الفضل واما عندي فهو ان الغرض من الاول الاهتمام والاسراع في تجهيز الميت والسعي لاجله واما ههنا فالمراد بالاتباع هو المعنى المتبادر اي الاتباع الى القبر وهل الامام البخاري اشار بذلك الى مسلك الحنفية من ان المشي خلفها افضل محتمل لكن يشكل عليه ما تقدم في باب السرعة بالجنازة من اثر انس كما تقدم الكلام عليه هناك ويحتمل ان يكون المراد من ذكر اثر انس الاسراع فقط ويحتمل ايضا ان يكون المراد من الاتباع ههنا المشي الى القبر بدون الملاحظة الى كيفية المشي من التقدم او الخلفية قال الحافظ قال ابن رشيد مقصود الباب بيان القدر الذي يحصل به مسمى الاتباع الذي يحوز به القيراط اذ في الحديث الذي اورده اجمال ولذلك صدره بقول زيد بن ثابت وآخر الحديث المذكور على الذي بعده وان كان ... اوضح منه في مقصوده كعادته المألوفة في الترجمة على اللفظ المشكل ليبين مجمله الى آخر ما ذكره الحافظ من الكلام على الترجمة ومسئلة المشي خلف الجنازة او امامها كما اشير اليه آنفا خلافية شهيرة ففي الاوجز عن التعليق الممجد اختلفوا فيه بعد الاتفاق على جواز المشي امامها وخلفها وشمالها وجنوبها اختلافا في الاولوية على اربعة مذاهب الاول التخيير من دون افضلية مشي على مشي وهو قول الثوري واليه ميل البخاري ذكره الحافظ الثاني ان المشي امامها افضل للماشي وخلفها للراكب وهو مذهب احمد الثالث مذهب الشافعي ومالك ان المشي امامها افضل الرابع مذهب ابي حنيفة والاوزاعي ان المشي خلفها افضل اه قلت التفريق بين الماشي والراكب هو المذهب للمالكية كما صرح به في الشرح الكبير والمرجح عند الشافعية التقدم مطلقا ماشيا كان او راكبا وههنا مذهب خامس ذكره الحافظ عن النخعي ان كان في الجنازة نساء مشى امامها والا خلفها والسادس مذهب ابن حزم الراكب خلف الجنازة والماشي حيث شاء

قوله وقال حميد بن هلال الخ يعني ما تعارف من انهم لا يرجعون الا بعد الاستيذان عن بعض اهل الميت لا اصل له وانما الثابت الانصراف بعد ما صلى الخ كذا في تراجم شيخ المشائخ وبسط العلامة العيني في تعيين القائلين به كما في هامش اللامع قال الحافظ والذي عليه معظم ائمة الفتوى قول حميد بن هلال وحكي عن مالك انه لا ينصرف حتى يستأذن اه

(٢٢٦) ص١٧٧ س١ **باب من انتظر حتى يدفن** قال الحافظ قال ابن المنير لم يذكر المصنف جواب من اما استغناء بما ذكر في الخبر او توقفا على اثبات الاستحقاق بمجرد الانتظار ان خلا عن اتباع قال وعدل عن لفظ الشهود كما هو في الخبر الى لفظ الانتظار لينبه على ان المقصود من الشهود انما هو معاضدة اهل الميت والتصدي لمعونتهم اه قال الحافظ والذي يظهر لي انه اختار لفظ الانتظار لكونه اعم من المشاهدة فهو اكثر فائدة واشار بذلك الى ما ورد في بعض طرقه بلفظ الانتظار ليفسر اللفظ الوارد بالمشاهدة ولفظ الانتظار وقع في رواية معمر عند مسلم وقوله في الحديث حتى تدفن ظاهره ان حصول القيراط متوقف على فراغ الدفن وهو الاصح عند الشافعية وغيرهم وقيل يحصل بمجرد الوضع في اللحد وقيل عند انتهاء الدفن قبل اهالة التراب وقد وردت الاخبار بكل ذلك اه من الفتح

(٢٢٧) ص١٧٧ س١١ **باب صلوة الصبيان مع الناس** الخ تقدم الكلام عليه في باب صفوف الصبيان

(٢٢٨) ص١٧٧ س١٢ **باب الصلوة على الجنائز بالمصلى والمسجد** قال الحافظ قال ابن رشيد لم يتعرض المصنف لكون الميت بالمصلى اولا لان المصلى عليه كان غائبا والحق حكم المصلى بالمسجد بدليل ما تقدم في العيدين وفي الحيض بلفظ ويعتزل الحيض المصلى فدل على ان للمصلى حكم المسجد فيما ينبغي ان يجتنب فيه ثم قال الحافظ تحت حديث ابن عمر المذكور في الباب حكى ابن بطال عن ابن حبيب ان مصلى الجنائز بالمدينة كان لاصقا بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم من ناحية جهة المشرق انتهى فان ثبت ما قال والا فيحتمل ان يكون المراد بالمسجد هنا المصلى المتخذ للعيدين والاستسقاء لانه لم يكن عند المسجد النبوي مكان يتهيأ فيه الرجم وسيأتي في قصة ماعز فرجمناه بالمصلى ودل حديث ابن عمر المذكور على انه كان للجنائز مكان معد للصلوة عليها فقد يستفاد منه ان ما وقع من الصلوة على بعض الجنائز في المسجد كان لامر عارض او لبيان الجواز والله اعلم اه وقال العيني مطابقة هذا الحديث للترجمة لا يتأتى الا اذا قلنا ان عند في قوله عند المسجد بمعنى في او نقول ان ترجمة الباب يحتمل وجهين احدهما الاثبات والاخر النفي ولعل غرض البخاري النفي بان لا يصلى عليها في المسجد بدليل تعيين رسول الله صلى الله عليه وسلم موضع الجنازة عند المسجد ولو جاز فيه لما عينه في خارجه وبهذا يدفع كلام ابن بطال ليس في حديث ابن عمر دليل على الصلوة في المسجد انما الدليل في حديث عائشة صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على سهيل بن بيضاء في المسجد قلت لو كان اسناده على شرطه لاخرجه في صحيحه اه وفي حاشية السندي ما حاصله موافقة الحديثين بالترجمة من حيث ان المطلوب في الترجمة بيان حكم الصلوة في المصلى والمسجد وقد علم بالحديثين ان الحكم هو الاولوية خارج المسجد نفي المسجد اذا ثبت فهو خلاف الاولى اه قلت ومسئلة صلوة الجنازة بالمسجد خلافية لا يجوز عند الحنفية والمالكية ويجوز عند الشافعية والحنابلة قال القسطلاني لو كان الميت خارج المسجد والمصلون فيه جاز بالاجماع اه

(٢٢٩) ص١٧٧ س١٨ **باب ما يكره من اتخاذ المساجد على القبور** قال الحافظ ترجم بعد ثمانية ابواب باب بناء المسجد على القبر قال ابن رشيد الاتخاذ اعم من البناء فلذلك افرده بالترجمة ولفظها يقتضي ان بعض الاتخاذ لا يكره فكأنه يفصل بين ما اذا ترتبت على الاتخاذ مفسدة ام لا وقال ابن المنير كأنه قصد بالترجمة الاولى اتخاذ المساجد في المقبرة لاجل القبور بحيث لولا تجدد القبر ما اتخذ المسجد وبالترجمة الثانية بناء المسجد في المقبرة على حدته لئلا يحتاج الى الصلوة فيوجد مكانا يصلى فيه سوى المقبرة فلذلك نحا به منحى الجواز قال الحافظ والمنع من ذلك انما هو حال خشية ان يصنع بالقبر كما صنع اولئك الذين لعنوا واما اذا امن ذلك فلا امتناع وقد يقول بالمنع مطلقا من يرى سد الذريعة وهو هنا متجه قوي اه وتعقب العيني على ما قال ابن رشيد اذ قال لا نسلم ان لفظها يقتضي ان بعض الاتخاذ لا يكره ودعوى العموم بين الاتخاذ والبناء غير صحيحة اه قوله القبة قال الحافظ اي الخيمة ومناسبة هذا الاثر ان المقيم في الفسطاط لا يخلو من الصلوة هناك فيلزم اتخاذ المسجد عند القبر وقد يكون القبر في جهة القبلة فتزداد الكراهة اه قال القسطلاني واذا انكر الصائح بناء زائلا وهو الخيمة فالبناء الثابت اجدر لكن لا يؤخذ من كلام الصائح حكم لان مسالك الاحكام الكتاب والسنة والقياس والاجماع ولا وحي بعده عليه الصلوة والسلام وانما هذا وامثاله تنبيه على انتزاع الادلة من مواضعها واستنباطها من مظانها اه قال الحافظ عن ابن المنير وكأن الصائحين من الملائكة او من مؤمني الجن وانما ذكره البخاري لموافقته للادلة الشرعية لا انه دليل برأسه اه

(٢٣٠) ص١٧٧ س٢٢ **باب الصلوة على النفساء اذا ماتت في نفاسها** قال الحافظ قال ابن المنير وغيره المقصود بهذه الترجمة ان النفساء وان كانت معدودة من جملة الشهداء فان الصلوة عليها مشروعة بخلاف شهيد المعركة اه قلت هذا هو الظاهر فلا يرد حينئذ تكرار الترجمة بما تقدم في كتاب الحيض من باب الصلوة على النفساء وسنتها فان الغرض هناك اثبات الصلوة عليها دفعا لما يتوهم من نجاستها الحكمية فافترقا

(٢٣١) ص١٧٧ س٢٤ **باب اين يقوم من المرأة والرجل** تقدمت هذه المسئلة ايضا في كتاب الحيض اذ ترجم باب الصلوة على النفساء وسنتها فان قوله وسنتها اشارة الى هذه المسئلة اي محل قيام الامام وكتبت هناك بانه يمكن التفصي عن هذا التكرار بان يقال ان الامام البخاري اراد ههنا التنبيه على انه لا فرق في ذلك بين النفساء وغيرها واما الآتي في كتاب الجنائز فهو في محله لبيان مسئلة محل قيام الامام على جنائز الرجال والنساء وتقدم اختلاف الائمة في مسئلة الباب هناك قال الحافظ اورد فيه حديث سمرة وفيه مشروعية الصلوة على المرأة فان كونها نفساء وصف غير معتبر واما كونها امرأة فيحتمل ان يكون معتبرا فان القيام عليها عند وسطها لسترها وذلك مطلوب في حقها بخلاف الرجل ويحتمل ان لا يكون معتبرا وان ذلك كان قبل اتخاذ النعش للنساء فاما بعد اتخاذه فقد حصل الستر المطلوب ولهذا اورد المصنف الترجمة مورد السؤال واراد عدم التفرقة بين الرجل والمرأة واشار الى تضعيف ما رواه ابو داؤد والترمذي عن انس بن مالك انه صلى على رجل فقام عند رأسه وصلى على امرأة فقام عند عجيزتها فقيل له اهكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل قال نعم اه قال العلامة العيني فان قلت ليس في حديث الباب بيان موضع قيام الرجل قلت قال الكرماني للاشعار بانه لم يجد حديثا بشرطه في ذلك واما لقياس الرجل على المرأة اذ لم يقل احد بالفرق بينهما وتعقب عليه العيني اذ قال من اين علم بانه لم يقل بالفرق بينهما احد وكذا تعقب العيني كلام الحافظ وبسطه بما لا طائل تحته

(٢٣٢) ص١٧٨ س١ **باب التكبير على الجنازة اربعا** قال الحافظ قال ابن المنير اشار بهذه الترجمة الى ان التكبير لا يزيد على اربع ولذلك لم يذكر ترجمة اخرى ولا خبرا في الباب قال ابن المنذر ذهب اكثر اهل العلم الى ان التكبير اربع وفيه اقوال اخر ثم ذكرها اه قلت كان فيه الخلاف سلفا والجمهور منهم الائمة الاربعة على الاربع كما جزم به البخاري

(٢٣٣) ص١٧٨ س٥ **باب قراءة فاتحة الكتاب** الخ قال الحافظ اي مشروعيتها وهي من المسائل المختلف فيها وروي مشروعيتها عن بعض الصحابة والتابعين وبه قال الشافعي واحمد ونقل عن ابي هريرة وابن عمر ليس فيها قراءة وهو قول مالك والكوفيين وقوله يقرأ على الطفل كتب الشيخ في اللامع كان بيانا للجواز او منسوخا فلا يلزم استحبابها ومعنى قوله سنة انها ثابتة بفعل النبي صلى الله عليه وسلم اه وبسط في هامشه الكلام على المسئلة فارجع اليه لو شئت قال السندي متيا درمنه انها من سنن صلوة الجنازة لا من واجباتها ولو سلم فلا دلالة له على وجوبها في صلوة الجنازة كما لا يخفى وقولهم ان قول الصحابي من السنة كذا في حكم الرفع لا يدل على ان قوله الفعل الفلاني سنة كذلك ولو سلم فغايته انه رفع للفعل الى النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى انه فعله ولا يلزم من مجرد فعله الوجوب فهذا الحديث لا يفيد الوجوب نعم هو يرد قول من يقول بكراهة فاتحة الكتاب في صلوة الجنازة ولعل من يقول بالوجوب يأخذه من عموم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والله تعالى اعلم قلت قراءة الفاتحة من الاركان عند الشافعية والحنابلة واركان صلوة الجنازة عندهما سبعة كما في الاوجز عن نيل المآرب في فقه الحنابلة وشرح الاقناع في فقه الشافعية

(٢٣٤) ص١٧٨ س٩ **باب الصلوة على القبر بعد ما يدفن** قال الحافظ وهذا ايضا من المسائل المختلف فيها قال ابن المنذر وبمشروعيته قال الجمهور ومنعه النخعي ومالك وابو حنيفة وعنهم ان دفن قبل ان يصلى عليه شرع والا فلا اه وبسط الكلام على المسئلة ودلائل الفريقين في الاوجز وفيه قال الابي في الاكمال مشهور قول مالك المنع والشاذ جوازها فيمن دفن بغير صلوة اه قال الزرقاني

واجابوا عن الحديث بان ذلک من خصائصه صلی الله علیه وسلم والدلیل علی الخصوصیة مازاده مسلم وابن حبان فی روایة فصلی علی القبر ثم قال ان هذه القبور مملوءة ظلمة علی اهلها وان الله ینورها لهم بصلاتی علیهم الی آخر ما فیه

باب المیت یسمع خفق النعال قال الحافظ قال ابن المنیر جرد المصنف ما ضمنه هذه الترجمة لیجعله اول آداب الدفن من الزام الوقار واجتناب اللغط وقرع الارض بشدة الوطء علیها کما یلزم ذلک مع الحی النائم وترجم بالخفق ولفظ المتن بالقرع اشارة الی ما ورد فی بعض طرقه عند احمد وابی داؤد فی حدیث طویل فیه وانه لیسمع خفق نعالهم اه قلت وسیاتی فی اللباس فی باب النعال السبتیة استدلال الطحاوی بهذا الحدیث علی جواز لبس النعال فی المقابر وقال الحافظ قال احمد یکره لبس النعال السبتیة فی المقابر لحدیث بشیر بن الخصاصیة کما سیاتی فی کتاب اللباس فارجع الیه ثم مسئلة سماع الموتی خلافیة شهیرة بین الصحابة ومن بعدهم فاثبته ابن عمر وغیره من الصحابة ومن تبعهم ونفته عائشة وغیرها ومن تبعهم قال ابن عابدین وما ورد فی الصحیح من قوله صلی الله علیه وسلم لاهل قلیب بدر هل وجدتم ما وعد ربکم حقا فقال عمر اتکلم المیت یا رسول الله فقال علیه الصلوة والسلام ما انتم باسمع منهم فاجاب عنه المشائخ انه غیر ثابت یعنی من جهة المعنی وذلک لان عائشة ردته بقوله تعالی وما انت بمسمع من فی القبور وانه انما قاله علی وجه الموعظة للاحیاء وبانه مخصوص باولئک تضعیفا للحسرة وبانه خصوصیة له علیه السلام معجزة لکن یشکل علیه ما فی مسلم ان المیت یسمع قرع نعالهم الا ان یخصوا ذلک باول الوضع فی القبر ومقدمة للسوال جمعا بینه وبین الآیتین اه وما لشیخ مشائخنا الشاه عبد العزیز فی فتاواه الی ثبوت سماع المیت وشعوره وادراکه وبسط الکلام علی ذلک فی عدة اسئلة واجوبة اه من هامش اللامع وفی الفیض اعلم ان مسئلة کلام المیت وسماعه واحدة وانکرها حنفیة العصر وفی رسالة غیر مطبوعة لعلی القاری ان احدا من ائمتنا لم یذهب الی انکارها وانما استنبطوها من مسئلة فی باب الایمان وهی حلف رجل ان لا یکلم فلانا فکلمه بعد ما دفن لا یحنث قال القاری ولا دلیل فیها علی ما قالوا فان مبنی الایمان علی العرف وهم لا یسمونه کلاما وانکره الشیخ ابن الهمام رحمه الله ایضا فی الفتح ثم اورد علی نفسه ان السماع اذا لم یثبت فما معنی السلام علی القبر واجاب عنه انهم یسمعون فی هذا الوقت فقط ولا دلیل فیه علی العموم ثم عاد قائلا انه ثبت منهم سماع قرع النعال ایضا فاجاب عنه بمثله اقول والاحادیث فی سمع الاموات قد بلغت مبلغ التواتر الی آخر ما بسط فیه

باب من احب الدفن فی الارض المقدسة او نحوها قال الحافظ قال ابن المنیر المراد بقوله او نحوها بقیة ما تشد الیه الرحال من الحرمین وکذلک ما یمکن من مدافن الانبیاء وقبور الشهداء والاولیاء تیمنا بالجوار وتعرضا للرحمة النازلة علیهم اقتداء بموسی علیه السلام وهذا بناء علی ان المطلوب القرب من الانبیاء الذین دفنوا ببیت المقدس وهو الذی رجحه عیاض وقال المهلب انما طلب ذلک لیقرب علیه المشی الی المحشر وتسقط عنه المشقة الحاصلة لمن بعد عنه اه ونحو ذلک قال العینی وتبعهما القسطلانی وفی تراجم شیخ مشائخنا غرضه ان نقل المیت من موضع الی موضع لا یجوز مطلقا الا اذا قصد الدفن فی ارض من الاراضی المقدسة وعند الحنفیة یجوز مطلقا والاوجه عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمة الی دفع ما یتوهم من قول سلمان ان الارض لا تقدس احدا اخرجه مالک فی الموطأ ان لا فرق بین الدفن فی الارض المقدسة وغیرها فدفعه المصنف بهذه الترجمة اه قوله فلما جاءه صکه الخ هذا مشکل جدا والمشهور فی الجواب انه علیه السلام لم یعرفه والاوجه عندی ان ذلک لانتظار فتح بیت المقدس وما کان ذلک منه کراهة لموته اه من تراجم شیخ المشائخ الدهلوی وکتب الشیخ فی اللامع ما حاصله یحتمل انه لم یعرفه ویمکن انه عرفه لکنه لما دخل بدون الاستیذان وقد جرت سنة الله تعالی بانبیائه انهم لا یقبضون الا بعد اذن منهم فلما لم یستأذن الملک عد ذلک مخالفة للقاعدة واساءة للادب اه وبسط الکلام علی ذلک فی هامش اللامع من کلام الشراح

باب الدفن باللیل الخ قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الی الرد علی من منع ذلک محتجا بحدیث جابر ان النبی صلی الله علیه وسلم زجر ان یقبر الرجل لیلا الا ان یضطر الی ذلک اخرجه ابن حبان لکن بین مسلم فی روایة السبب فی ذلک ولفظه ان النبی صلی الله علیه وسلم خطب یوما فذکر رجلا من اصحابه قبض وکفن فی کفن غیر طائل وقبر لیلا فزجر ان یقبر الرجل باللیل حتی یصلی علیه الا ان یضطر انسان الی ذلک وقال اذا ولی احدکم اخاه فلیحسن کفنه فدل علی ان النهی بسبب تحصیل الکفن وقوله حتی یصلی علیه مضبوط بکسر اللام ای النبی صلی الله علیه وسلم فهذا سبب آخر یقتضی انه ان رجی بتاخیر المیت الی الصباح صلوة من ترجی برکته علیه استحب تاخیره والا فلا وبه جزم الطحاوی واستدل المصنف بالجواز بما ذکره من حدیث ابن عباس ولم ینکر النبی صلی الله علیه وسلم دفنهم ایاه باللیل بل انکر علیهم عدم اعلامهم بامره وایده ذلک بما صنع الصحابة بابی بکر وکان ذلک کالاجماع منهم علی الجواز الی آخر ما قال الحافظ وقال ایضا وصح ان علیا دفن فاطمة لیلا کما سیاتی فی مکانه اه

باب بناء المسجد علی القبر تقدم الکلام علیه قبل ثمانیة ابواب فی باب ما یکره من اتخاذ المساجد

باب من یدخل قبر المرأة کتب الشیخ فی اللامع اثبت بذلک جواز دخول الاجنبی الغیر المحرم اذا کان صالحا اه قال القسطلانی تحت حدیث الباب فیه انه لا ینزل المیت فی قبره الا الرجال متی وجدوا وان کان المیت امرأة بخلاف النساء لضعفهن عن ذلک غالبا ولانه معلوم انه کان لبنت النبی صلی الله علیه وسلم محارم من النساء کفاطمة وغیرها نعم یندب لهن کما فی شرح المهذب ان یلین حمل المرأة من مغتسلها الی النعش وتسلیمها الی من فی القبر وحل ثیابها فیه وقد کان عثمان اولی بذلک من ابی طلحة لان الزوج احق من غیره بمواراة زوجته وان خالط غیرها من اهله تلک اللیلة وان لم یکن له حق فی الصلوة لان منظوره اکثر لکن عثمان رضی الله عنه قارف تلک اللیلة فباشر جاریة له وبنت رسول الله صلی الله علیه وسلم محتضرة فلم یعجبه صلی الله علیه وسلم کونه شغل عن المحتضرة بذلک بعصیانه جلالة محل ابنته صلی الله علیه وسلم ورضی عنها قال ابن المنیر ففیه خصوصیة اه وفی هامش اللامع قال صاحب المراقی وذو الرحم المحرم اولی بادخال المرأة ثم ذو الرحم غیر المحرم ثم المحرم ثم الصالح من مشائخ جیرانها ثم الشبان الصلحاء ولا یدخل احد من النساء القبر ولا یخرجهن الا الرجال ولو کانوا اجانب لان مس الاجنبی لها بحائل عند الضرورة جائز فی حیاتها فکذا بعد موتها اه قال الخرقی ویدخلها محرمها فان لم یکن فالنساء فان لم یکن فالمشائخ قال ابن قدامة وروی عن احمد ان النساء لا یستطعن ان یدخلن القبر ولا یدفن وهذا اصح واحسن ثم ذکر فی مستدله حدیث الباب

باب الصلوة علی الشهید قال الحافظ قال ابن المنیر اراد باب حکم الصلوة علی الشهید ولذلک اورد فیه حدیث جابر الدال علی نفیها وحدیث عقبة الدال علی اثباتها قال ویحتمل ان یکون المراد باب مشروعیة الصلوة علی الشهید فی قبره لا قبل دفنه عملا بظاهر الحدیثین قال والمراد بالشهید قتیل المعرکة فی حرب الکفار اه ثم قال الحافظ والخلاف فی الصلوة علی قتیل المعرکة مشهور قال الترمذی قال بعضهم یصلی علی الشهید وهو قول الکوفیین واسحاق وقال بعضهم لا یصلی علیه وهو قول المدنیین والشافعی واحمد وفی الاوجز وعن احمد فی ذلک روایتان قال الموفق الصحیح انه لا یصلی علیه وهو قول مالک والشافعی وعن احمد روایة اخری یصلی علیه وهو قول الثوری وابی حنیفة اه قال الحافظ قال الماوردی عن احمد الصلوة علیه اجود وان لم یصلوا علیه اجزأ اه وفی تراجم شیخ المشائخ انما عقد المؤلف الباب للاشارة الی ان الدلائل فی حدیث الباب متعارضة فمن مثبت ومن ناف ومن دأبه الاشارة الی تعارض ادلة المسئلة ایضا وعقد الباب لمجرد ذلک اه قلت هذا اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل الخامس والثلاثون قوله فی ثوب واحد لم یتعرض له الحافظ ولا غیره من الشراح وبسط السندی فی توجیهه ونقل عن شرح المصابیح ان المراد ثوب احد فی قبر واحد اذ لا یجوز تجریدهما بحیث تتلاقی بشرتهما ثم تعقب علیه السندی بانه یرده ما رواه الترمذی عن انس وفیه فکثر القتلی وقلت الثیاب فکفن الرجل والرجلان والثلاثة فی الثوب الواحد ثم یدفنون فی قبر واحد بل یرد علی نص هذا الحدیث فان ما ذکره لا یناسبه قوله ثم یقول ایهم اکثر قرآنا الخ بقی انه ما معنی ذلک والشهید یدفن فی ثیابه التی علیه فکان هذا فیمن تقطع ثوبه ولم یبق علی بدنه او بقی منه قلیل لکثرة الجرح وعلی تقدیر بقاء شیء من الثوب السابق فالاشکال لکونه فاصلا عن ملاقاة بشرتیهما واعتذر بعضهم عنه بالضرورة وقیل جمعهما فی ثوب احد هو ان یقطع الثوب الواحد بینهما اه

باب دفن الرجلین او الثلثة فی قبر واحد الخ لیس فی حدیث الباب لفظ الثلاثة وانما ذکره علی عادته بالاشارة الی ما ورد من لفظ الثلاثة عند الترمذی وغیره ولکنه لما لم یکن علی شرطه لم یورده قاله العینی وزاد الحافظ عن ابن رشید واما بالاکتفاء بالقیاس قال الحافظ والظاهر ان المصنف اشار الی روایة الترمذی وغیره بلفظ الثلاثة واما القیاس ففیه نظر لانه لو اراده لم یقتصر علی الثلاثة بل کان یقول مثلا دفن الرجلین فاکثر ویؤخذ من هذا جواز دفن المرأتین فی قبر واما دفن الرجل مع المرأة فروی عبد الرزاق باسناد حسن عن واثلة بن الاسقع انه کان یدفن الرجل والمرأة فی القبر الواحد فیقدم الرجل ویجعل المرأة وراءه وکانه کان یجعل بینهما حائلا من تراب ولا سیما ان کانا اجنبیین والله اعلم اه

باب من لم یر غسل الشهداء قال القسطلانی ای ولو کان الشهید جنبا او حائضا او نفساء واستدل المصنف بعموم حدیث الباب علی ان الشهید لا یغسل حتی ولا الجنب والحائض وهو الاصح عند الشافعیة زاد الحافظ وقیل یغسل للجنابة لا بنیة غسل المیت لقصة حنظلة المشهورة رواها ابن اسحق وغیره واجیب بانه لو کان واجبا ما اکتفی فیه بغسل الملائکة وقال الحسن البصری وسعید بن المسیب فیما رواه ابن ابی شیبة یغسل الشهید اه قلت فالترجمة رد علی قولهما وفی الاوجز قال الموفق الشهید اذا مات فی المعترک لا یغسل روایة واحدة وهو قول اکثر اهل العلم ولا نعلم فیه خلافا الا عن الحسن وابن المسیب الی ان قال الموفق فان کان الشهید جنبا غسل وحکمه فی الصلوة حکم غیره من الشهداء وبه قال ابو حنیفة وقال مالک لا یغسل لعموم الخبر وعن الشافعی کالمذهبین ولنا ما روی من قصة حنظلة الی آخر ما بسط فی الاوجز وفیه عن الهدایة واذا استشهد الجنب غسل عند ابی حنیفة وقالا لا یغسل اه

باب من یقدم فی اللحد الخ ای اذا کانوا اکثر من واحد وقد دل حدیث الباب علی تقدیم من کان اکثر قرآنا من صاحبه وهذا نظیر تقدیمه فی الامامة اه من الفتح

باب الاذخر والحشیش فی القبر والاذخر بکسر الهمزة وکسر الخاء المعجمة وفی آخره راء وهو نبت معلوم طیب الرائحة اه من العینی والقسطلانی وهکذا ضبطه صاحب مجمع البحار وفیه هو نبت عریض الاوراق یحرقه الحداد بدل الحطب والفحم اه قال الحافظ وترجم ابن المنذر علی هذا الحدیث طرح الاذخر فی القبر وبسط فیه اه وفی هامش اللامع لا یذهب علیک ان الامام البخاری ترجم علی الحدیث باب الاذخر والحشیش ولم یذکر فی الحدیث الا الاذخر فقط قال الحافظ اراد المصنف بذکر الحشیش التنبیه علی الحاقه بالاذخر وان المراد باستعمال الاذخر البسط ونحوه لا التطییب وقال القسطلانی قوله والحشیش الحاقا بالاذخر فی الفرج التی تتخلل بین اللبنات فی القبر او استعماله فیه بالبسط ونحوه لا التطییب اه ولا یبعد عندی ان المؤلف نبه بذکر الحشیش فی الترجمة علی ان القاء الاذخر فی القبور لیس بخصوصیة الاذخر بل المقصود القاء الحشیش ایما کان وخصص الاذخر بالذکر (ای فی الحدیث) لکثرة وجوده فی الحجاز قال ابن عابدین فی بحث الکفن لا یکفی عند الضرورة ایضا بل یجب سترها فیه بنحو حشیش کالاذخر اه

باب هل یخرج المیت من القبر واللحد لعلة قال القسطلانی قوله لعلة کان دفن بلا غسل او فی کفن مغصوب او لحقه بعد الدفن سیل اه وقال الحافظ قوله لعلة ای لسبب اشار بذلک الی الرد علی من منع الاخراج مطلقا او لسبب دون سبب کمن خص الجواز بما لو دفن بغیر غسل او بغیر صلوة فان فی حدیث جابر الاول دلالة علی الجواز اذا کان فی نبشه مصلحة تتعلق به من زیادة البرکة له وعلیه یتنزل قوله فی الترجمة القبر وفی حدیث جابر الثانی دلالة علی جواز الاخراج لامر یتعلق بالحی لانه لا ضرورة علی المیت فی دفن میت آخر معه وقد بین ذلک جابر بقوله فلم تطب نفسی وعلیه یتنزل قوله واللحد لان والد جابر کان فی لحد وانما اورد المصنف بلفظ الاستفهام لان قصة عبد الله بن ابی قابلة للتخصیص وقصة والد جابر لیس فیها تصریح بالرفع قاله ابن المنیر اه

باب اللحد والشق فی القبر قال العینی ای هذا باب فی بیان اللحد والشق الکائنین فی القبر فان قلت لیس للشق ذکر فی حدیث الباب قلت قوله قدمه فی اللحد یدل علی الشق لان فی تقدیم احد المیتین تاخیر الآخر غالبا فی الشق لمشقة تسویة اللحد لمکان اثنین وتقدیم ذکر اللحد یدل علی مزیة فضله دل علیه قوله علیه الصلوة والسلام اللحد لنا والشق لغیرنا رواه ابو داؤد اه قال الحافظ ولیس فی الحدیث للشق ذکر ثم ذکر الحافظ فی توجیهه عن ابن رشید ما تقدم من کلام العینی وزاد ویحتمل ان یکون ذکر الشق فی الترجمة لینبه علی ان اللحد افضل منه لانه الذی وقع دفن الشهداء فیه مع ما کانوا فیه من الجهد والمشقة فلولا مزید فضیلة فیه ما عانوه اه

باب اذا اسلم الصبی فمات الخ قال السندی یرید ان اسلام الصبی یصح ام لا وذکر من الاحادیث ما یدل

على ما اختاره انه يصح اهـ وقال العيني اي هذا باب يذكر فيه اذا اسلم الصبي فمات قبل البلوغ هل يصلى عليه ام لا هذه ترجمة وقوله وهل يعرض على الصبي الاسلام ترجمة اخرى اما الترجمة الاولى ففيها خلاف ولذلك لم يذكر جواب الاستفهام ولا خلاف انه يصلى على الصغير المولود في الاسلام لانه كان على دين ابويه قال ابن القاسم اذا اسلم الصغير وقد عقل الاسلام فله حكم المسلمين في الصلوة عليه واختلفوا في حكم الصبي اذا اسلم احد ابويه على ثلاثة اقوال احدها يتبع ابيهما اسلم وهو احد قولي مالك وبه اخذ ابن وهب ويصلى عليه ان مات على هذا والثاني يتبع اباه ولا يعد باسلام امه مسلما وهذا قول مالك في المدونة والثالث تبع لامه وان اسلم ابوه وهذه مقالة شاذة ليست في مذهب مالك وفي شرح الهداية اذا سبي صبي معه احد ابويه فمات لم يصل عليه حتى يقر بالاسلام وهو يعقل او يسلم احد ابويه خلافا لمالك في اسلام الام والشافعي في اسلامه هو والولد يتبع خير الابوين دينا وللتبعية مراتب اقواها تبعية الابوين ثم الدار ثم اليد وفي المغني لا يصلى على اولاد المشركين الا ان يسلم احد ابويهم الى آخر ما في المغني واما الترجمة الثانية فانه ذكرها ههنا بلفظ الاستفهام وترجم في كتاب الجهاد بصيغة تدل على الجزم بذلك فقال كيف يعرض الاسلام على الصبي وذكر فيه قصة ابن صياد وفيه وقد قارب ابن صياد يحتلم فلم يشعر حتى ضرب النبي صلى الله عليه وسلم ظهره بيده ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم اتشهد اني رسول الله الحديث وفيه عرض الاسلام على الصغير واحتج به قوم على صحة اسلام الصبي ان قارب الاحتلام وهو مقصود البخاري عن تبويبه بقوله وهل يعرض على الصبي الاسلام وجوابه يعرض وبه قال ابو حنيفة ومالك خلافا للشافعي اهـ ما قاله العيني وقال الحافظ في الجزء الاول من الترجمة واختلف في الصلوة على الصبي فقال سعيد بن جبير لا يصلى عليه حتى يبلغ وقيل حتى يصلي وقال الجمهور يصلى عليه حتى السقط اذا استهل اهـ وفي الدر المختار وسلم الصبي وهو عاقل اي ابن سبع سنين صح عليه الصحيح وردته مسلما قال ابن عابدين قوله اي ابن سبع سنين تفسير للعاقل الذي يصح اسلامه بنفسه وقيل بان يعقل المنافع والمضار وان الاسلام هدى واتباعه خير له وقيل بان يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره الى آخر ما ذكر وقال الحافظ في الجزء الثاني من الترجمة قوله هل يعرض الاسلام الخ بلفظ الاستفهام وفي كتاب الجهاد بصيغة الجزم وكانه لما اقام الادلة ههنا على صحة استغنى بذلك افاد هناك ذكر الكيفية اهـ وفي الفيض يعتبر عندنا باسلام الصبي المميز ولا يعتبر بارتداده وعند الشافعية لا يعتبر باسلامه ايضا وكنت اتحير انهم ماذا يقولون في اسلام علي رضي الله عنه فانه اسلم صبيا ثم رأيت في سنن الصغرى للبيهقي وفيه ان الاحكام قبل الخندق كانت منوطة بالتمييز وبعده نيطت بالبلوغ وعلي رضي الله عنه ممن دخل في الاسلام قبل الخندق فظهر الجواب عنه ثم ان المسئلة فيمن كان ابواه كافرين اما اذا كان ابواه مسلمين فلا اختلاف فيه اهـ قوله ولم يكن مع ابيه الخ قال الحافظ هذا قاله المصنف تفقها وهو مبني على ان اسلام العباس كان بعد وقعة بدر وقد اختلف في ذلك فقيل اسلم قبل الهجرة واقام بامر النبي صلى الله عليه وسلم له في ذلك لمصلحة المسلمين روى ذلك ابن سعد من حديث ابن عباس وفي اسناده الكلبي وهو متروك ويرده ان العباس اسر ببدر وقد فدى نفسه كما سيأتي في المغازي واضحا ويرده ايضا ان الآية التي في قصة المستضعفين نزلت بعد بدر بلا خلاف فالمشهور انه اسلم قبل فتح خيبر ويدل عليه حديث انس في قصة الحجاج بن علاط كما اخرجه احمد والنسائي وروى ابن سعد من حديث ابن عباس انه هاجر الى النبي صلى الله عليه وسلم بخيبر ورده بقصة الحجاج المذكور والصحيح انه هاجر عام الفتح في اول السنة وقدم مع النبي صلى الله عليه وسلم فشهد الفتح والله اعلم اهـ

قوله وقال الاسلام يعلو الخ كذا في جميع نسخ البخاري قال العيني لم يعين من القائل وربما ... يظن انه هو ابن عباس وليس كذلك فان الدارقطني اخرجه في سننه بسند صحيح على شرط ... من حديث عائذ بن عمرو المزني ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الاسلام يعلو ولا يعلى وقال الحافظ ولم يعين القائل وكنت اظن انه معطوف على قول ابن عباس فيكون من كلامه ثم لم اجده من كلامه بعد التتبع الكثير ورأيته موصولا مرفوعا ثم ذكر ما تقدم من حديث الدارقطني ثم قال وبعد التتبع الكثير وجدته كما كنت اظن ذكره ابن حزم في المحلى قال ومن طريق حماد بن زيد عن ايوب عن عكرمة عن ابن عباس قال اذا اسلمت النصرانية او اليهودية تحت النصراني او اليهودي يفرق بينهما الاسلام يعلو ولا يعلى اهـ مختصرا وكتب العلامة السندي على حديث ابي هريرة ما من مولود الا يولد الخ لا يخفى ان هذا الحديث لا يدل على صحة ايمان الصبي ان آمن ولا على انه مؤمن من حين ولد والا لما احتيج الى عرض الايمان عليه حال صباه فمطابقته للترجمة لا تخلو عن خفاء فتأمل وقال العيني مطابقته للترجمة من حيث ان المولود بين الابوين المسلمين او احدهما مسلم اذا مات وقد استهل صارخا يصلى عليه فالصلوة عليه يدل على انه محل عرض الاسلام عند تعقله اهـ قلت فكمن فيه ما تقدم عن العلامة السندي

صـ١٥٢ **باب اذا قال المشرك عند الموت لا اله الا الله** قال الحافظ قال ابن المنير لم يأت بجواب اذا لانه صلى الله عليه وسلم لما قال لعمه قل لا اله الا الله اشهد لك بها كان محتملا بان يكون ذلك خاصا به لان غيره اذا قالها وقد ايقن بالوفاة لم ينفعه ويحتمل ان يكون ترك الجواب ليفهم الواقف عليه انه موضع تفسير وفكر وهذا هو المعتمد اهـ وفي الفيض ويعتبر اذا قالها قبل النزع فان دخل في الغرغرة فهو ايمان الياس وهو غير معتبر عند الجمهور ونسب الى الشيخ الاكبر انه اعتبر ايمان فرعون قال الشعراني وهذا مدسوس والشيخ رحمه الله تعالى منه برئ قلت بل هو مختار الشيخ رحمه الله وليس بمدسوس وقد نقل بحر العلوم في شرح المثنوي عبارات عديدة للشيخ رحمه الله تدل على هذا المعنى ومراد الشيخ عندي ان قوله بتلك الكلمة اعتبر من حيث كونه ايمانا لا من حيث كونه توبة وكتب السيوطي رحمه الله رسالة في تائيد الشيخ الاكبر ورد عليها القاري وسماها فر العون ممن ادعى ايمان فرعون وقد شدد في اسمه جدا اهـ وقال العيني ولم يذكر جواب اذا لمكان التفصيل فيه وهو انه لا يخلو اما ان يكون من اهل الكتاب او لا يكون وعلى التقديرين لا يخلو اما ان يقول لا اله الا الله في حياته قبل معاينة الموت او قالها عند موته وعلى كلا التقديرين لا ينفعه ذلك عند الموت لقوله تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها الآية وينفعه ذلك اذا كان في حياته ولم يكن من اهل الكتاب حتى يحكم باسلامه لقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وان كان من اهل الكتاب فلا ينفعه حتى يتلفظ بكلمتي الشهادة واشترط ايضا ان يتبرأ عن كل دين سوى دين الاسلام ثم ذكر العيني ما تقدم من احتمال التخصيص اهـ

صـ١٥٢ **باب الجريد على القبر الخ** قال الحافظ اي وضعها او غرزها قوله واوصى بريدة ووقع في رواية الاكثر في قبره والمستملي على قبره وقد وصله ابن سعد من طريق مورق العجلي قال اوصى بريدة ان يوضع في قبره جريدتان ومات بادني خراسان قال ابن المرابط وغيره يحتمل ان يكون بريدة امر ان يغرزا في ظاهر القبر اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في وضعه الجريدتين في القبرين ويحتمل ان يكون امر ان يجعلا في داخل القبر لما في النخلة من البركة لقوله تعالى كشجرة طيبة والاول اظهر ويؤيده ايراد المصنف حديث القبرين في آخر الباب وكان بريدة حمل الحديث على عمومه ولم يره خاصا بذينك الرجلين قال ابن رشيد ويظهر من تصرف البخاري ان ذلك خاص بهما فلذلك عقبه بقول ابن عمر انما يظله عمله قلت ولعل بريدة اوصى بجريدتين عملا بما ورد في قصة القبرين من حديث ابي هريرة فان القصة رويت من حديث ابن عباس كما في حديث الباب ومن حديث جابر كما اخرجه مسلم في الحديث الطويل في آخر الكتاب وبسط الحافظ في تغاير سياق الحديثين بوجوه ثم قال فبان تغاير حديث ابن عباس وحديث جابر وانهما كانا في قصتين مختلفتين ولا يبعد تعدد ذلك وقد روى ابن حبان في صحيحه من حديث ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم مر بقبر فوقف عليه فقال ائتوني بجريدتين فجعل احداهما عند رأسه والاخرى عند رجليه فيحتمل ان تكون هذه قصة ثالثة ويؤيده ان في حديث ابي رافع عند النسائي فسمع شيئا في قبر وفيه فكسرها باثنين ترك نصفها عند رأسه ونصفها عند رجليه اهـ مختصرا وبسط العيني ايضا الكلام على الوجوه الدالة على تعدد هذه القصص ثم قال فسقط بهذا كلام من ادعى ان القضية واحدة كما مال اليه النووي والقرطبي اهـ قلت والخلاف في ان وضع الجريدة خاص بذينك الرجلين او مطرد شهير بين العلماء سلفا وخلفا كما تقدمت الاشارة اليه في كلام الحافظ من قول ابن رشيد وغيره وذكر هذا الاختلاف الشيخ قدس سره في البذل وذكره في هامش اللامع وفيه ايضا قال الطحطاوي على المراقي بعد ذكر كراهة قطع الحشيش والاستدلال عليها بحديث الجريدة وفي معنى الجريد ما فيه رطوبة من اي شجر كان واستفيد منه انه ليس لليابس تسبيح وقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده اي شيء حي وحياة كل شيء بحسبه الى آخر ما بسطه ثم قال في شرح المشكوة وقد افتى الائمة من متاخري اصحابنا من ان ما اعتيد من وضع الريحان والجريد سنة لهذا الحديث واذا كان يرجى التخفيف بتسبيح الجريد فتلاوة القرآن اعظم بركة اهـ وكتب الشيخ في اللامع قوله واوصى بريدة الخ ظاهر صنيع المؤلف انه فرق بين الجريد وغيره فجوز الاول لورود النص فيه ولم يجعله من الخصوصيات ولم يجوز غيره من الاشياء وتايد ذلك بعمل الصحابي ايضا والظاهر عند علمائنا الفرق وفعله صلى الله عليه وسلم كان لعلمه بالتخفيف وحياتهما ثم ان بريدة فهم انهما لما كانا سببي التخفيف نفعهما بالميت اولى وبهذا يحمل سنخه في قبره ولعله قصد ان يوضع تحت التراب فوق الاحجار المسطحة على القبر فعبر عنه البعض بلفظة في والبعض الآخر بعلى اهـ وبسط ابن الحاج في المدخل الكلام على وضع الجريدة فارجع اليه لو شئت

قوله ورأى ابن عمر الخ تقدم ما قال ابن رشيد يظهر من تصرف البخاري ان ذلك خاص بهما ولذلك عقبه بقول ابن عمر انما يظله عمله

وقوله وقال خارجة بن زيد الخ كتب الشيخ في اللامع اورده لمناسبة ان القبر لا تعظيم له كما هو ظاهر من عدم تظليل الفسطاط عليه ثم ان هذه العبارة دالة على كثرة ارتفاع قبره مع انه منهي عنه والجواب ان قبره كان على جرف السيل او كان على مستوى من الارض فشقه السيل حتى صار القبر على حافة السيل فكان يثقل على الواثب ان يثبه لا لارتفاعه في نفسه بل لما يلزم من الوثوب الى فوق فتدبر اهـ وبسط الكلام في هامشه وفيه قال ابن المنير اراد البخاري ان الذي ينفع اصحاب القبور هي الاعمال الصالحة وان علو البناء والجلوس عليه لا يضر بصورته وانما يضر بمعناه اذا تكلم القاعدون عليه بما يضر مثلا وقوله اخذ بيدي خارجة الخ وصله مسدد في مسنده وبين فيه سبب اخبار خارجة لحكيم بذلك ولفظه عن عثمان بن حكيم حدثنا عبد الله بن سرجس وابو سلمة بن عبد الرحمن انهما سمعا ابا هريرة يقول لان اجلس على جمرة فتحرق ما دون لحمي حتى تفضي الي احب الي من اجلس على قبر قال عثمان فرأيت خارجة بن زيد في المقابر فذكرت له ذلك فاخذ بيدي الحديث قال ابن رشيد الظاهر ان هذا الاثر والذي بعده من الباب الذي بعده وهو باب موعظة المحدث عند القبر وكان بعض الرواة كتبه في غير موضعه قال وقد يتكلف له طريق يكون به من الباب وهي الاشارة الى ان ضرب الفسطاط ان كان لغرض صحيح كالتستر من الشمس مثلا للحي لا لاظلال الميت فقط وكانه يقول اذا اعلى القبر لغرض صحيح لا لقصد المباهاة جاز كما يجوز القعود عليه لغرض صحيح لا لمن احدث عليه قال والظاهر ان المراد بالحدث ههنا التغوط ويحتمل ان يريد ما هو اعم من ذلك من احداث ما لا يليق من الفحش قولا وفعلا لتاذي الميت بذلك اهـ قال الحافظ ويمكن ان يقال هذه الآثار المذكورة في هذا الباب يحتاج الى بيان مناسبتها للترجمة والى مناسبة بعضها البعض وذلك انه لم يذكر حكم وضع الجريدة وذكر اثر بريدة وهو يؤذن بمشروعيتها ثم اثر ابن عمر المشعر بانه لا تاثير لما يوضع على القبر بل التاثير للعمل الصالح وظاهرهما التعارض فلذلك ابهم حكم وضع الجريدة قاله ابن المنير والذي يظهر من تصرفه ترجيح الوضع ويجاب عن اثر ابن عمر بان ضرب الفسطاط على القبر لم يرد فيه ما ينتفع به الميت بخلاف وضع الجريدة لان مشروعيتها ثبتت بفعله صلى الله عليه وسلم وان كان بعض العلماء قال انها واقعة عين يحتمل الخصوصية واما الآثار الواردة في الجلوس على القبر فان عموم قول ابن عمر انما يظله عمله يدخل فيه انه كما لا ينتفع بتظليله ولو كان تعظيما له لا يتضرر بالجلوس عليه ولو كان تحقيرا والله تعالى اعلم اهـ قال النووي المراد بالجلوس القعود عند الجمهور وقال مالك المراد بالقعود الحدث وهو تاويل ضعيف او باطل الى آخر ما بسط في هامش اللامع

صـ١٥٢ **باب موعظة المحدث عند القبر الخ** قال الحافظ كانه يشير الى التفصيل بين احوال القعود فان كان لمصلحة تتعلق بالحي او الميت لم يكره ويحمل النهي الوارد عن ذلك على ما يخالف ذلك اهـ قوله فقال الرجل يا رسول الله فلا نتكل الخ كتب الشيخ في اللامع حاصل السؤال ان المقدور يجعلنا مضطرا الى ما هو مقدر فنؤول اليه بالآخرة فلا فائدة فيه اذا واجيب بانهم لا يتيسر لهم عدم العمل اذا كان المقدور هو العمل فلا يمكن تركه اهـ وبسط في هامشه الكلام عليه

صـ١٥٢ **باب ما جاء في قاتل النفس** قال الحافظ قال ابن رشيد مقصود الترجمة حكم قاتل النفس المذكور في الباب حكم قاتل نفسه فهو اخص من الترجمة ولكنه اراد ان يلحق بقاتل نفسه قاتل غيره من باب الاولى لانه اذا كان قاتل نفسه الذي لم يتعد ظلم نفسه ثبت فيه الوعيد الشديد فاولى من ظلم غيره بافاتة نفسه قال ابن المنير عادة البخاري اذا توقف في شئ ترجم عليه ترجمة مبهمة كانه ينبه على طريق الاجتهاد وقد نقل عن مالك ان قاتل النفس لا تقبل توبته ومقتضاه ان لا يصلى عليه وهو نفس قول البخاري قال الحافظ لعل البخاري اشار بذلك الى ما رواه اصحاب السنن من حديث جابر بن سمرة ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه وفي رواية للنسائي اما انا فلا اصلي عليه لكنه لما لم يكن على شرطه اوما اليه بهذه الترجمة واورد فيها ما يشبهه من قصة قاتل نفسه اهـ قلت والعجب من الحافظ انه عزا حديث جابر بن سمرة المذكور الى اصحاب السنن وهو موجود في آخر كتاب الجنائز من صحيح مسلم قال العيني قال ابن بطال في قوله من قتل نفسه بحديدة اجمع الفقهاء واهل السنة على ان من قتل نفسه انه لا يخرج بذلك من الاسلام وانه يصلى عليه واثمه عليه كما قال مالك ولم يكره الصلوة عليه الا عمر بن عبد العزيز والاوزاعي قال العيني قال ابو يوسف لا يصلى على قاتل نفسه وعند ابي حنيفة ومحمد يصلى عليه اهـ قال النووي

واجاب الجمهور عن هذا الحديث بان النبی صلی الله علیه وسلم لم یصل علیه بنفسه زجرا للناس عن مثل فعله وصلت علیه الصحابة وهذا کما ترک النبی صلی الله علیه وسلم الصلوة فی اول الامر علی من علیه دین زجرا لهم عن التساهل فی الاستدانة وامر بالصلوة علیه فقال صلوا علی صاحبکم اه قلت ویوید مذهب الجمهور ما تقدم من روایة النسائی اما انا فلا اصلی

(ص ۱۸۱ س ۱۹) باب ما یکره من الصلوة علی المنافقین الخ کتب الشیخ فی اللامع فمن علم منه الشرک والکفر لم یجز له الاستغفار ومن لم یعلم منه جاز ذلک والنبی صلی الله علیه وسلم استغفر مع العلم بنفاقه لعدم نزول النهی الصریح بعد اه قال الحافظ قال الزین ابن المنیر عدل عن قوله کراهة الصلوة علی المنافقین لینبه علی الامتناع من طلب المغفرة لمن لا یستحقها لا من جهة العبادة الواقعة من صورة الصلوة فقد تکون العبادة طاعة من وجه معصیة من وجه والله اعلم وقوله رواه ابن عمر کانه یشیر الی حدیثه فی قصة الصلوة علی عبد الله بن ابی ایضا وقد تقدم فی باب القمیص الذی یکف اه وسیاتی حدیث الباب ایضا فی التفسیر وقال العینی لیس فی حدیث الباب ما یدل علی النهی عن الاستغفار للمشرکین قلت فی قوله حتی نزلت الآیات ما یدل علی ذلک لان من جملة الآیات قوله تعالی استغفر لهم او لا تستغفر لهم الآیة وقوله فلن یغفر الله لهم یدل علی منع الاستغفار لهم اه قلت وقول العینی قوله حتی نزلت الآیات هکذا فی نسخة واما فی نسخة الفتح والقسطلانی وکذا الهندیة الآیتان بلفظ التثنیة وقال القسطلانی تحت حدیث الباب نهی عن الصلوة لان المراد منها الدعاء للمیت والاستغفار له وهو ممنوع فی حق الکافر اه وهذا هو الاوجه عندی

(ص ۱۸۱ س ۲۲) باب ثناء الناس علی المیت قال الحافظ ای مشروعیته وجوازه مطلقا بخلاف الحی فانه منهی عنه اذا افضی الی الاطراء خشیة علیه من الزهو اشار الی ذلک ابن المنیر اه قلت ویمکن ان یکون اشارة الی مندوبیة وحدیث الباب مشعر بجواز کلا الامرین المدح والذم مع ان لفظ الترجمة یشیر الی ترجیح الثناء فلعله اشار الی ما ورد من قوله صلی الله علیه وسلم اذکروا محاسن موتاکم وکفوا عن مساویهم اخرجه ابوداؤد والترمذی وغیرهما ولما لم یکن علی شرطه اشار الیه

(ص ۱۸۱ س ۲۴) باب ما جاء فی عذاب القبر قال الحافظ لم یتعرض المصنف فی الترجمة لکون عذاب القبر یقع علی الروح فقط او علیها وعلی الجسد وفیه خلاف شهیر عند المتکلمین وکانه ترکه لان الادلة التی یرضاها لیست قاطعة فی احد الامرین فلم یتقلد الحکم فی ذلک واکتفی باثبات وجوده خلافا لمن نفاه مطلقا من الخوارج وبعض المعتزلة وخالفهم فی ذلک اکثر المعتزلة وجمیع اهل السنة وغیرهم واکثروا من الاحتجاج له وذهب بعض المعتزلة کالجبائی الی انه یقع علی الکفار دون المومنین وبعض الاحادیث الآتیة ترد علیهم وقال الحافظ ایضا وکان المصنف قدم ذکر هذه الآیة لینبه علی ثبوت ذکره فی القرآن خلافا لمن رده وزعم انه لم یرد ذکره الا من اخبار الآحاد وقال الحافظ ایضا وهل یختص عذاب القبر بهذه الامة ام وقعت علی الامم قبلها ظاهر الاحادیث الاول وبه جزم الحکیم الترمذی وقال کانت الامم قبل هذه الامة تاتیهم الرسل فان اطاعوا فذاک وان ابوا اعتزلوهم وعجلوا بالعذاب فلما ارسل الله محمدا رحمة للعالمین امسک عنهم العذاب وقبل الاسلام ممن اظهره سواء اسر الکفر او لا فلما ماتوا قیض الله لهم فتانی القبر لیستخرج سرهم بالسوال ولیمیز الخبیث من الطیب ویثبت الله الذین آمنوا ویضل الله الظالمین اه قال الحافظ ویؤیده حدیث زید بن ثابت مرفوعا ان هذه الامة تبتلی فی قبورها الحدیث اخرجه مسلم وقال القسطلانی قد تظاهرت الادلة من الکتاب والسنة علی ثبوته واجمع علیه اهل السنة ولا مانع فی العقل ان یعید الله الحیاة فی جزء من الجسد او فی جمیعه علی الخلاف المعروف واذا لم یمنعه العقل وورد به الشرع وجب قبوله واعتقاده ولا یمنع من ذلک کون المیت قد تفرقت اجزاؤه او اکلت السباع او الطیور وحیتان البحر کما ان الله تعالی یعیده للحشر وهو سبحانه وتعالی قادر علی ذلک فلا یستبعد تعلق روح الشخص الواحد فی آن واحد بکل واحد من اجزائه المتفرقة فی المشارق والمغارب فان تعلقه لیس علی سبیل الحلول حتی یمنعه الحلول فی جزء من الحلول فی غیره الی آخر ما قال ثم قال الحافظ وجه ادخال حدیث ابن عمر وما عارضه من حدیث عائشة فی ترجمة عذاب القبر انه لما ثبت من سماع اهل القلیب کلامه وتوبیخه لهم دل ادراکهم الکلام بحاسة السمع علی جواز ادراکهم الم العذاب ببقیة الحواس بل بالذات اذ الجامع بینهما وبین بقیة الاحادیث ای المصنف اشار الی طریق من طرق الجمع بین حدیثی ابن عمر وعائشة بحمل حدیث ابن عمر علی ان مخاطبة اهل القلیب وقعت وقت المسئلة وحینئذ کانت الروح قد اعیدت الی الجسد واما انکار عائشة فمحمول علی غیر وقت المسئلة فیتفق الخبران اه (فائدة) وفی الحاوی للسیوطی رسالة فی ان فتنة القبر سبعة ایام وله رسالة اخری فی ان سوال الملکین فی القبر عام او خاص

(ص ۱۸۳) باب التعوذ من عذاب القبر قال ابن المنیر احادیث هذا الباب تدخل فی الباب الذی قبله وانما افردها عنها لان الباب الاول معقود لثبوته ردا علی من انکره والثانی لبیان ما ینبغی اعتماده فی مدة الحیاة من التوسل الی الله بالنجاة منه والابتهال الیه فی الصرف عنه اه من الفتح.... قال القسطلانی فی اول احادیث الباب ومناسبته للترجمة من حیث ان کل من سمع مثل ذلک الصوت یتعوذ من مثله او الحدیث من الباب السابق وادخله هنا بعض النساخ اه ونحوه فی الفتح

(ص ۱۸۳ س ۱۲) باب عذاب القبر من الغیبة والبول قال الحافظ قال ابن المنیر المراد بتخصیص هذین الامرین بالذکر تعظیم امرهما لا نفی الحکم عما عداهما فعلی هذا لا یلزم من ذکرهما حصر عذاب القبر فیهما لکن الظاهر من الاقتصار علی ذکرهما انهما امکن فی ذلک من غیره وقد روی اصحاب السنن من حدیث ابی هریرة استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه اه قوله بالنمیمة هو موضع الترجمة من حیث ان الغیبة من لوازمها وقیل مفسدة النمیمة اشد فلا یصح الالحاق الا ان یقال ان المحل محل التحذیر فینبغی الاحتراز عنه ولما وقع فی بعض طرق هذا الحدیث بلفظ الغیبة ومن عادة البخاری الاشارة الی ما ورد فی بعض الطرق اه من العینی والفتح واستظهر هذا الاخیر الحافظ ابن حجر وقال السندی النمیمة عادة لا تکون الا باظهار ما لا یحب صاحبه اظهاره بالغیب وهو حقیقة الغیبة وکان النمیمة من افراد الغیبة ولذلک عبر عنها فی الترجمة باسم الغیبة اه

(ص ۱۸۳ س ۱۵) باب المیت یعرض علیه مقعده بالغداة والعشی قال القرطبی یجوز ان یکون هذا العرض علی الروح فقط ویجوز ان یکون علیه مع جزء من البدن قال والمراد بالغداة والعشی وقتهما والا فالموتی لا صباح عندهم ولا مساء ثم هو مخصوص بغیر الشهداء لانهم احیاء وارواحهم تسرح فی الجنة ویحتمل ان یقال ان فائدة العرض فی حقهم تبشیر ارواحهم باستقرارها فی الجنة مقترنة باجسادها فان فیه قدرا زائدا علی ما هی فیه الآن اه من الفتح

(ص ۱۸۳ س ۱۸) باب کلام المیت علی الجنازة قال الحافظ ای بعد حملها اورد فیه حدیث ابی سعید وقد تقدم الکلام علیه قبل بضعة وثلاثین بابا وترجم له قول المیت وهو علی الجنازة قدمونی اه قلت تقدم الکلام علی الترجمتین هناک بابسط منه فارجع الیه لو شئت

(ص ۱۸۴ س ۲۲) باب ما قیل فی اولاد المسلمین قال الحافظ ای غیر البالغین قال ابن المنیر تقدم فی اوائل الجنائز ترجمة من مات له ولد فاحتسب وفیها الحدیث المصدر به وانما ترجم بهذه لمعرفة مآل الاولاد ووجه انتزاع ذلک ان من یکون سببا فی حجب النار عن ابویه اولی بان یحجب هو لانه اصل الرحمة وسببها وقال النووی اجمع من یعتد به من علماء المسلمین علی ان من مات من اطفال المسلمین فهو من اهل الجنة وتوقف فیه بعضهم لحدیث عائشة یعنی الذی اخرجه مسلم بلفظ توفی صبی من الانصار فقلت طوبی له لم یعمل سوءا ولم یدرکه فقال النبی صلی الله علیه وسلم او غیر ذلک یا عائشة ان الله خلق للجنة اهلا الحدیث والجواب عنه انه لعله نهاها عن المسارعة الی القطع من غیر دلیل او قال ذلک قبل ان یعلم ان اطفال المسلمین فی الجنة اه وقال المازری الخلاف فی غیر اولاد الانبیاء قال الحافظ ولعل البخاری اشار الی ما ورد فی بعض طرق حدیث ابی هریرة فان فیه التصریح بادخال الاولاد الجنة مع آبائهم وروی عبد الله بن احمد فی زیادات المسند عن علی مرفوعا ان المسلمین واولادهم فی الجنة وان المشرکین واولادهم فی النار ثم قرأ والذین آمنوا واتبعتهم الآیة وهذا اصح ما ورد فی تفسیر هذه الآیة وبه جزم ابن عباس اه وفی الفیض وانعقد الاجماع علی نجاة اولاد المسلمین قال مولانا النانوتوی رحمه الله ان مقتضی الادلة التوقف فیهم ایضا اه قلت لعل المصنف اشار فی الترجمة بقوله ما قیل الی اختلاف الروایات فی ذلک وهکذا صنع فی الترجمة الآتیة فبعض الروایات تدل جزما علی کونهم من اهل الجنة ففی المشکوة بروایة ابی داؤد عن عائشة رضی الله تعالی عنها قالت قلت یا رسول الله ذراری المؤمنین قال من آبائهم فقلت یا رسول الله بلا عمل قال الله اعلم بما کانوا عاملین وبعض الروایات یشیر الی التردد وعدم الجزم کما تقدم فی کلام الحافظ من روایة مسلم وکتب الشیخ فی اللامع قوله ان له مرضعا فی الجنة وهذا من خصائصه صلی الله علیه وسلم اه وقال السندی کانه من باب التشریف والا فان الجنة یحتاج الصغیر فیها الی تربیة ورضاعة والله اعلم اه

(ص ۱۸۵) باب ما قیل فی اولاد المشرکین کتب الشیخ فی اللامع ظاهر صنیع المؤلف من ایراد حدیث الفطرة عقیب الروایة التی ظاهرها التوقف وان کان المراد نفی الاستحقاق المترتب علی العمل لا مطلقه ثم ایراد روایة ابراهیم علیه السلام مشعر بانه اختار ما اخترناه من ان هؤلاء یدخلون الجنة ایضا والله اعلم اه وفی هامشه عن شرح المسایرة لابن ابی شریف وقد ضعف ابو البرکات النسفی روایة التوقف عن ابی حنیفة وقال الروایة الصحیحة عنه انهم فی المشیئة لظاهر الحدیث الصحیح والله اعلم بما کانوا عاملین اه قال الحافظ هذه الترجمة تشعر ایضا بانه کان متوقفا فی ذلک وقد جزم بعد هذا فی تفسیر سورة الروم بما یدل علی اختیار القول الصائر الی انهم فی الجنة وقد رتب ایضا احادیث هذا الباب ترتیبا یشیر الی المذهب المختار فانه صدره بالحدیث الدال علی التوقف ثم ثنی بالحدیث المرجح لکونهم فی الجنة ثم ثلث بالحدیث المصرح بذلک فان قوله فی سیاقه واما الصبیان حوله فاولاد الناس قد اخرجه فی التعبیر بلفظ واما الولدان الذین حوله فکل مولود یولد علی الفطرة فقال بعض المسلمین واولاد المشرکین فقال واولاد المشرکین واختلف العلماء قدیما وحدیثا فی هذه المسئلة علی اقوال ثم ذکر الحافظ عشرة اقوال منها انهم فی مشیئة الله تعالی وهو منقول عن ابن المبارک واسحق ونقله البیهقی عن الشافعی قال ابن عبد البر وهو مقتضی صنیع مالک والحجة فیه قوله صلی الله علیه وسلم الله اعلم بما کانوا عاملین ومنها انهم فی الجنة قال النووی وهو المذهب الصحیح المختار الذی صار الیه المحققون لقوله تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا واذا کان لا یعذب العاقل لکونه لم تبلغه الدعوة فلان لا یعذب غیر العاقل من باب الاولی ومنها الوقف ومنها الامساک وفی الفرق بینهما دقة اه وذکر فی هامش اللامع ههنا اثنی عشر قولا وذکر فیه ایضا الفرق بین التوقف والامساک بانه لا یبعد ان یقال ان التوقف عدم الجزم بشیء لتعارض الادلة والثانی عدم الکلام فی المسئلة ویستانس ذلک من کلام ابن کثیر فی تفسیره کره جماعة من علماء الکلام فیها اه وفی الفیض نقل عن ابی حنیفة التوقف وصرح النسفی فی الکافی ان المراد بالتوقف فی الحکم الکلی فبعضهم ناج وبعضهم هالک لا بمعنی عدم العلم او عدم الحکم بشیء وهو مذهب مالک صرح به ابو عمر فی التمهید والیه ذهب الشافعی کما صرح به الحافظ وعن احمد روایتان واختار الحافظ ابن القیم النجاة کما فی شفاء العلیل وهو الذی نسبه الی ابن تیمیة الی آخر البسط

(ص ۱۸۵) باب (بلا ترجمة) کذا ثبت لجمیعهم الا لابی ذر وهو کالفصل من الباب الذی قبله وتعلق الحدیث به ظاهر من قوله فی حدیث سمرة المذکور والشیخ فی اصل الشجرة ابراهیم والصبیان حوله اولاد الناس فان الناس فی قوله عام یشمل المؤمنین وغیرهم وقد تقدم التنبیه علی انه اورده فی التعبیر بزیادة قالوا واولاد المشرکین فقال واولاد المشرکین اه من الفتح والقسطلانی وفی الفیض قوله باب احال الفصل الی الناظرین ولم یترجم بشیء وذکر مادته فقط اه ورقم علیه فی جداول شیخ الهند رحمه الله رمز بت نقطتین فهو اشارة الی ان الحدیث الذی فیه یتعلق بالباب السابق

(ص ۱۸۵) باب موت یوم الاثنین کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک جواز تمنی موته کما وقع لابی بکر وان لم یحصل له ذلک لوقوعه فی لیلة یوم الثلثاء نعم لم یفته الاتصال وموافاة الوقت فان فصل ما بین یوم الاثنین ولیلة الثلثاء غیر معتد به اه وفی هامشه قال الحافظ ولابن سعد عن عائشة اول ما بدأ مرض ابی بکر انه اغتسل یوم الاثنین لسبع خلون من جمادی الآخرة وکان یوما باردا فحم خمسة عشر یوما ومات مساء لیلة الثلثاء لثمان بقین من جمادی الآخرة سنة ثلاث عشر واشار ابن المنیر الی ان الحکمة فی تأخر وفاته من یوم الاثنین مع انه کان یحب ذلک ویرغب فیه لکونه قام فی الامر بعد النبی صلی الله علیه وسلم فناسب ان تکون وفاته متاخرة عن الوقت الذی قبض فیه رسول الله صلی الله علیه وسلم اه قال العینی وتوفی ابو بکر لیلة الثلثاء بین المغرب والعشاء الآخرة وقیل توفی یوم الجمعة وقیل لیلة الجمعة والاول اصح اه مختصرا وقال الحافظ قال ابن المنیر وکان الخبر الذی ورد فی فضل الموت یوم الجمعة لم یصح عند البخاری فاقتصر علی ما وافق شرطه واشار الی ترجیحه علی غیره والحدیث الذی اشار الیه اخرجه الترمذی من حدیث عبد الله بن عمرو مرفوعا ما من مسلم یموت یوم الجمعة او لیلة الجمعة الا وقاه الله فتنة القبر وفی اسناده ضعف واخرجه ابو یعلی من حدیث انس واسناده اضعف اه

(ص ۱۸۶) باب موت الفجاءة البغتة الخ قال ابن رشید هو مضبوط بالکسر علی البدل ویجوز الرفع علی انه خبر مبتدأ محذوف ای هی البغتة ووقع فی روایة الکشمیهنی بغتة بالتنکیر والفجاءة بضم الفاء وبعد الجیم مد ثم همز ویروی بفتح ثم سکون من غیر مد وهی الهجوم علی من لم یشعر به وموت الفجاءة وقوعه بغیر سبب من مرض وغیره قال ابن رشید مقصود المصنف الاشارة الی الخبر

ليس بمكروه لانه صلى الله عليه وسلم لم يظهر منه كراهية لما اخبره الرجل بان امه افتلتت نفسها واشار الى مارواه ابوداؤد بلفظ موت الفجأة اخذة اسف وفي اسناده مقال فجرى على عادته في الترجمة بمالم يوافق شرطه وادخال مايومى الى ذلك ولو من طرف خفي اه قال ابن بطال وكان ذلك والله اعلم لما في موت الفجأة من خوف حرمان الوصية وترك الاستعداد للمعاد بالتوبة وغيرها من الاعمال الصالحة وفي مصنف ابن ابي شيبة عن عائشة وابن مسعود موت الفجأة راحة للمؤمن واسف على الفاجر وقال ابن المنير لعل البخاري اراد بهذه الترجمة ان من مات فجأة فليستدرك ولده من اعمال البر ما امكنه مما يقبل النيابة كما وقع في حديث الباب ونقل عن احمد وبعض الشافعية كراهة موت الفجأة ونقل النووي عن بعض القدماء ان جماعة من الانبياء والصالحين ماتوا كذلك قال النووي وهو محبوب للمراقبين قلت وبذلك يجتمع القولان اه

ص۱۸۶ باب ما جاء في قبر النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر الخ قال الحافظ قال ابن رشيد قال بعضهم مراده بقوله قبر النبي صلى الله عليه وسلم المصدر من قبرته قبراً والاظهر عندي انه اراد الاسم ومقصوده بيان صفته من كونه مسنما او غير مسنم وغير ذلك مما يتعلق ببعضه ببعض قوله مسنما قال الحافظ اي مرتفعا زاد ابونعيم في المستخرج وقبر ابي بكر وعمر كذلك واستدل به على ان المستحب تسنيم القبور وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد وكثير من الشافعية وادعى القاضي حسين اتفاق الاصحاب عليه وتعقب بان جماعة من قدماء الشافعية استحبوا التسطيح كما نص عليه الشافعي وبه جزم الماوردي وآخرون وقول سفيان التمار لا حجة فيه كما قال البيهقي لاحتمال ان قبره صلى الله عليه وسلم لم يكن في الاول مسنما لحديث ابي داؤد وقال القاسم بن محمد دخلت على عائشة فقلت يا امه اكشفي لي عن قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه فكشفت له عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء وهذا كان في خلافة معاوية فكانها كانت في الاول مسطحة ثم لما بنى جدار القبر في امارة عمر بن عبد العزيز على المدينة من قبل وليد بن عبد الملك صيروها مرتفعة وقد روى ابوبكر الآجري في كتاب صفة قبر النبي صلى الله عليه وسلم من غنيم بن بسطام المديني قال رأيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم في امارة عمر بن عبد العزيز فرأيته مرتفعا نحواً من اربع اصابع ثم الاختلاف في ذلك في ايهما افضل لا في اصل الجواز اه مختصراً

ص۱۸۷ باب ما ينهى من سب الاموات كتب الشيخ في اللامع المراد بالسب المنهي عنه ما لم يتضمن منفعة دينية كمن مات ولم يعلم بحاله احد حتى يتبع فنشر مساويه مما لا ينفعه ولا يجديه وكذلك من كان من اهل الصلاح والتقى فذكره بمساءة يضره في آخرته ويرديه فاما من مات ونقل منه خصال يخاف عليها اتباع الناس اياه فيها فان ذكر شرارته وما كان من حواله لا ضير فيه لان ذكر ذلك يردعهم من اتباعه فيما نقل عنه لان اتباعهم به لم يكن الا لظنهم به خيرا وللاشارة الى ان مطلق ذكر مساوي الموتى غير منهي عنه اورد عقيبه باب ذكر شرار الموتى اه قال الحافظ قال ابن المنير لفظ الترجمة يشعر بانقسام السب الى منهي وغير منهي ولفظ الخبر مضمونه النهي عن السب مطلقا والجواب ان عمومه مخصوص بحديث انس السابق حيث قال صلى الله عليه وسلم عند ثنائهم بالخير وبالشر وجبت ولم ينكر عليهم ويحتمل ان اللام في الاموات عهدية والمراد به المسلمون لان الكفار مما يتقرب الى الله بسبهم وقال القرطبي في الكلام على حديث وجبت يحتمل اجوبة الاول ان الذي كان يحدث عنه بالشر كان مستظهرا به فيكون من باب لا غيبة لفاسق او كان منافقا وثانيها يحمل النهي على ما بعد الدفن والجواز على ما قبله ليتعظ به من يسمعه وثالثها يكون النهي العام متاخراً فيكون ناسخا وهذا ضعيف الى آخر ما بسطه

ص۱۸۷ باب ذكر شرار الموتى تقدم في الباب قبله من شرح ذلك ما فيه كفاية وحديث الباب اورده هنا مختصراً وسيأتي مطولا في تفسير الشعراء قاله الحافظ وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي عقب باب النهي عن سب الاموات بهذا الباب اشارة الى ان الاموات الاشرار مستثنى عنه كما هو دأبه في اكثر الابواب اه قال الحافظ في الباب المتقدم عن ابن رشيد ولما كان المتن قد يشعر بالعموم اتبعه بالترجمة التي بعده اه وتقدم مثله من كلام الشيخ ايضا ثم براعة الاختتام عند الحافظ في قوله فنزلت تبت يدا ابي لهب وتب من التباب معناه الهلاك قلت وكذا هذا الباب اخير وجود لفظ الموتى فيه مع ان كتاب الجنائز كله مذكر للموت

كتاب الزكوة

قال الحافظ ولاكثر الرواة باب بدل كتاب وسقط ذلك لابي ذر فلم يقل باب ولا كتاب اه قال العيني انما ذكر كتاب الزكوة عقيب الصلوة من حيث ان الزكوة ثالثة الايمان وثانية الصلوة في الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقنهم ينفقون واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس الحديث اه وذكر في الاوجز في مبدأ كتاب الزكوة عدة ابحاث مفيدة لطيفة ينبغي المراجعة اليها الاول ان الزكوة لغة النماء وترد بمعنى التطهير ايضا وشرعا بالاعتبارين معا اما بالاول فلان اخراجها سبب للنماء في المال واما بالثاني فلانها طهرة للنفس من رذيلة البخل الثاني اختلفت نصوص الفروع للائمة الاربعة في تعريفها شرعا ونكتفي ههنا على ما في فروع الحنفية اختصارا ففي الدر المختار هي شرعا تمليك جزء مال عينه الشارع وهو ربع عشر نصاب حولي من مسلم فقير غير هاشمي ولا مولاه مع قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى الثالث ما في الدر المختار انها لا تجب على الانبياء اجماعا وبذلك صرح غير واحد من العلماء وذكر في الاوجز سبب عدم وجوبها عليهم الرابع في حكم الزكوة وقد اجاد الكلام عليها الشيخ ابن القيم في الهدى وكذلك شيخ مشائخنا الدهلوي في حجة الله البالغة الخامس في بدء فرضيتها وسيأتي في الباب الآتي

ص۱۸۷ باب وجوب الزكوة وقول الله عز وجل واقيموا الصلوة الخ اشار بهذا الباب الى البحث الخامس وهو بدء فرضية الزكوة قال الحافظ ذهب الاكثر الى انه وقع بعد الهجرة فقيل كان في الثانية قبل فرض رمضان وجزم ابن الاثير في التاريخ انه كان في التاسعة وفيه نظر فقد ورد في حديث ضمام بن ثعلبة وفي حديث وفد عبد القيس وغير ذلك ذكر الزكوة ولكن يمكن تاويل كل ذلك وادعى ابن خزيمة في صحيحه ان فرضها كان قبل الهجرة ووقع في تاريخ الاسلام في السنة الاولى فرضت الزكوة والمعتمد انها فرضت بمكة اجمالا وبينت بالمدينة تفصيلا وفي شرح الاقناع فرضت في الثانية بعد زكوة الفطر واختلفوا في اي شهر منها والمشهور في شوال من السنة المذكورة اه من هامش اللامع ولا يبعد عندي ان يكون مختار البخاري هو ما اختاره ابن خزيمة وهو ان فرضيتها قبل الهجرة اذ ذكر قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة الآية وهي في سورة المزمل وهي مكية على القول المشهور وذكر فيه الخلاف في هامش اللامع في مبدأ كتاب التهجد وايضا ذكر المصنف فيه حديث ابي سفيان في قصة هرقل قال الحافظ تحت قول البخاري في مبدأ كتاب الصلوة حدثني ابوسفيان في حديث هرقل فقال يأمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بالصلوة الخ هذا طرف من حديث ابي سفيان المتقدم موصولا في بدء الوحي والقائل يأمرنا هو ابوسفيان ومناسبته لهذه الترجمة ان فيه اشارة الى ان اباسفيان لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة الى الوقت الذي اجتمع فيه بهرقل لقاء يتهيأ له معه ان يكون آمرا له بطريق الحقيقة اه

ص۱۸۸ باب البيعة على ايتاء الزكوة الخ قال الحافظ قال ابن المنير هذه الترجمة اخص من التي قبلها لتضمنها ان بيعة الاسلام لا تتم الا بالتزام ايتاء الزكوة وان مانعها ناقض لعهده مبطل لبيعته فهو اخص من الايجاب لان كل ما تضمنته بيعة النبي صلى الله عليه وسلم واجب وليس كل واجب تضمنته بيعته وموضع التخصيص الاهتمام والاعتناء بالذكر حال البيعة قال واتبع المصنف الترجمة بالآية معتضدا بحكمها لانها تضمنت انه لا يدخل في التوبة من الكفر وينال اخوة المؤمنين في الدين الا من اقام الصلوة وآتى الزكوة اه قلت والاوجه عندي ان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان بعض الخصال الواردة في روايات البيعة ليس بواجب كبيعة النساء على ان لا تحدث الرجال الا محرما كما في الدر المنثور والبيعة على ترك السوال ولو سقط السوط ونحو ذلك۔

ص۱۸۸ باب اثم مانع الزكوة الخ قال الحافظ قال ابن المنير هذه الترجمة اخص من الاولى لتضمن حديثها تعظيم اثم مانع الزكوة والتنصيص على عظيم عقوبته في الدار الآخرة وتبري نبيه منه بقوله لا املك لك من الله شيئا وذلك مؤذن بانقطاع رجائه وانما تتفاوت الواجبات بتفاوت المثوبات والعقوبات فما شددت عقوبته كان ايجابه آكد مما جاء فيه مطلق العقوبة وعبر المصنف بالاثم ليشمل من تركها جحداً او بخلاً والله اعلم اه والاوجه عندي ان الغرض من الترجمة بيان نوع اثم المانع من حيث التعذيب اي باي نوع من العذاب يعذب واحاديث الباب دالة عليه

ص۱۸۸ باب ما ادى زكوته فليس بكنز الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الرواية مصرحة بان له اجازة في جمع ما دون خمس اواق من غير ان يؤدي زكوتها فعلم ان كل نوع من جمع الذهب والورق غير منهي عنه اه قال السندي قوله لقول النبي الخ تعليل للسابق اما بالنظر الى تضمنه دعوى انه ليس كل مال كنزا او باعتبار ان ما ادى منه الزكوة بعد وجوبها هو وما لا تجب فيه الزكوة سواء فاذا علم بالحديث حال ما لا يجب فيها الزكوة وانه لا صدقة فيه بل هو كله حلال لصاحبه فكذا ما ادى منه الزكوة بعد وجوبها الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفي تراجم شيخ المشائخ قوله ما ادى زكوته الخ هذه المسئلة كانت مختلفة فيما بين ابي ذر وسائر الصحابة فابوذر كان يفهم من قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الخ ان الواجب انفاقها كلها ومن ادخر شيئا منها فهو داخل تحت الوعيد بخلاف سائر الصحابة فان مذهبهم ان بعد انفاق قدر الواجب اعني ربع العشر في النقدين لو ادخر الباقي فليس بكنز وهذا هو الحق الذي انعقد عليه الاجماع واما ما ذهب اليه ابو ذر رضي الله عنه فشبهة نشأت من حمل قوله تعالى على انفاق الكل قوله ليس فيما دون خمسة اواق هذا يدل على ان من المال ما لا يجب فيه الزكوة ومناسبته مع الترجمة ظاهر اه وقال الحافظ قوله قبل ان تنزل الزكوة هذا مشعر بان الوعيد على الاكتناز وهو حبس ما فضل عن الحاجة عن المواساة به كان في اول الاسلام ثم نسخ ذلك بفرض الزكوة لما فتح الله الفتوح وقدرت نصب الزكوة فعلى هذا المراد بنزول الزكوة بيان نصبها ومقاديرها لا انزال اصلها والله اعلم اه من الفتح

ص۱۸۹ باب انفاق المال في حقه قال الحافظ في الباب السابق تحت حديث ابي ذر وانما اورده ابوذر للاحنف لتقوية ما ذهب اليه من ذم اكتناز المال وهو ظاهر في ذلك الا انه ليس على الوجوب ومن ثم عقبه المصنف بالترجمة التي تليه واورد فيه الحديث الدال على الترغيب في ذلك وهو من ادل دليل على ان احاديث الوعيد محمولة على من لا يؤدي الزكوة واما حديث ما احب لو ان لي احدا ذهبا فمحمول على الاولوية لان جمع المال وان كان مباحا لكن الجامع مسئول عنه وفي المحاسبة خطر الى آخر ما قال والاوجه عندي ان الغرض من الترجمة الاشارة الى ان ما ورد من الروايات في ترغيب الانفاق مطلقاً فالمراد منه الانفاق في حقه كما في حديث الباب لا الانفاق مطلقا وهذا المعنى واضح من لفظ الترجمة ايضا

ص۱۸۹ باب الرياء في الصدقة الخ قال ابن المنير يحتمل ان يكون مراده ابطال الرياء للصدقة فيحمل على ما تمحض منها لحب المحمدة والثناء من الخلق بحيث لولا ذلك لم يتصدق بها ووجه الاستدلال من الآية ان الله تعالى شبه مقارنة المن والاذى للصدقة بانفاق الكافر المرائي ومقارنة الرياء من المسلم اقبح من مقارنة الايذاء اه ثم قال الحافظ بعد نقل كلام ابن رشيد المطول وتلخيص ان يقال لما كان المشبه به اقوى من المشبه وابطال الصدقة بالمن والاذى قد شبه بابطالها بالرياء فيها كان امر الرياء اشد

ص۱۸۹ باب لا يقبل الله صدقة من غلول الخ قال الحافظ قوله لقوله تعالى قول معروف قال ابن المنير جرى المصنف على عادته في ايثار الخفي على الجلي وذلك ان في الآية ان الصدقة لما تبعها سيئة الاذى بطلت والغلول اذى ان قارن الصدقة ابطلها بطريق الاولى او لانه جعل المعصية اللاحقة للطاعة بعد تقررها تبطل الطاعة فكيف اذا كانت الصدقة بعين المعصية

ص۱۸۹ باب الصدقة من كسب طيب الخ ليس هذا الباب في بعض النسخ فقد قال الحافظ وقع هنا للمستملي والكشميهني باب الصدقة من كسب طيب الخ وعلى هذا فخلو الترجمة التي قبل هذا من الحديث وتكون كالتي قبلها في الاقتصار على الآية لكن تزيد عليها بالاشارة الى لفظ الحديث الذي في الترجمة ومناسبة الحديث لهذه الترجمة ظاهرة ومناسبته للذي قبلها من جهة مفهوم المخالفة لانه دل بمنطوقه على ان الله لا يقبل الا ما كان من كسب طيب فمفهومه ان ما ليس بطيب لا يقبل والغلول فرد من افراد غير الطيب فلا يقبل والله اعلم واما قول المصنف لقوله تعالى ويربي الصدقات الخ فقد اعترضه ابن التين وغيره بان تكثير اجر الصدقة ليس علة لكون الصدقة من كسب طيب بل الامر على عكس ذلك وكان الابين ان يستدل بقوله تعالى انفقوا

عـه وجد بخط الشيخ المؤلف مد ظله على مسودته ههنا عبارة ولفظه قد استوعبت النظر الى ههنا على الشروح الثلاثة من الفتح والعيني والقسطلاني جمادى الاولى سنة تسع واربعين بعد ثلثمائة والف ولكن بعد ذلك لبدء الضعف وكثرة الاشتغال ترك النظر بالالتزام على بعض من الشروح ۱۲ اعاقل

من طيبات ما كسبتم وقال الكرماني لفظ الصدقات وان كان اعم من ان يكون من الكسب الطيب ومن غيره لكنه مقيد بالصدقات التي من الكسب الطيب بقرينة السياق نحو ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون اھ باختصار من الفتح

ص١٩١ **باب الصدقة قبل الرد** قال ابن المنير مقصوده بهذه الترجمة الحث على التحذير من التسويف بالصدقة لما في المسارعة اليها من تحصيل النمو المذكور قبل لان التسويف بها قد يكون ذريعة الى عدم القابل لها اذ لا يتم مقصود الصدقة الا بمصادفة المحتاج اليها وقد اخبر الصادق انه سيقع فقد الفقراء المحتاجين الى الصدقة فان قيل ان من اخرج صدقة مثاب على نيته ولو لم يجد من يقبلها فالجواب ان الواجد يثاب ثواب المجازاة والفضل والناوي يثاب ثواب الفضل فقط والاول ارجح اھ قلت ما افاده الشراح هو الظاهر في مفهوم الترجمة ولا يبعد عندي ان يكون اشارة الى مسئلة فقهية خلافية وهي ان من وجبت عليه صدقة الفطر وهو فقير واجد قوته وقوت عياله كما هو مذهب الائمة الثلثة خلافا للحنفية كما سيأتي فهذا الفقير تجب عليه صدقة الفطر ويجوز له اخذها عندهم فينبغي له ان يقدم الاعطاء قبل ان يرد عليه الصدقة عن فطر غيره فتأمل فانه لطيف لكن فيه ان المصنف سيبوب لصدقة الفطر ابوابا مستقلة على انه لا يوافق هذا التوجيه الروايات الواردة في الباب

ص١٩١ **باب اتقوا النار ولو بشق تمرة** قال ابن المنير وغيره جمع المصنف بين لفظ الخبر والآية لاشتمال ذلك كله على الحث على الصدقة قليلها وكثيرها فان قوله تعالى اموالهم يشمل قليل النفقة وكثيرها ويشهد له قوله لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس فانه يتناول القليل والكثير اذ لا قائل بحل القليل دون الكثير اھ ولا يبعد عندي ان يكون فيه ايضا اشارة الى مسئلة فقهية وهي ان من لم يفضل عنده الا بعض صاع هل يجب عليه صدقة الفطر ام لا فيه وجهان لاحمد كما في المغني فكان فيه تأييدا للايجاب فتأمل

ص١٩/٢٥ **باب فضل صدقة الشحيح الصحيح** الخ كتب الشيخ في اللامع يمكن ان يراد بالشح كونه مظنة الشح لعروض الحوائج له وان اريد بالشحيح من كان الشح طبعا له فممكن ايضا والفضيلة في هذا الاخير جزئية لما انه يشتد عليه لشحه والا فالسخي قريب من الله اھ وفي هامشه قال الكرماني الشح بخل مع حرص وقيل هو اعم من البخل وقيل هو الذي كالوصف اللازم ومن قبيل الطبع اھ والظاهر عندي ان الشحيح هو الذي يعبر عنه في لساننا الهندية بلفظ "كنجوس" وقال شيخ المشائخ في تراجمه المراد بالشحيح ههنا المحتاج الى المال اھ من هامش اللامع قال الحافظ قال ابن المنير ما ملخصه مناسبة الآية بالترجمة ان معنى الآية التحذير من التسويف بالانفاق استبعادا لحلول الاجل واشتغالا بطول الامل والترغيب في المبادرة بالصدقة قبل هجوم المنية وفوات الامنية والمراد بالصحة في الحديث من لم يدخل في مرض مخوف فيتصدق عند انقطاع امله من الحيوة ولما كانت مجاهدة النفس على اخراج المال مع قيام مانع الشح دالا على صحة القصد وقوة الرغبة في القربة كان ذلك افضل من غيره وليس المراد ان نفس الشح هو السبب في هذه الافضلية اھ

ص١٩١/٣ **باب (بلا ترجمة)** قال الحافظ كذا للاكثر وسقط لابي ذر فعلى رواية هو من ترجمة فضل صدقة الصحيح وعلى رواية غيره فهو بمنزلة الفصل منه واورد فيه المصنف قصة سوال ازواج النبي صلى الله عليه وسلم منه ايتهن اسرع لحوقا به ووجه تعلقه بما قبله ان هذا الحديث تضمن ان الايثار والاستكثار من الصدقة في زمن القدرة على العمل سبب اللحاق بالنبي صلى الله عليه وسلم وذلك الغاية في الفضيلة اشار الى هذا الزين ابن المنير وقال ابن رشيد وجه المناسبة انه تبين في الحديث ان المراد بطول اليد المقتضي للحاق به الطول وذلك انما يتأتى للصحيح لانه انما يحصل بالمداومة في حال الصحة وبذلك يتم المراد اھ

قوله فعلمنا بعد الخ قال الحافظ قال ابن الجوزي هذا الحديث غلط من بعض الرواة والعجب من البخاري كيف لم ينبه عليه ولا اصحاب التعاليق ولا علم بفساد ذلك الخطابي فانه فسره وقال لحوق سودة به من اعلام النبوة وكل ذلك وهم وانما هي زينب وتلقى مغلطاي كلام ابن الجوزي فجزم به ولم ينسبه له اھ وقال العيني قال ابن سعد قال الواقدي هذا الحديث وهل في سودة وانما هو زينب بنت جحش فهو اول نسائه به لحوقا وتوفيت في خلافة عمر وبقيت سودة الى ان توفيت في خلافة معاوية في شوال سنة اربع وخمسين اھ وكتب الشيخ في اللامع فيه اختصار اي كنا ظننا ان المراد به ظاهره فنذرعن فكانت سودة اطولنا يدا فاذا ماتت زينب قبل الكل علمنا ان المراد انما كان الجود فعلمنا ان زينب ولا حاجة الى تغليط الرواية ثم ان الرواية دالة على ان الحقيقة اولى ولو كان المجاز متعارفا والا لما حملن الكلام على الحقيقة لان المجاز اي استعمال طول اليد في الكرم كان متعارفا ايضا اھ وبسط الكلام في هامشه من كلام الشراح والى وقوع الاختصار في الحديث مال شيخ مشائخنا في تراجمه

ص١٩١ **باب صدقة العلانية** الخ قال الحافظ سقطت هذه الترجمة للمستملي وثبتت للباقين وبه جزم الاسماعيلي ولم يثبت فيها لمن اثبتها حديث وكانه اشار الى انه لم يصح فيها على شرطه شئ اھ وبه جزم العيني قلت ويحتمل عندي ان هذا والابواب بعده الثلاثة ثبتت بحديث المتصدق فالسر باعتبار فعله وقصده والعلانية من حيث مآله لما يتحدثون فيما بينهم فتأمل وهو الاصل الثاني والخمسون من اصول التراجم

ص١٩١ **باب صدقة السر** الخ تقدم بعض ما يتعلق به في الباب السابق ثم انهم اختلفوا في افضلية اخفاء الصدقة واعلانها كما ذكر في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت وقد اقتصر المصنف في هذا الباب على الحديث المعلق وعلى الآية على ما في النسخ التي بايدينا بخلاف نسخة ابي ذر كما سيأتي في الباب الآتي

ص١٩١ **باب اذا تصدق على غني** الخ اي فصدقته مقبولة وسقط لفظ باب في رواية ابي ذر وقال عقب قوله في الباب السابق فهو خير لكم الآية واذا تصدق بواو العطف كذا قال القسطلاني وقال الحافظ وعلى ما في رواية ابي ذر فيحتاج الى مناسبة بين ترجمة صدقة السر وحديث المتصدق ووجهها ان الصدقة المذكورة وقعت بالليل لقوله في الحديث فاصبحوا يتحدثون بل وقع في صحيح مسلم التصريح بذلك لقوله فيه لاتصدقن الليلة فدل على ان صدقته كانت سرا وقال ايضا تحت الحديث وفيه دلالة على ان الصدقة كانت عندهم مختصة باهل الحاجة من اهل الخير ولهذا تعجبوا من الصدقة على الاصناف الثلثة وفيه ان نية المتصدق اذا كانت صالحة قبلت صدقته ولو لم تقع الموقع واستحباب اعادة الصدقة اذا لم تقع الموقع وهذا في صدقة التطوع واختلف الفقهاء في الاجزاء اذا كان ذلك في زكوة الفرض ولا دلالة في الحديث على الاجزاء ولا على المنع ومن ثم اورد المصنف الترجمة بلفظ الاستفهام ولم يجزم بالحكم اھ بزيادة من القسطلاني وقال ايضا اما الواجبة فلا تجزئ على غني وان ظنه فقيرا خلافا لابي حنيفة ومحمد حيث

قال لا تسقط ولا تجب عليه الاعادة اھ وقال الموفق عن احمد في ذلك روايتان وكذا عن الشافعي قولان احدهما يجوز وهو قول الحسن وابي حنيفة والثاني لا يجزئه وهو قول الثوري وابي يوسف والحسن بن صالح اھ

ص١٩١/١٤ **باب اذا تصدق على ابنه وهو لا يشعر** قال الحافظ قال ابن المنير لم يذكر جواب الشرط اختصارا وتقديره جاز لانه يصير لعدم شعوره كالاجنبي وعبر في هذه الترجمة بنفي الشعور وفي التي قبلها بنفي العلم لان المتصدق في السابقة بذل وسعه في طلب اعطاء الفقير فاخطأ اجتهاده فناسب ان ينفي عنه العلم واما هذا فباشر التصدق غيره فناسب ان ينفي عن صاحب الصدقة الشعور اھ وقال القسطلاني قوله ولك ما اخذت يا معن لانك اخذت محتاجا اليها وانما امضاها صلى الله عليه وسلم لانه دخل في عموم الفقراء المأذون للوكيل في الصرف اليهم وكانت صدقة تطوع اھ قال الحافظ واستدل به على جواز دفع الصدقة الى كل اصل وفرع ولو كان ممن تلزمه نفقته ولا حجة فيه لانها واقعة حال فاحتمل ان يكون معن كان مستقلا لا يلزم اباه يزيد نفقته اھ والمسئلة خلافية قال العيني اتفق العلماء على ان الصدقة الواجبة لا تسقط عن الوالد اذا اخذها ولده حاشا التطوع قال ابن بطال وعليه يحمل حديث معن وعند الشافعي يجوز ان يأخذها الولد بشرط ان يكون غارما او غازيا فيحمل حديث معن على انه كان متلبسا باحد هذين النوعين اھ وفي الفيض في الهداية التصدق على ابنه لا يعتبر وراجع كلامه للفرق بين الغني والابن والفرق عندي انهم اداروا الفقر والغناء على العلم فقط دون الواقع بخلاف تحقيق الاصول والفروع فانهم فهموا انه لا تعسر في معرفتهم فينبغي ان يدار على الواقع وانما يدار على العلم فيما تعسر الاطلاع على حقيقته اما المصنف رحمه الله فذهب الى الاطلاق فلعله لا فرق عنده في الصورتين اما الحديث فلا يرد على الحنفية لانه لا دليل فيه على ان صدقته كانت فريضة او نافلة فان كان الثاني فلا ننكره ايضا اھ

ص١٩١ **باب الصدقة باليمين** قال الحافظ اي حكما او باب بالتنوين والتقدير اي فاضلة او مرغب فيها اھ والغرض من الترجمة على ما نقله الحافظ عن ابن رشيد ان المقصود ههنا الاعطاء بنفسه لتقابل الترجمة الآتية وبه جزم شيخ مشائخنا الدهلوي في تراجمه قوله يمشي الرجل بصدقته الخ قال العيني يمكن ان يوجه المطابقة وان كان بالتعسف ان اللائق لحامل الصدقة ان يتصدق بها الى من يحتاج اليها ان يدفعها بيمينه لفضل اليمين على الشمال اھ وقال السندي كان المصنف ذكر هذا الحديث لافادة ان الصدقة باليمين غير لازمة لاطلاق هذا الحديث نعم هو مندوب مطلوب لحديث ما تنفق يمينه حيث يدل على ان الانفاق وظيفة اليمين والله اعلم

ص١٩٢ **باب من امر خادمه بالصدقة** قال ابن المنير فائدة قوله ولم يناول بنفسه التنبيه على ان ذلك مما يغتفر وان قوله في الباب قبله الصدقة باليمين لا يلزم منه المنع من اعطائها بيد الغير وان كانت المباشرة اولى اھ من الفتح وقال العيني قال صاحب التلويح كان البخاري اراد بهذه معارضة ما رواه ابن ابي شيبة عن عباس بن عبد الرحمن المدني قال خصلتان لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يليهما الى احد من اهله كان يناول المسكين بيده ويضع الطهور لنفسه وفي الترغيب للجوزي بسند صالح عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يكل طهوره ولا صدقته التي يتصدق بها الى احد يكون هو الذي يتولاهما بنفسه اھ قال العيني الذي يظهر من كلامه ان المتصدق بنفسه والمامور بالصدقة عنه كلاهما في الاجر سواء على ما يشير اليه ما ذكره في الباب الى آخر ما قال

ص١٩٢/٥ **باب لا صدقة الا عن ظهر غنى** الخ قال القسطلاني لفظ الترجمة حديث رواه احمد من طريق عطاء عن ابي هريرة وذكره المصنف تعليقا في الوصايا اھ قلت واستدل به الحنفية على انه لا تجب صدقة الفطر الا على من يملك النصاب خلافا للائمة الثلثة كما تقدم في باب الصدقة قبل الرد وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الافضل من الصدقة ما لم يشرف اليها صاحبها في ستغني عنها سواء كان ذلك لغناه مالا او استغنائه قلبا لمن تصدق وهو محتاج او اهله محتاج لم يقع تصدقه هذا موضعه وان كان نافذا عنه في صحته وعلى هذا يحمل قوله فهو رد عليه لئلا يخالف قوله اقوال العلماء فاما ان اجرى الرد على ظاهره فهو من رأي المؤلف لا يجب اتباعه اھ قوله الا ان يكون معروفا بالصبر قال الحافظ هو من كلام المصنف وكلام ابن التين يوهم انه بقية الحديث فلا يغتر به وكان المصنف اراد ان يخص به عموم الحديث الاول والظاهر انه يختص بالمحتاج ويحتمل ان يكون عاما ويكون التقدير الا ان يكون كل من المحتاج او من تلزمه النفقة او صاحب الدين معروفا بالصبر ويقوي الاول التمثيل الذي مثل به من فعل ابي بكر والانصار اھ

ص١٩٢/١٨ **باب المنان بما اعطى** الخ قال الحافظ هذه الترجمة ثبتت في رواية الكشميهني وحده بغير حديث وكانه اشار الى ما رواه مسلم من حديث ابي ذر مرفوعا ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة المنان الذي لا يعطي شيئا الا من به الحديث ولما لم يكن على شرطه اقتصر على الاشارة اليه ومناسبة الآية بالترجمة واضحة اھ

ص١٩٢/١٩ **باب من احب تعجيل الصدقة من يومها** قال ابن المنير ترجم المصنف بالاستحباب وكان يمكن ان يقول كراهة تبييت الصدقة لان الكراهة صريحة في الخبر واستحباب التعجيل مستنبط من قرائن سياق الخبر حيث اسرع في الدخول والقسمة فجرى على عادته في ايثار الاخفى على الاجلى اھ من الفتح قال العيني الصدقة اعم من ان تكون من الصدقات المفروضة او من صدقات التطوع فعلى كل حال خيار البر عاجله اھ والظاهر عندي انه اشار الى مسئلة فقهية خلافية وهي ان وجوب الزكوة على الفور او على التراخي قال الموفق وتجب الزكوة على الفور فلا يجوز تاخير اخراجها مع القدرة عليه اذا لم يخش ضررا وبهذا قال الشافعي وقال ابو حنيفة له التاخير لان الامر بادائها مطلق فلا يتعين الزمن الاول لادائها دون غيره ولنا ان الامر المطلق يقتضي الفور الى آخر ما قال وفي الدر المختار وافتراضها عمري على التراخي وقيل فوري وعليه الفتوى فيأثم بتاخيرها بلا عذر اھ واما مذهب مالك فقال الدردير وجب تفرقتها على الفور اھ فالظاهر عندي ان الامام البخاري اشار الى هذه المسئلة ولم يذهب هو بنفسه الى ذلك كما هو ظاهر قوله باب من احب كما تقدم في الاصل الثالث من اصول التراجم

ص١٩٢/٢٢ **باب التحريض على الصدقة والشفاعة فيها** قال الحافظ قال ابن المنير يجتمع التحريض والشفاعة في ان كلا منهما ايصال الراحة للمحتاج ويفترقان في ان التحريض معناه الترغيب بذكر ما في الصدقة من الاجر والشفاعة فيها معنى السوال والتقاضي للاجابة انتهى ويفترقان بان الشفاعة لا تكون الا في خير بخلاف التحريض فانها قد تكون بغير تحريض اھ

ص١٩٣/٣ **باب الصدقة فيما استطاع** لعل المراد ولو بغير ظهر غنى لا يخفى عليك ان ههنا حديثين احدهما ما تقدم

خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى والثانى ما اخرجه ابو داؤد افضل الصدقة جهد المقل والحديث الاول متفق عليه وبينهما تعارض ظاهر ولذا جمعوا بينهما بان الفضيلة متفاوتة بحسب الاشخاص وقوة التوكل وضعف اليقين ولذا ترجم ابو داؤد على الحديث الاول باب الرجل يخرج من ماله وعلى الثانى باب الرخصة فى ذلك وهكذا الامام البخارى ترجم اولا باب لا صدقة الا عن ظهر غنى ثم بعد ذلك ترجم باب الصدقة فيما استطاع والظاهر عندى فى معناه اى ولو كان بغير ظهر غنى كما سبق وكان المناسب لهذا الباب حديث جهد المقل لكن لما لم يكن على شرطه اشار اليه بهذا الباب والحديث الذى اخرجه المصنف ههنا يتناول هذا المعنى فان مراتب الاستطاعة بحسب اختلاف احوال الاشخاص متفاوتة جدا فمنهم من يستطيع انفاق الكل ومنهم دون ذلك

ص١٩٣ باب الصدقة تكفر الخطيئة غرض الترجمة واضح ظاهر

ص١٩٣ باب من تصدق فى الشرك ثم اسلم قال الحافظ اى هل يعتد له بثواب ذلك اولا قال ابن المنير لم يبت الحكم من اجل قوة الاختلاف فيه قال الحافظ وقد تقدم البحث فى ذلك مستوفى فى كتاب الايمان فى الكلام على حديث اذا اسلم العبد فحسن اسلامه وانه لا مانع من ان الله يضيف الى حسناته فى الاسلام ثواب ما كان صدر منه فى الكفر تفضلا واحسانا اه وتقدم الكلام عليه فى باب حسن اسلام المرء من كتاب الايمان وقال القسطلانى قوله اسلمت على ما سلف هذا لا يترجح على القواعد الاصولية لان الكافر لا يصح منه فى حال كفره عبادة لان شرطها النية وهى متعذرة منه وانما يكتب له ذلك الخير بعد اسلامه تفضلا من الله مستأنفا الى آخر ما قال وقال العينى وذهب ابن بطال وغيره من المحققين الى ان الحديث على ظاهره اه

ص١٩٣ باب اجر الخادم اذا تصدق الخ قال الحافظ قال ابن العربى اختلف السلف فى ما اذا تصدقت المرأة من بيت الزوج فمنهم من اجازه لكن فى الشئ اليسير الذى لا يؤبه له ولا يظهر به النقصان ومنهم من حمله على ما اذا اذن الزوج ولو بطريق الاجمال وهو اختيار البخارى ولذلك قيد الترجمة بالامر به ويحتمل ان يكون ذلك محمولا على العادة واما التقييد بغير افساد فمتفق عليه ومنهم من قال المراد بنفقة المرأة والعبد والخازن النفقة على عيال صاحب المال فى مصالحه لا الانفاق على الفقراء بغير اذن ومنهم من فرق بين المرأة والخادم فقال المرأة لها حق فى مال الزوج والنظر فى بيتها فجاز لها ان تتصدق بخلاف الخادم فليس له تصرف فى متاع مولاه فيشترط الاذن اه قلت والى الفرق بين الخادم والمرأة اشار الامام البخارى بالترجمة الآتية

ص١٩٤ باب اجر المرأة اذا تصدقت الخ لم يقيد ههنا بالامر كما قيد به الباب السابق فقيل انه فرق بين المرأة والخادم بان المرأة لها ان تتصرف فى بيت زوجها بما ليس فيه افساد للرضا بذلك فى الغالب بخلاف الخادم والخازن ويدل على ذلك ما رواه المصنف فى البيوع من حديث همام عن ابى هريرة بلفظ اذا انفقت المرأة من كسب زوجها من غير امره فلها نصف اجره اه من الفتح

ص١٩٤ باب قول الله عز وجل فاما من اعطى الخ قال ابن المنير ادخل هذه الترجمة بين ابواب الترغيب فى الصدقة ليفهم ان المقصود الخاص بها الترغيب فى الانفاق فى وجوه البر وان ذلك موعود عليه بالخلف فى العاجل زيادة على الثواب الآجل اه وفى تراجم شيخ المشائخ اشارة الى توجيه الآية بان قوله تعالى فسنيسره لليسرى محمول على اليسر الدنياوى ايضا وهو ايضا محتمل الآية اه

ص١٩٤ باب مثل المتصدق والبخيل قال الحافظ عن ابن المنير قام التمثيل فى خبر الباب مقام الدليل على تفضيل المتصدق على البخيل فاكتفى المصنف بذلك عن ان يضمن الترجمة مقاصد الخبر على التفصيل اه

ص١٩٤ باب صدقة الكسب والتجارة الخ هكذا اورد هذه الترجمة مقتصرا على الآية بغير حديث وكانه اشار الى ما رواه شعبة عن الحكم عن مجاهد فى هذه الآية يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم قال من التجارة الحلال اخرجه الطبرى وغيره وقال ابن المنير لم يقيد الكسب فى الترجمة بالطيب كما فى الآية استغناء عن ذلك بما تقدم فى ترجمة باب الصدقة من كسب طيب اه من الفتح وقال العينى اشار بالترجمة الى ان الصدقة يعتد بها اذا كانت من كسب حلال ولم يذكر الحديث اكتفاء بالآية اه ويحتمل عندى ان الامام البخارى اشار بهذه الترجمة الى وجوب الزكوة فى مال التجارة كما قال به الائمة الاربعة لما روى ابو داؤد من حديث سمرة بن جندب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامرنا ان نخرج الصدقة من الذى نعده للبيع وفى البذل قال الشوكانى زكوة التجارة ثابتة بالاجماع كما نقله ابن المنذر وغيره ولم يخالف فيها الا الظاهرية فقالوا لا تجب الزكوة فى الخيل والرقيق لا للتجارة ولا لغيرها اه وحكى النووى عن داؤد ولا تجب الزكوة فى العروض مطلقا اه ولم يذكر المصنف حديث ابى داؤد المذكور لعدم كونه على شرطه واستدل عليه بالآية ويستنبط على الدقة من الحديث الآتى بقوله فيعمل بيده الخ

ص١٩٤ باب على كل مسلم صدقة اى على سبيل الاستحباب المتأكد ولا حق فى المال سوى الزكوة الا على سبيل الندب ومكارم الاخلاق كما قاله الجمهور كذا فى القسطلانى

ص١٩٤ باب قدر كم يعطى من الزكوة والصدقة الخ كتب الشيخ فى اللامع ان ما قاله بعض العلماء من انه لا يزيد على قدر نصاب فى اعطاء فقير واحد فانما مرادهم بذلك ما هو الاولى ولا ينفون الجواز اه وفى هامشه قال الحافظ قال ابن المنير عطف الصدقة على الزكوة من عطف العام على الخاص واشار بذلك الى الرد على من كره ان يدفع الى شخص واحد قدر النصاب وهو محكى عنه عن ابى حنيفة وقال محمد لا بأس به اه وتعقبه العينى فقال ليت شعرى كم من ليلة سهر هذا القائل حتى سطر هذا الكلام الذى تمجه الاسماع وكيف يدل ذلك على الرد على ابى حنيفة اه ولم تحصل انا ايضا بعد انه كيف يكون هذا ردا على من يكره اعطاء قدر النصاب لواحد فان العطية الواردة فى الحديث هى شاة واحدة وهى ليست بنصاب والاوجه عندى ان الامام البخارى لم يشر الى الرد اصلا بل اشار بالسوال بقوله قدر كم يعطى الى هذا الاختلاف الواقع فيما بين الائمة فمذهب الحنفية فى ذلك ما فى الدر المختار وكره اعطاء فقير نصابا او اكثر الا اذا كان المدفوع اليه مديونا او كان صاحب عيال بحيث لو فرقه عليهم لا يخص كلا او لا يفضل بعد دينه نصاب اه وقال الموفق والمذهب انه لا يدفع اليه زيادة على ما يحصل به الغنى وهذا قول الثورى ومالك والشافعى وقال اصحاب الرأى يعطى الفا او اكثر اذا كان محتاجا اليها ويكره ان يزاد على المائتين ولنا ان الغنى لو كان سابقا اذا قارن كالجمع بين الاختين فى النكاح اه وقال ايضا المراد بالغنى المانع من اخذ الزكوة واختلف العلماء فيه وعن احمد فيه روايتان اظهرهما انه ملك خمسين درهما او قيمتها من الذهب او وجود ما تحصل به الكفاية على الدوام من كسب او تجارة او نحوهما فاذا لم يكن محتاجا حرمت عليه الصدقة وان لم يملك شيئا وان كان محتاجا حلت له الصدقة وان ملك نصابا وهو قول مالك والشافعى وقال اصحاب الرأى الغنى الموجب للزكوة هو المانع من اخذها وهو ملك النصاب اه مختصرا من عدة مواضع وقال السندى قوله باب قدر كم الخ كثيرا ما يذكر المصنف فى الترجمة اشياء ويستخرج لها احاديث فربما لا يتيسر له استخراج الاحاديث الا لبعضها ولعل هذا الباب من هذا القبيل فان الحديث الذى ذكره لا يوافق الا الجزء الاخير من الترجمة وهو من اعطى شاة وربما يقال انه اكتفى فى الجزء الاول بانه ما ورد فى الشرع للقدر حد ونبه عليه بعدم ذكر حديث له والاصل عدم التحديد فى ذلك الا بالشرع فاذا لم يرد فى الشرع فالوجه القول بالاطلاق اه مختصرا من هامش اللامع

ص١٩٤ باب زكوة الورق قال الحافظ اى الفضة يقال ورق بفتح الواو وكسر الراء وبكسرالراء وسكونها قال ابن المنير لما كانت الفضة هى المال الذى يكثر دورانه فى ايدى الناس ويروج بكل مكان كان اولى بان يقدم على ذكر تفاصيل الاموال الزكوية اه

ص١٩٤ باب العرض فى الزكوة كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان من وجب عليه زكوة شئ من النصب فله ان يؤدى قيمة ذلك المقدار الواجب من غير هذا الصنف الواجب ولا يتعين هذا الشئ عليه اه وفى هامشه قال الحافظ اى جواز اخذ العرض وهو بفتح المهملة وسكون الراء بعدها معجمة والمراد به ما عدا النقدين وقال العينى قال ابو عبيد العرض ما عدا الحيوان والعقار والمكيل والموزون وفى الصحاح العرض المتاع وكل شئ فهو عرض سوى الدراهم والدنانير فانها عين اه وقال الحافظ قال ابن رشيد وافق البخارى فى هذه المسئلة الحنفية مع كثرة مخالفته لهم لكن قاده الى ذلك الدليل اه قلت ما قاله من قوله مع كثرة مخالفته للحنفية لا يقبله من امعن النظر فى تراجم البخارى فان مخالفته لغير الحنفية فى تراجمه ليست باقل من مخالفته الا هم ومسئلة الباب خلافية قال العينى الاصل ان دفع القيم فى الزكوة جائز عندنا وقال الثورى يجوز اخراج العروض فى الزكوة اذا كانت بقيمتها وهو قول البخارى واحدى الروايتين عن احمد واجاز ابن حبيب دفع القيمة اذا رآه احسن للمساكين وقال مالك والشافعى لا يجوز وهو قول داؤد اه ملخصا قوله واما خالد فقد احتبس الخ فى تراجم شيخ المشائخ استدلال ببعض محتملاته بان يقال معناه انه اشترى بمال الزكوة الادراع والاعتد ثم وقفها فى سبيل الله فقد سقطت زكوته واما لو حمل الكلام على معان اخر فلا يدل على الترجمة اه وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله احتبس اى وقف فى سبيل الله ولا زكوة فى الوقف وكان العامل ظن ان ادراعه واعتده للتجارة فطلب منه زكاتها فلولا وقفها لاعطى زكوتها لا من اجزائها بل من قيمتها فثبتت التبديل اه وقال العينى مطابقة الترجمة من حيث ان ادراع خالد واعتده من العرض ولولا انه وقفها لاعطاها فى وجه الزكوة او لما صح منه صرفها فى سبيل الله لدخلا فى احد مصارف الزكوة الثمانية المذكورة فى قوله تعالى انما الصدقات الآية اه

ص١٩٥ باب لا يجمع بين متفرق الخ قال الحافظ قال الزين ابن المنير لم يقيد المصنف الترجمة بقوله خشية الصدقة لاختلاف نظر العلماء فى المراد بذلك اه وفى تراجم شيخ المشائخ مذهب الشافعى ان الصدقة على الثلاثة ولا عبرة للملاك وقال ابو حنيفة العبرة للملاك فمعنى الحديث عند الشافعى انه لا يجمع المصدق بين المتفرق حتى يبلغ المجموع قدر النصاب ويأخذ منه الزكوة ولا يفرق بين مجتمع حتى يتكرر الوظيفة كما ان يكون ثمانون شاة مجتمعة يأخذ منه شاة واحدة ولا يأخذ منها حتى يأخذ من كل اربعين شاة وعند الحنفية انه اذا كان لشخصين غنم لكل واحد منها دون النصاب والمجموع من نصيبهما نصابا فلا يجمع المصدق حتى يأخذ منه الصدقة بل يتركها ولا يفرق المصدق بين مجتمع يعنى اذا كان لشخص واحد مثلا ثمانين شاة اربعين فى موضع واربعين فى موضع آخر فلا يعتبر بها نصابين ولا يأخذ منها شاتين بل يأخذ شاة واحدة لان الملك واحد اه قلت ومسئلة الخلطة خلافية شهيرة بسطت فى الاوجز ومختصرا فى هامش اللامع وكذا بسطت فى هامش فيض البارى الكلام على هذا الباب وعلى الباب الآتى اشد البسط فارجع اليه لو شئت

ص١٩٥ باب ما كان من خليطين الخ بسط الكلام عليه فى اللامع وهامشه فارجع اليه ثم ان خلطة الجوار فى الماشية فقط عند مالك واحمد وفى كل شئ عند الشافعى وايضا قال مالك لا يجب الزكوة فى الخلطة حتى يكون كل واحد منهما صاحب نصاب ولا عبرة لخلطة الجوار عند الحنفية كما تقدم فى كلام شيخ المشائخ

ص١٩٥ باب زكوة الابل غرض الترجمة واضح لا يحتاج الى بيان فان المسئلة اجماعية قوله من وراء البحار فى تراجم شيخ المشائخ اى من وراء البلاد والبحر بمعنى البلد اه قال القسطلانى اى من وراء القرى والمدن وكانه قال اذا كنت تؤدى فرض الله عليك فى نفسك ومالك فلا تبال ان تقيم فى بيتك ولو كنت فى ابعد مكان اه وفى الفيض قوله من وراء البحار وهذا كقولنا فى العرف سات سمندر پار اه

ص١٩٥ باب من بلغت عنده صدقة بنت مخاض الخ قال الحافظ وليس فى الحديث ما ترجم به وقد اورد الحكم الذى ترجم به فى باب العرض فى الزكوة وحذفه هنا فقال ابن بطال هذه غفلة منه وتعقبه ابن رشيد وقال بل هى غفلة ممن ظن به الغفلة واشار الامام البخارى الى ان حكمه يستفاد بطريق الاستنباط وذلك ان جبر كل مرتبة بشاتين او عشرين درهما فعل هذا من بلغت صدقة بنت مخاض وليست عنده الا حقة ان يرد عليه المصدق اربعين درهما او اربع شياه او بالعكس فلو ذكر اللفظ الذى ترجم به لما افهم هذا الغرض اه مختصرا وقال القسطلانى قيل جرى فى ذلك على عادته فى تشحيذ الاذهان بخلو حديث الباب عن موضع الترجمة اكتفاء بذكر اصل الحديث فى موضع آخر ليبحث الطالب عنه وقيل غير ذلك وقال ايضا والخيار فى الشاتين والدراهم سواء كان مالكا او ساعيا فى الصعود والنزول للمالك فى الاصح اه قلت والمسئلة خلافية كما بسط فى الاوجز قال مالك فى الموطأ على رب المال ان يبتاعها له ولا احب له ان يعطيه قيمتها اه وعند الشافعى واحمد الاعتبار فى النزول والصعود لرب المال وعندنا العبرة بالقيمة ويجبر على الصعود ولا يجبر على النزول لو نزل

ص١٩٥ باب زكوة الغنم قال الزين ابن المنير حذف وصف الغنم بالسائمة وهو ثابت فى الخبر اما لانه لم يعتبر هذا المفهوم او لتردده من جهة تعارض وجوه النظر فيه عنده وهى مسئلة خلافية شهيرة والراجح فى مفهوم الصفة انها ان كانت تناسب الحكم مناسبة العلة مجعولها اعتبرت والا فلا ولا شك ان السوم يشعر بخفة المؤنة ودرء المشقة

العلف فالراجح اعتباره ہنا اھ من الفتح قلت والاوجہ انہ لم یذکرہ للشہرۃ اولانہ اذا ثبت ثبت بلوازمہ ولذا لم یذکر باب زکوۃ الابل والبقر ولم یشکل الشراح فی ہذین البابین

مہی باب لا یؤخذ فی الصدقۃ ھرمۃ الخ قال الحافظ اختلف فی ضبط قولہ المصدق فالاکثر علی انہ بالتشدید والمراد المالک وہذا اختیار ابی عبید وتقدیر الحدیث لا تؤخذ ہرمۃ ولا ذات عیب اصلا ولا یؤخذ التیس وہو فحل الغنم الا برضا المالک لکونہ یحتاج الیہ وفی اخذہ بغیر اختیارہ اضرار بہ وعلی ہذا فالاستثناء مختص بالثالث ومنہم من ضبطہ بتخفیف الصاد وہو الساعی وکانہ یشیر بذلک الی التفویض الیہ فی اجتہادہ لکونہ یجری مجری الوکیل فلا یتصرف بغیر المصلحۃ فیتقید بما تقتضیہ القواعد وہذا قول الشافعی فی البویطی ولفظہ ولا تؤخذ ذات عوار ولا تیس ولا ہرمۃ الا ان یری المصدق ان ذلک افضل للمساکین فیاخذہ علی النظر انتہی وہذا اشبہ بقاعدۃ الشافعی فی تناول الاستثناء جمیع ما ذکر قبلہ فلو کانت الغنم کلہا معیبۃ مثلا او تیوسا اجزاہ ان یخرج منہا وعن المالکیۃ یلزم المالک ان یشتری شاۃ مجزئۃ تمسکا بظاہر ہذا الحدیث وفی روایۃ اخری عندہم کالاول اھ وبسط الکلام علی ہذا الاستثناء وما یتعلق بہ من مذاہب الائمۃ فی الاوجز

باب اخذ العناق فی الصدقۃ کان البخاری اشار بہذہ الترجمۃ بعد الترجمۃ السابقۃ الی جواز اخذ الصغیرۃ من الغنم فی الصدقۃ لان الصغیرۃ لا عیب فیہا سوی صغر السن فہی اولی ان تؤخذ من الہرمۃ اذا رای الساعی ذلک وہذا ہو السر فی اختیار لفظ الاخذ فی الترجمۃ دون الاعطاء وخالف فی ذلک المالکیۃ فقالوا معناہ کانوا یؤدون عنہا ما یلزم اداؤہ وقال ابو حنیفۃ ومحمد لا یؤدی عنہا الا من غیرہا اھ قلت ذکر فی ہامش اللامع ثلاثۃ مسائل المناسبۃ لہذا المقام والثالثۃ منہا انہا اذا کانت کلہا فصلانا او عجاجیل او سخالا فقال العینی لیس فیہا صدقۃ وہذا اخر اقوال ابی حنیفۃ وبہ قال محمد والثوری وداؤد وقال زفر ومالک یجب فیہا ما یجب فی الکبار وقال الشافعی فی الجدید یجب واحدۃ منہا وبہ قال ابو یوسف اھ

مہی باب لا تؤخذ کرائم اموال الناس فی الصدقۃ قال الحافظ ہذہ الترجمۃ مقیدۃ لمطلق الحدیث لان فیہ وتوق کرائم اموال الناس بغیر تقیید بالصدقۃ واموال الناس یستوی التوقی فیہا بین الکرائم وغیرہا فقیدہا فی الترجمۃ بالصدقۃ وہو بین من سیاق الحدیث لانہ ورد فی شان الصدقۃ اھ

مہی باب لیس فیما دون خمس ذود صدقۃ قال ابن المنیر ہذہ الترجمۃ تتعلق بزکوۃ الابل وانما قطعہا من ثم لان الترجمۃ المتقدمۃ مسوقۃ للایجاب وہذہ للنفی فلذلک فصل بینہا بزکوۃ الغنم وتوابعہ کذا قال ولا یخفی تکلفہ والذی یظہر لی ان لہا تعلقا بالغنم التی تعطی فی الزکوۃ من جہۃ ان الواجب فی الخمس شاۃ وتعلقہا بزکوۃ الابل ظاہر فلہا تعلق بہما کالتی قبلہا اھ

مہی باب زکوۃ البقر الخ قال ابن المنیر اخر زکوۃ البقر لانہا اقل النعم وجودا ونصبا ولم یذکر فی الباب شیئا مما یتعلق بنصابہا لکون ذلک لم یقع علی شرطہ فتقدیر الترجمۃ ایجاب زکوۃ البقر لان جملۃ ما ذکرہ فی الباب یدل علی ذلک من جہۃ الوعید علی ترکہا قال ابن رشید وہذا الدلیل یحتاج الی مقدمۃ وہو انہ لیس فی البقر حق واجب سوی الزکوۃ اھ قال القسطلانی وروی الترمذی وحسنہ وصححہ الحاکم عن معاذ بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن وامرنی ان آخذ من اربعین بقرۃ مسنۃ ومن کل ثلاثین بقرۃ تبیعا وقد حکم بعضہم بتصحیح حدیث معاذ واتصالہ وفیہ نظر لان مسروقا لم یلق معاذا وانما حسنہ الترمذی لشواہدہ والتبیع مالہ سنۃ کاملۃ والمسنۃ ہی الثنیۃ ای ذات سنتین اھ مختصرا وفی الفیض لم یکن عند المصنف فی ہذا الباب حدیث علی شرطہ فاراد ان لا یخلو کتابہ من تلک المسئلۃ المہمۃ ایضا لانہ قد بسط فیہ الفقہ ایضا فاشار الیہا فقط ومضی وللہ درہ ما ادق نظرہ اھ

مہی باب الزکوۃ علی الاقارب الخ قال ابن المنیر وجہ الاستدلال باحادیث الباب ان صدقۃ التطوع علی الاقارب لما لم ینقص اجرہا بوقوعہا موقع الصدقۃ والصلۃ معا کانت صدقۃ الواجب کذلک لکن لا یلزم من جواز صدقۃ التطوع ان تکون الواجبۃ کذلک اھ مختصرا من الفتح وفی الفیض اختار التعمیم ولم یفصل بین الاصول والفروع وغیرہم وعندنا لا تجوز علی الاصول والفروع ولما لم یکن الحدیث فی الزکوۃ لم تحتج الی جوابہ اما المصنف فطریقہ اوسع فی الاستدلال اھ قلت وہو کذلک فان الاستدلال بکل المحتمل مطرد فی تراجمہ وقال الموفق اجمعوا علی انہ لا یجوز دفع الزکوۃ الی الوالدین وان علوا ولا الی الاولاد وان سفلوا واما سائر الاقارب فمن لا یورث منہم یجوز لہ واما الوارث فعن احمد روایتان احدہما یجوز وہو قول اکثر اہل العلم والثانیۃ لا یجوز اھ

مہی باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ اتفق الکل انہ لا زکوۃ فیہ ان کان معدا للرکوب وکذا اجمعوا علی وجوب الزکوۃ فیہ ان کان للتجارۃ خلافا للظاہریۃ واختلفوا فیما سوی ذلک فذہب الجمہور ومنہم الائمۃ الثلثۃ الی ان لا زکوۃ فی الخیل وبہ قال صاحبا ابی حنیفۃ وہو مختار الطحاوی من الحنفیۃ وقال ابو حنیفۃ بوجوب الزکوۃ فی سائمۃ الخیل وہو قول النخعی ورجحہ ابن الہمام وبسط الکلام علی الدلائل ہذا اذا کانت مختلطۃ ذکورا واناثا اما اذا کانت ذکورا او اناثا ففیہ روایتان عن الامام وبسط الکلام علیہما وعلی الدلائل فی الاوجز منہا ان عمر رضی اللہ عنہ وضع علیہا الزکوۃ بعد استشارۃ الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم

مہی باب لیس علی المسلم فی عبدہ صدقۃ الا صدقۃ الفطر وزکوۃ التجارۃ فی قیمتہ ان کان للتجارۃ اھ من القسطلانی وفی الاوجز قال الزرقانی لا خلاف انہ لیس فی رقاب العبید صدقۃ الا ان یشتری للتجارۃ قال الحافظ واستدل بحدیث الباب من قال من اہل الظاہر بعدم وجوب الزکوۃ فیہما مطلقا ولو کان للتجارۃ واجیبوا بان زکوۃ التجارۃ ثابتۃ بالاجماع کما نقلہ ابن المنذر وغیرہ فیخص بہ عموم ہذا الحدیث اھ

مہی باب الصدقۃ علی الیتامی قال الحافظ قال ابن المنیر عبر بالصدقۃ دون الزکوۃ لتردد الخبر بین صدقۃ الفرض والتطوع لکون ذکر الیتیم جاء متوسطا بین المسکین وابن السبیل وہما من مصارف الزکوۃ وقال ابن رشید لما قال بابہ لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ علم انہ یرید الواجبۃ اذ لا خلاف فی التطوع فلما قال الصدقۃ علی الیتامی احال علی المعہود اھ

مہی باب الزکوۃ علی الزوج والایتام فی الحجر الخ قال الحافظ یشیر بقولہ قالہ ابو سعید الی حدیثہ السابق موصولا فی باب الزکوۃ علی الاقارب قال ابن رشید اعاد الاہتمام فی ہذہ الترجمۃ لعموم الاولی وخصوص الثانیۃ ومحمل الحدیثین فی وجہ الاستدلال بہما علی العموم لان الاعطاء اعم من کونہ واجبا او مندوبا اھ وقال الموفق اجمعوا علی انہ لا یجوز للزوج دفع زکوتہ الیہا واما الزوجۃ فعن احمد روایتان احدہما لا یجوز وہو مذہب الحنفیۃ والثانیۃ یجوز وہو مذہب الشافعیۃ لحدیث الباب قال الحافظ واستدل بحدیث الباب علی جواز دفع المرأۃ زکوتہا علی زوجہا وہو قول الشافعی والثوری وصاحبی ابی حنیفۃ واحدی الروایتین عن مالک وحملوا الصدقۃ فی الحدیث علی الواجبۃ لقولہا اتجزئ عنی وتعقبہ عیاض بان قولہ ولو من حلیکن وکون صدقتہا کانت من صناعتہا یدلان علی التطوع وبہ جزم النووی وتاولوا قولہ اتجزئ عنی ای فی الوقایۃ من النار کانہا خافت ان صدقتہا علی زوجہا لا تحصل لہا المقصود الی آخر ما فی ہامش اللامع

مہی باب قول اللہ تعالی وفی الرقاب والغارمین الخ قال الحافظ قال ابن المنیر اقتطع البخاری ہذہ الآیۃ من التفسیر للاحتیاج الیہا فی بیان مصارف الزکوۃ اھ قلت ولا یبعد عندی ان یقال ان المصنف اقتطع ہذہ المصارف عن المصارف السابقۃ المذکورۃ فی الآیۃ لدقیقۃ فقہیۃ وہی الفرق بین الاصناف الثمانیۃ وہو ما قال الموفق اربعۃ اصناف یاخذون اخذا مستقرا ولا یراعی حالہم بعد الدفع وہم الفقراء والمساکین والعاملون والمؤلفۃ فمتی اخذوہا ملکوہا ملکا دائما مستقرا لا یجب علیہم ردہا بحال واربعۃ منہم وہم الغارمون وفی الرقاب وفی سبیل اللہ وابن السبیل فانہم یاخذون اخذا مراعی فان صرفوہ فی الجہۃ التی استحقوا الاخذ لاجلہا والا استرجع منہم ثم ذکر وجہ الفرق الی ان قال وان قضی ہؤلاء حاجتہم بہا وفضل منہم فضل ردوا الفضل الا الغازی فان ما فضل لہ بعد غزوہ فہو لہ اھ ثم قال الحافظ واختلف السلف فی تفسیر قولہ تعالی وفی الرقاب فقیل المراد شراء الرقبۃ لتعتق وہو روایۃ عن مالک والیہ مال البخاری وروی عن مالک انہا فی المکاتب وہو قول الشافعی والکوفیین واکثر اہل العلم اھ قولہ الغارمین وفی الفیض الغارم المدیون بشرط ان لا یکون عندہ نصاب وعند الشافعی ہو الذی تحمل غرامۃ وان کان لہ مال ویعلم من کلام البدائع ان تفصیل الشافعیۃ محتمل عندنا ایضا اھ قولہ وفی سبیل اللہ قال القسطلانی ای الصرف فی الجہاد للاعانۃ علی المتطوعۃ ولو کانوا اغنیاء لقولہ علیہ السلام لا تحل الصدقۃ لغنی الا لخمسۃ لغاز فی سبیل اللہ وخصہ ابو حنیفۃ بالمحتاج وعن احمد الحج فی سبیل اللہ اھ قال العینی ہو منقطع الغزاۃ عند ابی یوسف وعند محمد منقطع الحاج وفی المبسوط وفی سبیل اللہ فقراء الغزاۃ عند ابی یوسف وعند محمد فقراء الحاج اھ وفی الفیض والمراد منہ عند البخاری جمیع ابواب الخیر اھ

مہی باب الاستعفاف عن المسئلۃ قال الحافظ ای فی شیء من غیر المصالح الدینیۃ اھ وقال العینی الاستعفاف طلب العفاف وقیل الصبر والنزاہۃ عن الشیء وقیل التنزہ عن السوال اھ

مہی باب من اعطاہ اللہ شیئا الخ قال الحافظ ومطابقۃ الآیۃ لحدیث الباب من جہۃ دلالتہا علی مدح من یعطی السائل وغیر السائل واذا کان المعطی ممدوحا فعطیتہ مقبولۃ وآخذہا غیر ملوم واختلفوا فی تفسیر المحروم فقیل ہو المتعفف الذی لا یسأل نقلہ الطبری عن ابن شہاب وغیرہ واخرج فیہ اقوالا اخر وعلی التفسیر المذکور تنطبق الترجمۃ والاشراف بالمعجمۃ التعرض للشیء والحرص علیہ من قولہم اشرف علی کذا اذا تطاول لہ وقیل للمکان المرتفع شرف وتقدیر جواب الشرط فلیقبل ای من اعطاہ اللہ مع انتفاء القیدین المذکورین فلیقبل وانما حذفہ للعلم بہ اھ

مہی باب من سأل الناس تکثرا قال القسطلانی ای یستکثر المال لسوالہ لا یرید بہ سد الخلۃ وجواب الشرط محذوف ای فہو مذموم اھ قال الحافظ وحدیث الباب الذی یلیہ عن المغیرۃ اصرح فی المقصود من حدیث الباب لکن عادۃ المؤلف ان یترجم بالاخفی او الاحتمال ان یکون المراد فی حدیث المغیرۃ النہی عن المسائل المشکلۃ کالاغلوطات ای السوال عما لا یعنی او عما لم یقع مما یکرہ وقوعہ واشار مع ذلک الی حدیث اخرجہ الترمذی لکن لیس علی شرطہ وفیہ ومن سأل الناس لیثری مالہ کان خموشا فی وجہہ یوم القیمۃ الحدیث قالہ ابن رشید واولی منہ انہ اشار الی ما فی مسلم عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ وہو مطابق للفظ الترجمۃ ولفظہ من سأل الناس تکثرا فانما یسأل جمرا اھ قلت والظاہر عندی انہ اشار الی محل الحدیث فالغرض ان الاستعفاف عن المسئلۃ وان کان محتاجا افضل کما تقدم وہو مودی الباب السابق والوعید لمن سأل تکثرا وہو مودی ہذا الباب وہہنا مرتبۃ ثالثۃ وہو السوال لاجل الحاجۃ فلا فضل فیہ ولا وعید

مہی باب قول اللہ تعالی لا یسئلون الناس الحافا اورد الآیۃ الثانیۃ تفسیر القولہ فی الترجمۃ وکم الغنی کانہ یقول وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا یجد غنی یغنیہ مبین لقدر الغنی لان اللہ تعالی جعل الصدقۃ للفقراء الموصوفین بہذہ الصفۃ ای من کان کذلک فلیس بغنی ومن کان بخلافہا فہو غنی واما قولہ وکم الغنی فلم یذکر فیہ حدیثا صریحا فیحتمل انہ اشار الی انہ لم یرد فیہ شیء فیحتمل ان یستفاد من قولہ فی الحدیث الذی لا یجد غنی یغنیہ فان معناہ لا یجد شیئا یقع موقعا من حاجتہ فمن وجد ذلک کان غنیا وقد ورد فیہ ما اخرجہ الترمذی وغیرہ من حدیث ابن مسعود مرفوعا وفی آخرہ قیل یا رسول اللہ وما یغنیہ قال خمسون درہما الحدیث اھ مختصرا قلت اورد المصنف الروایات العدیدۃ بلفظ غنی یغنیہ لعلہ اشار الی ان لا تحدید فیہ وان ذلک یختلف باختلاف الاحوال فالمانع فی الواقع وجود شیء یستغنی بہ عن السوال بلا قید خمسین درہما والنصاب وغیرہما کما فی البذل وغیرہ وفی الاوجز الغنی علی ثلاثۃ انواع احدہا الموجب للزکوۃ والثانی المانع من اخذہا والثالث المانع عن السوال اما الاول فہو ملک نصاب موجب للزکوۃ الا ان الاول یکون بعد تمام الحول والثانی یکون بمجرد الملک بدون شرط حولان الحول والثالث ان یکون لہ قوت یومہ وما یستر عورتہ وہذا عندنا الحنفیۃ واما بقیۃ الائمۃ فقد اختلط کلامہم فی الغنی المانع عن اخذ الصدقۃ والمانع عن السوال کما تقدم بعض ذلک عن الموفق فی باب قدر کم یعطی من الزکوۃ

مہی باب خرص التمر کتب الشیخ فی اللامع اراد بذلک اثبات جوازہ باعتبارہ فی نفسہ حتی یجوز فی العشر والعریۃ وغیرہما من الصدقات ولا ینافیہ عروض حرمۃ البیع بالخرص بعارض شبہۃ الربا حیث تلزم واللہ اعلم اھ وفی ہامشہ بسط الکلام علی ہذا الباب فی الاوجز وجملتہ ان الخرص بفتح المعجمۃ وقد تکسر وسکون الراء وہو حزر ما علی النخل وغیرہ من الثمرۃ قال ابن رشد فی البدایۃ اما تقدیر النصاب بالخرص واعتبارہ بہ فجمہور العلماء علی اجازتہ فی النخیل والاعناب حین یبدو صلاحہا لضرورۃ ان یخلی بینہا وبین اہلہا یاکلونہا رطبا وقال داود لا خرص الا فی النخیل فقط وقال ابو حنیفۃ وصاحباہ الخرص باطل وعلی رب المال ان یؤدی عشر ما تحت یدہ زاد علی الخرص او نقص والسبب فی اختلافہم معارضۃ الاصول للآثار الواردۃ فی ذلک ...

ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرسل عبد الله بن رواحة الى خيبر فيخرص عليهم النخل واما الاصول التى تعارضه فلانه من باب المزابنة المنهى عنها وهو بيع الثمر فى رؤس النخل بالتمر كيلاً ولانه ايضاً من باب بيع الرطب بالتمر نسيئة فيدخله المنع من التفاضل ومن النسيئة وكلاهما من اصول الربا فلما رأى الكوفيون هذا مع ان الخرص الذى كان يخرص على اهل خيبر لم يكن للزكوة قالوا يحتمل ان يكون تخميناً ليعلم ما بايدى كل قوم من الثمار الى آخر ما بسط الكلام على ذلك فى الاوجز مع بيان الاختلاف فى فروع هذا الباب مثلاً يختص بالنخل اويلحق به العنب ايضاً اويعم كل ما ينتفع به رطباً وجافاً وبالاول قالت الظاهرية وبالثانى قال الجمهور والى الثالث نحا البخارى الى آخر ما فى هامش اللامع وقال شيخ مشائخنا الدهلوى فى المسوى قالت الحنفية الخرص ليس بشئ واولوا ما روى من ذلك انه كان تخويفاً على الاكرة لئلا يخونوا اه هذا هو المعروف من مذهب الحنفية ومال الشيخ الگنگوهى الى جوازه فى العشر العرية فارجع الى الكوكب الدرى وهامشه، وقال الحافظ باب خرص التمر اى مشروعيته اه قلت وفى ذكره فى كتاب الزكوة اشارة منه الى جوازه فيها وقال الحافظ اختلف القائلون بالخرص هل هو واجب اومستحب الاول وجه للشافعية والثانى قول الجمهور الا ان تعلق به حق لمحجور مثلاً اوكان شركاؤه غير مؤتمنين فيجب لحفظ مال الغير اه

ص ٢٠ **باب العشر فيما يسقى** الخ قال ابن المنير عدل عن لفظ العيون الواقع فى الخبر الى الماء الجارى ليجريه مجرى التفسير للمقصود من ماء العيون وانه الماء الذى يجرى بنفسه من غير نضح ويبين ان الذى يجرى بنفسه من نهر او غدير حكمه حكم ما يجرى من العيون وكانه اشار الى ما فى بعض طرقه عند ابى داؤد فيما سقت السماء والانهار والعيون الحديث اه من الفتح قلت ولا يبعد عندى ان لا يكون المصنف اشار بذلك الى مسئلة خلافية وهى ان العشر والزكوة واجبات فى الذمة او فى المال وهما قولان للشافعى واحمد ومن قال بالثانى استدل بهذا السياق كما فى المغنى قوله ولم ير عمر الخ وصله مالك فى الموطأ وجاء عن عمر بن عبد العزيز ما يخالفه اخرجه عبد الرزاق وفيه تؤخذ منه العشر واسناده ضعيف وكان البخارى اشار الى تضعيف ما روى ان فى العسل العشر اخرجه عبد الرزاق بسنده عن ابى هريرة قال كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اهل اليمن ان يؤخذ من العسل العشر وفى سنده عبد الله بن محرر قال البخارى فى تاريخه هو متروك ولا يصح قال ابن رشيد وجه ادخاله العسل التنبيه على الخلاف فيه وانه لا يرى فيه زكوة وان كانت النحل تتغذى بما يسقى من السماء لكن المتولد بالمباشرة كالزرع ليس كالمتولد بواسطة حيوان كاللبن فانه متولد عن الرعى ولا زكوة فيه اه مختصراً من الفتح والمسئلة خلافية ففى هامش الكوكب اختلفت الائمة فى وجوب العشر فى العسل فقال بوجوبه ابو حنيفة وصاحباه والشافعى فى القديم واحمد وغيرهم ونفاه مالك والشافعى فى الجديد وغيرهما كذا فى الاوجز مع البسط فى الدلائل ثم وجوب العشر فى العسل مطلقاً من غير شرط نصاب عند ابى حنيفة واختلفت الروايات عن صاحبيه ففى الهداية عن ابى يوسف انه يعتبر فيه خمسة اوساق وعنه انه لا شئ فيه حتى يبلغ عشر قرب وعنه خمسة امناء وعن محمد خمسة افراق اه قلت والرواية الثانية عن محمد خمس قرب والثالثة خمسة امناء اه من هامش الكوكب وعند احمد عشرة افراق كما فى المنهل ولا عشر فيه عند مالك والشافعى كما تقدم قوله قال ابو عبد الله هذا تفسير الاول الخ هذا فى غير محله وقع التقديم من النساخ ومحله الباب الآتى وهو اشارة الى حديث ابى سعيد الآتى فى الباب الآتى لكن وجهه العلامة السندى بتوجيه اذ قال ذكره هو فى الباب الآتى مثله وكانه اتى به فى البابين لزيادة التاكيد والمقصود فى الموضعين واحد والمراد بقوله هذا هو ما يجئ من حديث ابى سعيد فى الباب الآتى وبقوله الاول ما سبق من حديث ابن عمر وهذا وان كان غير ظاهر لكن مقابلة هذا بالاول قرينة على ان المراد بهذا هو المتاخر المقابل للاول ولم يسبق حديث يعرف بالاولية الا حديث ابن عمر فمقابله المتاخر هو حديث ابى سعيد ثم قد فسر الاول بحديث ابن عمر توضيحاً للمطلوب قال لم يوقت فى الاول يعنى حديث ابن عمر وفسر عدم توقيته بقوله وفيما سقت السماء العشر ومراده الرد على ابى حنيفة اه

ص ٢٠ **باب ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة** وفى تراجم شيخ المشائخ فيه رد على الحنفية اه مختصراً واعلم ان نصاب الحبوب والثمار خمسة اوسق عند مالك والشافعى واحمد وصاحبى ابى حنيفة وداؤد والظاهرى الا انهم اختلفوا فى ذلك فيما لا يكال ولا يوسق فقال داؤد ان كل ما يدخل فيه الكيل يراعى فيه النصاب وما لا يدخل فيه الكيل ففى قليله وكثيره الزكوة قال الحافظ وهو نوع من الجمع بين الحديثين واختلف غير داؤد فيما لا يوسق ولا يكال كما بسط فى الاوجز وقال ابو حنيفة ومن معه ان حديث ابى سعيد محمول على زكوة التجارة واستدلوا بما روى من احاديث العموم من العشر فى ما سقت السماء ونصف العشر فيما سقى بالنضح بسطها العينى ثم قال وهذه الاحاديث كلها مطلقة وليس فيها فصل قال ابن رشد سبب الخلاف فى ذلك معارضة العموم على الخصوص والحديثان ثابتان فمن رأى ان الخصوص يبنى على العموم قال لا بد من النصاب ومن قال هما متعارضان اذا جهل المتقدم ومن رجح العموم قال لا نصاب اه قال ابن العربى اقوى المذاهب مذهب ابى حنيفة دليلاً واحوطها للمساكين واولاها قياماً بشكر النعمة وعليه يدل عموم الآية والحديث اه قلت واجابت الحنفية عن حديث ابى سعيد بعشرة اجوبة بسطت فى الاوجز ولخص منها فى هامش اللامع

ص ٢١ **باب اخذ صدقة التمر** الخ قال الحافظ الصرام بكسر المهملة الجداد والقطاف وزناً ومعنى وقد اشتمل هذا الباب على ترجمتين اما الاولى فلها تعلق بقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده واختلفوا فى المراد بالحق فقال ابن عباس هى الواجبة وقال ابن عمر هو شئ سوى الزكوة واما الترجمة الثانية فربطها بالترك اشارة منه الى ان الصبا وان كان مانعاً من توجيه الخطاب الى الصبى فليس مانعاً من توجيه الخطاب الى الولى بتاديبه وتعليمه واوردها بلفظ الاستفهام لاحتمال ان يكون النهى خاصاً بمن لا يحل له تناول الصدقة اه وفى الفيض نقل عن ابى حنيفة ان حق الفقراء يتعلق عند بدو الصلاح وعن ابى يوسف اوان الحصاد وعن محمد بعد الحصاد وهو ظاهر القرآن ولعل المصنف مال الى مذهب الامام حيث جعل الاستيفاء عند الحصاد وصرام النخل وذكر الوجوب فى تراجم اخرى وليس مراده ان الوجوب ايضاً حين صرام النخل بل الوجوب قبله نعم الاستيفاء عند الحصاد اه

ص ٢١ **باب من باع ثماره او نخله** الخ قال العينى قوله ولم تجب فيه الصدقة هو تعميم بعد تخصيص والمراد من النخل التى عليها الثمار ومن الارض التى عليها الزرع لان الصدقة لا تجب فى نفس النخل والارض وهذا يحتمل ثلاثة انواع الاول بيع الثمرة فقط والثانى بيع النخل فقط والثالث بيع التمر مع النخل وكذا بيع الزرع مع الارض او بدونها او بالعكس وجواب من محذوف تقديره من باع ثماره الخ جاز بيعه فيها فدلت هذه الترجمة على ان البخارى يرى جواز بيع الثمرة بعد بدو صلاحها وسواء وجب عليه الزكوة ام لا وقال ابن بطال غرض البخارى الرد على الامام الشافعى حيث قال بمنع البيع بعد الصلاح حتى يؤدى الزكوة منها اه وزاد الحافظ بعد نقل كلام ابن بطال وقال ابو حنيفة المشترى بالخيار ويؤخذ العشر منه ويرجع هو على البائع الا ان يشترطه على المشترى وهو قول الليث وعن احمد الصدقة على البائع مطلقاً اه

ص ٢١ **باب هل يشترى صدقته** الخ اعلم ان هذه الترجمة مشتملة على الجزئين الاول قوله هل يشترى الخ والثانى قوله لا باس ان يشترى صدقة غيره الخ وهذا الجزء الثانى لا خلاف فى جوازه لقوله عليه الصلوة والسلام فى الحديث المشهور لا تحل الصدقة لغنى الا لخمسة وفيه او لرجل اشتراها بماله وقال العينى فى حديث بريرة هى لها صدقة ولنا هدية فاذا كان هذا جائزاً بغير عوض فبالعوض اجوز اه واما الجزء الاول من الترجمة فالاوجه عندى ان الامام البخارى اشار بلفظ الاستفهام الى اختلاف مشهور فى هذه المسئلة قال ابن الملك ذهب بعض العلماء الى ان شراء المتصدق صدقته حرام لظاهر هذا الحديث والاكثرون على انها كراهة تنزيه لكون القبح فيه لغيره وهو ان المتصدق عليه ربما يسامح المتصدق فى الثمن فيكون كالعائد فى صدقته فى ذلك المقدار الذى سومح فيه قال النووى الكراهة فى الشراء اما اذا ورثه او انتقل الى ثالث ثم اشتراه منه المتصدق فلا كراهة فيه هذا مذهبنا ومذهب الجمهور اه من هامش اللامع وفى الاوجز لا يجوز شراؤه عند احمد واهل الظاهر وهو وجه للمالكية والجمهور ومنهم الائمة الثلثة على الجواز اه

ص ٢٠٢ **باب ما يذكر فى الصدقة للنبى صلى الله عليه وسلم وآله** قال الحافظ لم يعين الحكم لشهرة الاختلاف فيه اه قلت وفى الترجمة مسئلتان الاولى حكم الصدقة على النبى صلى الله عليه وسلم قال الحافظ كان يحرم على النبى صلى الله عليه وسلم صدقة الفرض والتطوع كما نقل فيه غير واحد منهم الخطابى الاجماع لكن حكى غير واحد عن الشافعى فى التطوع قولا وكذا فى رواية عن احمد واختلف هل كان تحريم الصدقة من خصائصه صلى الله عليه وسلم دون الانبياء او كلهم سواء فى ذلك اه قال الموفق الظاهر ان الصدقة جميعها كانت محرمة عليه صلى الله عليه وسلم فرضها ونفلها اه والمسئلة الثانية ما اشار اليه البخارى بقوله وآله وفيه بحثان الاول فى حكم الصدقة على الآل والثانى فى المراد بالآل اما الاول ففى البذل عن الشوكانى قال اكثر الحنفية وهو المصحح عن الشافعية والحنابلة انها تجوز لهم صدقة التطوع دون الفرض قالوا لان المحرم عليهم انما هو اوساخ الناس وذلك هو الزكوة لا صدقة التطوع وقال فى الدر المختار وجازت التطوعات من الصدقات وغلة الاوقاف لهم اى لبنى هاشم اه وعن المالكية اربعة اقوال الجواز، المنع، جواز التطوع دون الفرض وعكسه واما البحث الثانى فقد قال النووى مذهب الشافعى وموافقيه ان آله صلى الله عليه وسلم بنو هاشم وبنو المطلب وبه قال بعض المالكية ومذهب ابى حنيفة ومالك انهم بنو هاشم خاصة وقال بعض العلماء هم قريش كلهم وقال بعضهم هم بنو قصى اه وقال الباجى هم بنو هاشم خاصة وبه قال ابو حنيفة الا انه يستثنى منهم بنى ابى لهب اه وعن احمد روايتان كالمذهبين كما فى الروض المربع

ص ٢٠٢ **باب الصدقة على موالى ازواج النبى صلى الله عليه وسلم** قال الحافظ لم يترجم لازواج النبى صلى الله عليه وسلم ولا موالى النبى صلى الله عليه وسلم لانه لم يثبت عنده فيه شئ وقد نقل ابن بطال انهن اى الازواج لا يدخلن فى ذلك باتفاق الفقهاء واما مواليه صلى الله عليه وسلم فروى اصحاب السنن عن ابى رافع مرفوعاً انا لا تحل لنا الصدقة وان موالى القوم من انفسهم وبه قال احمد وابو حنيفة وبعض المالكية وهو الصحيح عند الشافعية وقال الجمهور يجوز لهم لانهم ليسوا منهم حقيقة ولذلك لم يعوضوا بخمس الخمس وقال الحافظ قال ابن المنير انما اورد البخارى هذه الترجمة ليحقق ان الازواج لا يدخل مواليهن فى الخلاف ولا يحرم عليهن الصدقة قولاً واحداً لئلا يظن الظان انه لما قال بعض الناس بدخول الازواج فى الآل انه يطرد فى مواليهن فبين انه لا يطرد اه

ص ٢٠٢ **باب اذا تحولت الصدقة** قال القسطلانى اى عن كونها صدقة بان دخلت فى ملك المتصدق عليه جاز لبنى هاشم تناولها اه

ص ٢٠٢ **باب اخذ الصدقة من الاغنياء** اعلم اولاً انهم اختلفوا فى مسئلة جواز نقل الزكوة من بلد المال الى غيره فاجاز النقل الليث وابو حنيفة واصحابهما ونقله ابن المنذر عن الشافعى واختاره والاصح عند الشافعية والمالكية والجمهور ترك النقل فلو خالف ونقل اجزأ عند المالكية على الاصح ولم يجز عند الشافعية على الاصح الا اذا فقد المستحقون لها ولا يبعد انه اختيار البخارى لان قوله حيث كانوا يشعر بانه لا ينقلها عن بلد وفيه ممن هو متصف بصفة الاستحقاق اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا فى مراد المصنف بقوله حيث كانوا وتقدم اقوال الحافظ آنفا وقال الكرمانى قوله حيث كانوا الظاهر ان غرض البخارى بيان الامتناع اى ترد على فقراء اولئك الاغنياء فى موضع وجد لهم الفقراء والا جاز النقل ويحتمل ان يكون غرضه عكسه اه وتعقبه العينى اذ قال قوله حيث كانوا يشعر بانه اختار جواز النقل فانه قال ترد حيث كانوا اى الفقراء وهم اعم من ان يكونوا فى موضع كان فيه الاغنياء او فى غيره فالعجب من الكرمانى حيث جعل الامتناع ظاهراً وهو محتمل وجعل الظاهر عكساً اه قلت اصل الخلاف فى ان الشراح الشافعية مالوا الى ان مرجع ضمير حيث كانوا الاغنياء والشراح الحنفية مالوا الى ان المرجع الفقراء الى آخر ما فى هامش اللامع قلت ويمكن ان يكون غرض المولف الاشارة الى خلافية اخرى شهيرة وهى اعطاء الزكوة لصنف واحد من الاصناف الثمانية كما هو مذهب الحنفية والحنابلة وقال مالك يتحرى موضع الحاجة منهم ويقدم الاولى فالاولى وعند الشافعى يجب ان يقسم زكوة كل صنف من ماله على الموجود من الاصناف الستة الذين سهمانهم ثابتة قسمة على السواء ثم حصة كل صنف منهم لا تصرف الى اقل من ثلاثة منهم كما فى المغنى وفيه ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ تؤخذ من اغنيائهم فترد فى فقرائهم الحديث فاخبر انه مامور برد جملتها فى الفقراء وهم صنف واحد ولم يذكر سواهم اه فيمكن ان يكون المصنف اشار الى هذه المسئلة والله تعالى اعلم

ص ٢٠٣ **باب صلوة الامام ودعائه** الخ قال الزين ابن المنير عطف الدعاء على الصلوة فى الترجمة ليبين ان لفظ الصلوة ليس محتماً بل غيره من الدعاء ينزل منزلته انتهى ويؤيده ما فى حديث عند النسائى من انه صلى الله عليه وسلم قال فى رجل بعث بناقة حسنة فى الزكوة اللهم بارك فيه وفى ابله وقال ابن المنير فى الحاشية عبر المصنف فى الترجمة بالامام ليبطل شبهة اهل الردة فى قولهم للصديق انما قال الله لرسوله وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وهذا خاص بالرسول

فاراد ان يبين ان كل امام داخل في الخطاب اه من الفتح وفي حديث الباب مسئلة خلافية قال العيني احتج به من جوز الصلوة على غير الانبياء استقلالا وهو قول احمد ايضا وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك والشافعي والاكثرون انه لا يصلى على غير الانبياء عليهم الصلوة والسلام استقلالا ولكن يصلى عليهم تبعا والجواب عن هذا ان هذا حقه عليه الصلوة والسلام له ان يعطيه لمن شاء وليس لغيره ذلك اه وبسط الكلام عليه في الاوجز

صـ٢٠٢ **باب ما يستخرج من البحر الخ** اي هل تجب فيه الزكوة اولا واطلاق الاستخراج اعم من ان يكون بسهولة كما يوجد في الساحل او بصعوبة كما يوجد بعد الغوص ونحوه وقال الاسماعيلي ليس في هذا الحديث شئ يناسب الترجمة رجل اقترض قرضا فارتجع قرضه وكذا قال الداؤدي واجاب عبد الملك بانه اشار به الى ان كل ما القاه البحر جاز اخذه ولا خمس فيه وقال ابن المنير موضع الاستشهاد منه اخذ الرجل الخشبة على انها حطب فاذا قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا فيستفاد منه اباحة ما يلفظه البحر من مثل ذلك مما نشأ في البحر او عطب فانقطع ملك صاحبه وكذلك ما لم يتقدم عليه ملك لاحد من باب الاولى وكذلك ما يحتاج الى معاناة وتعب في استخراجه ايضا وقد فرق الاوزاعي بين ما يوجد في الساحل فيخمس او في البحر بالغوص ونحوه فلا شئ فيه وذهب الجمهور الى انه لا يجب فيه شئ الا ما روي عن الحسن كما تقدم وغيره وهو قول ابي يوسف ورواية عن احمد اه من الفتح وفي الشرح الكبير لا زكوة فيما يخرج من البحر واللؤلؤ والمرجان ونحوه في احد الوجهين وهو قول مالك والشافعي وابي حنيفة ومحمد والوجه الآخر ان فيه زكوة لانه يشبه معدن الارض وهو قول الحسن والزهري اه

صـ٢٠٣ **باب في الركاز الخمس الخ** والركاز المال المدفون ماخوذ من الركز بفتح الراء وهو الدفن وهذا متفق عليه واختلف في المعدن كما سياتي كذا في الفتح فاعلم ان الركاز عندنا الحنفية عام يطلق على الدفين وعلى المخلوق في الارض نعم المعدن والكنز متقابلان فالمعدن ما خلق في الارض والكنز ما دفن فيها والخمس عندنا في كليهما الا في دفائن اهل الاسلام فان حكمها حكم اللقطة وقال الشافعي الركاز هو الدفين ولا خمس عنده في المعدن واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم المعدن جبار وفي الركاز الخمس فانه صريح في كون المعدن غير الركاز فهما شيئان والوجه عندنا انه اذا حكم على المعدن بكونه جبارا توهم منه كون المال الخارج منه ايضا جبارا لا شئ فيه فقال وفي الركاز الخمس ففي الاول بيان لحكم المحل اي ان حفره احد فمات فلا شئ له وفي الثاني بيان للحال اي ما خرج منه وانما لم يكتف بالضمير تعميما للمسئلة فان الركاز عام كما علمت كذا في الفيض ففي المعدن عنده اي الشافعي وكذا عند مالك واحمد الزكوة دون الخمس وعندنا الحنفية في كليهما الخمس كما بسط في هامش اللامع وقال القسطلاني قوله وقال مالك هو ابن انس امام دار الهجرة وابن ادريس هو الشافعي الامام الاعظم صاحب المذهب كما جزم به ابو زيد المروزي احد الرواة عن الفربري وتابعه البيهقي وقيل المراد بابن ادريس عبد الله بن ادريس الاودي الكوفي في قليله وكثيره الخمس وهذا قول ابي حنيفة ومالك واحمد وبه قال امامنا الشافعي في القديم وشرط في الجديد النصاب ولا تجب الزكوة فيما دونه الا اذا كان في ملكه من جنس النقد الموجود اه من القسطلاني قوله وقال الحسن الخ كتب الشيخ في اللامع وذلك لانه في حكم الغنيمة ولا يكون له حكم الغنيمة عندنا الا اذا لم يكن دخوله في دار الحرب بامان بل دخل فيها متلصصا او متغلبا فاما اذا دخلها بامان فان اخذه شيئا من اموالهم يكون غدرا وهذا التفصيل مرعي ايضا على مذهب الحنفية في قوله وان وجدت لقطة في ارض العدو اه وفي هامشه قال الحافظ وصله ابن ابي شيبة بلفظ اذا وجد الكنز في ارض العدو ففيه الخمس واذا وجد في ارض العرب ففيه الزكوة قال ابن المنذر ولا اعلم احدا فرق هذه التفرقة غير الحسن اه وفي الفيض تحت قوله وقال الحسن وهذا اقرب الى الحنفية لانه اوجب الخمس في الركاز مطلقا وما فرق به يوجب الخمس في معدن دار الاسلام ايضا فان الاراضي لتقادم العهد بالكفر كانت للكافرين ثم تحولت الى ملك المسلمين فحكمها يكون حكم الغنيمة وان وجدنها المعدن في دار الاسلام اه قوله قال بعض الناس الخ وهذا اول المواضع التي اورد فيها الامام البخاري على بعض العلماء بقوله وقال بعض الناس وهي اربع وعشرون موضعا في سائر كتابه وهذا اولها وآخرها في كتاب الاحكام والمعروف عند العلماء ان هذه كلها ايرادات على الحنفية لا سيما على الامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وهذا صحيح باعتبار اكثر المواضع والا فقد يقول قال بعض الناس مع ان المسئلة اجماعية كما سياتي في كتاب الهبة وقد يشير به الى الشافعي ايضا كما سياتي في كتاب الاحكام الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفي الفيض ولم يرد به ابا حنيفة في جميع المواضع كما زعم فان كان المراد ههنا هو الامام الهمام بل المراد في بعضها عيسى بن ابان وفي بعض آخر الشافعي نفسه وفي آخر محمد ثم لا يستعمله المصنف للرد دائما بل رأيته قد يقول قال بعض الناس ثم يختاره وقد يتردد فيه الى آخر ما بسطه وقوله ثم ناقضه وقال لا بأس الخ ليس بمناقضة كما حققه المحشي ولم ينفرد الامام بذلك بل يجوز ان يتولى الانسان تفرقته بنفسه عند احمد وابن المنذر لما روي عن علي رضي الله عنه انه امر واجد الكنز بتفرقته على مساكين كما في المغني قال الحافظ قال ابن بطال ليس كما قال انما اجاز ابو حنيفة ان يكتمه اذا كان محتاجا بمعنى ان له حقا في بيت المال ونصيبا ونقل الطحاوي المسئلة كما قال ابن بطال ونقل ايضا لو وجد في داره معدنا فليس عليه شئ وبهذا يتجه اعتراض البخاري اه من الفتح قلت ما قاله الحافظ بعيد من مثله ولو بعلماء اختلفوا في الموضع الذي يجب فيه الخمس وقد بسط الكلام على

صـ٢٠٣ **باب قول الله تعالى والعاملين عليها الخ** قال الحافظ قال ابن بطال اتفق العلماء على ان العاملين عليها السعاة المتولون لقبض الصدقة قال ابن المنير يحتمل ان يكون العامل المذكور صرف شيئا من الزكوة في مصارفه فحوسب عليه قال الحافظ والذي يظهر من مجموع الطرق ان سبب المحاسبة ما وجد معه من جنس مال الصدقة وادعى انه اهدي اليه واسم العامل المذكور عبد الله بن اللتبية اه ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف في غرض الترجمة هو ان ما ورد في بعض الروايات ارضوا مصدقيكم وان ظلمتم فليس المراد به انهم في فسحة من الظلم بل قوله صلى الله عليه وسلم هذا بالنسبة الى المزكين فينبغي لهم ان يرضوهم واما الامام فله المحاسبة في موضع التهمة والله تعالى اعلم

صـ٢٠٣ **باب استعمال ابل الصدقة والبانها الخ** قال ابن بطال غرض المصنف اثبات وضع الصدقة في صنف واحد خلافا لمن قال يجب استيعاب الاصناف الثمانية قال الحافظ وفيما قال نظر لاحتمال ان يكون ما اباح لهم من الانتفاع الا بما هو قدر حصتهم على انه ليس في الخبر ايضا انه ملكهم رقابها وانما فيه انه اباح لهم شرب البان الابل للتداوي فاستنبط منه البخاري جواز استعمالها في بقية المنافع اذ لا فرق وتقدير الترجمة استعمال ابل الصدقة وشرب البانها فاكتفى على التدرج

بالمغرب لوضوحه فغاية ما يفهم من حديث الباب ان للامام ان يخص بمنفعة مال الزكوة دون الرقبة صنفا دون صنف بحسب الاحتياج على انه ليس في الخبر ايضا تصريح بانه لم يصرف من ذلك شيئا لغير العرنيين اه وتعقب العلامة العيني كلام الحافظ ومال الى ما قال ابن بطال في الغرض من الترجمة والاوجه عندي ان الغرض الذي اشار اليه ابن بطال تقدم في باب اخذ الصدقة من الاغنياء الخ

صـ٢٠٣ **باب وسم الامام ابل الصدقة بيده** قال الحافظ في حديث الباب حجة على من كره الوسم من الحنفية بالميسم بدخوله في عموم النهي عن المثلة وقد ثبت ذلك من فعل النبي صلى الله عليه وسلم فدل على انه مخصوص من العموم المذكور لحاجة كالختان للآدمي اه وتعقبه العلامة العيني اذ قال قلت ذكر اصحابنا في كتبهم لا بأس بكي البهائم للعلامة لان فيه منفعة وكذلك لا بأس بكي الصبيان اذا كان لداء اصابهم لان ذلك مداواة اه وفي البذل تحت حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم مر عليه بحمار قد وسم في وجهه فقال اما بلغكم اني لعنت من وسم البهيمة في وجهها الحديث كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه الوسم لا ضير فيه اذا اشتمل على فائدة بعد ان لا يكون في الوجه لانه في الوجه يقبح الوجه ويعود على بعض الحواس بالابطال او بالافساد كالباصرة اه وقد ترجم المصنف ايضا في كتاب الذبائح والصيد باب العلم والوسم في الصورة

باب فرض صدقة الفطر

قال الحافظ اضيفت الصدقة الى الفطر لكونها تجب بالفطر من رمضان وقال ابن قتيبة المراد بصدقة الفطر صدقة النفوس ماخوذ من الفطرة التي هي اصل الخلقة والاول اظهر ويؤيده قوله في بعض طرق الحديث كما سياتي زكوة الفطر من رمضان اه اعلم ان ههنا ثمانية ابحاث ذكرت في الاوجز الاول في حكمها والثاني في معناها لغة والثالث ان وجوبها لم ينسخ والرابع بيان من تجب عليه والخامس متى نزلت صدقة الفطر والسادس ما في حجة الله البالغة انما وقت بعيد الفطر لمعان والسابع ما قال العيني ان هذا الباب يحتاج الى خمسة عشر معرفة بسطت في الاوجز الثامن اختلافهم في وقت وجوب صدقة الفطر هل هو غروب الشمس ليلة الفطر او طلوع الفجر من يوم العيد قوله ورأى ابو العالية الخ كتب الشيخ في اللامع ولا يفرق هؤلاء بين الفرض والواجب فكان مذهبهم كمذهبنا اه كما هو معروف ولذا ترى ان الامام البخاري ترجم ههنا باب فرض صدقة الفطر وسياتي قريبا باب وجوب الحج والفرق عند الحنفية بين الفرض والواجب معروف قال الحافظ قوله رأى ابو العالية الخ انما اقتصر البخاري على ذكر هؤلاء الثلثة لكونهم صرحوا بفرضيتها والا فقد نقل ابن المنذر وغيره الاجماع على ذلك لكن الحنفية يقولون بالوجوب دون الفرض على قاعدتهم في التفرقة وفي نقل الاجماع مع ذلك نظر لان ابراهيم ابن علية وابا بكر الاصم قالا ان وجوبها نسخ ونقل المالكية عن اشهب انها سنة مؤكدة وهو قول بعض اهل الظاهر وابن اللبان من الشافعية واولوا قوله فرض في الحديث بمعنى قدر قال ابن دقيق العيد هو اصله في اللغة لكن نقل في عرف الشرع الى الوجوب والحمل عليه اولى قال الحافظ ويؤيده تسميتها زكوة اه قلت وهذا احد الابحاث الثمانية المشار اليها قبل ونذكر بعضها تتميما للفائدة فالبحث الخامس منها ما قال القاري فرضت هي وصوم شهر رمضان في السنة الثانية من الهجرة اما رمضان ففي شعبان واما هي فقد قال بعض الحفاظ قبل العيد بيومين وقيل وجبت بموجب زكوة الاموال من نصوص الكتاب والسنة بعمومها فيها وقيل وجوبها سابق على وجوب زكوة الاموال وفي تاريخ الخميس فرضت في السنة الثانية قبل العيد بيومين وخطب الناس قبل الفطر بيومين يعلمهم زكوة الفطر وفي الدر المختار امر بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل الزكوة قال ابن عابدين هذا هو الصحيح اه والبحث الثامن اختلافهم في وقت الوجوب فعند احمد واسحق والشافعي في الجديد واحدى الروايتين عن مالك ان وقت وجوبها هو غروب الشمس ليلة الفطر وعند ابي حنيفة والشافعي في القديم ومالك في رواية ان وقتها هو طلوع الفجر من يوم العيد وبسط الكلام على الدلائل في الاوجز اه من هامش اللامع

صـ٢٠٤ **باب صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين** قال الحافظ ظاهره ان الزكوة تجب على العبد وان كان سيده يتحملها عنه ويؤيده عطف الصغير عليه فانها تجب عليه وان كان الذي يخرجها غيره اه قال القسطلاني اختلف هل تجب على العبد ابتداء ثم يتحملها السيد عنه او تجب على السيد ابتداء وجهان للشافعية والى الاول نحا البخاري وقال ابن بطال ان البخاري يقول بمذهب اهل الظاهر انها تلزم العبد في نفسه وعلى سيده تمكينه من اكتساب ذلك واخراجه عن نفسه وتعقبه في المصابيح بان البخاري لم يرد هذا وانما اراد التنبيه على اشتراط الاسلام فيمن تؤدى عنه زكوة الفطر لا غير ولذا لم يترجم ترجمة اخرى على اشتراط الاسلام وعبر بعلى دون عن ليطابق لفظ الحديث اه

صـ٢٠٤ **باب صدقة الفطر صاع من شعير** المسئلة اجماعية في الشعير خلافية في الحنطة كما سياتي

صـ٢٠٤ **باب صدقة الفطر صاع من طعام** قال الشيخ في البذل قال علمائنا المراد بطعام (اي في الحديث) المعنى الاعم فيكون عطف ما بعده عليه من باب عطف الخاص على العام وقال الشافعية المراد بالطعام البر اه وفي الاوجز حكى الخطابي ان المراد بالطعام ههنا الحنطة وهو اسم خاص له قال ويدل على ذلك ذكر الشعير وغيره من الاقوات والحنطة اعلاها فلولا انه ارادها بذلك لكان ذكرها عند التفصيل كغيرها من الاقوات ورد ذلك ابن المنذر وقال هذا غلط منه وذلك ان ابا سعيد اجمل الطعام ثم فسره فقال كنا نخرج صاعا من طعام وكان طعامنا الشعير والزبيب والاقط والتمر كما في البخاري قال وفي قوله فلما جاء معاوية وجاءت السمراء دليل على انها لم تكن قوتا لهم قبل هذا فدل على انها لم تكن كثيرة ولا قوتا فكيف يتوهم انهم اخرجوا ما لم يكن موجودا قاله الحافظ في الفتح ثم ذكر اختلاف روايات ابي سعيد ثم قال وهذه الطرق كلها تدل على ان المراد بالطعام فيه غير الحنطة الى آخر ما بسط في الاوجز وفيه قال الموفق والجملة ان الواجب في صدقة الفطر صاع من جميع اجناس المخرج وبه قال مالك والشافعي وروي ذلك عن ابي سعيد الخدري والحسن وابي العالية وروي عن معاوية انه يجزئ نصف صاع من البر خاصة وهو مذهب سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير واصحاب الرأي وغيرهم ممن ذكر اسمائهم في الاوجز والبسط فيه

صـ٢٠٤ **باب صدقة الفطر صاع من تمر** والمسئلة اجماعية

صـ٢٠٤ **باب صاع من زبيب** وفي الاوجز قال الباجي اما الزبيب فلا خلاف في جواز اخراجه بين فقهاء الامصار وحكي عن بعض المتاخرين المنع من ذلك وهو محجوج بالاجماع قبله اه وقال العيني في البناية فيه خلاف الظاهرية

اذ لا يجوز عندهم الا من التمر والشعير اھ قلت ويخرج منه الصاع الكامل عند الائمة الثلثة لان المقدار صاع من كل شئ عندهم وكذا صاع كامل في الزبيب عند صاحبيه الامام ابي حنيفة وهي رواية عن الامام وعليه الفتوى وفي رواية اخرى نصف صاع منه اھ ثم قال الحافظ كان البخاري اراد بتفريق هذه التراجم الاشارة الى ترجيح التخيير في هذه الانواع اھ قلت توضيحه ما في الاوجز انهم اختلفوا في ان لفظة او في هذه الاحاديث للتخيير او لتعيين واحد منها وهو الغالب قال ابن رشد ذهب قوم الى انها تجب من هذه الاشياء على التخيير وقوم ذهبوا الى ان الواجب عليه هو غالب قوت البلد او قوت المكلف اذا لم يقدر على قوت البلد والثاني مذهب الشافعي ومالك والاول مذهب الحنفية والحنابلة واليه يظهر ميل البخاري على راي الحافظ لكن الاوجه عندي في غرض البخاري انه اشار بذلك الى الترتيب بين هذه الاشياء وهو ان الاولى في الترتيب من بين الاطعمة الشعير ثم باقي الاطعمة ثم التمر ثم الزبيب على ترتيب التراجم على خلاف الترتيب المذكور في كتب الشافعية ففي شرح الاقناع فنعلم ان الاعلى البر فالشعير فالارز فالتمر فالزبيب ويتردد النظر في بقية الحبوب كالذرة والحمص وغيرهما اھ ولعله رضي الله عنه قدم الشعير على بقية الاطعمة لكونه منصوصا بخلاف غيره من الاطعمة فتامل فانه دقيق وخاطري ابو عذره ثم اعلم ان المصنف رحمه الله ترجم على جميع الانواع الواردة في الاحاديث بترجمة مستقلة ولم يترجم للاقط مع تخريجه حديث الاقط وهو دليل على ان كون الحديث عند البخاري ليس بدليل على انه معمول به عنده قال الحافظ كانه لا يراه مجزءا في حال وجدان غيره كقول احمد وحملوا الحديث على ان من كان يخرجه كان قوته اذ ذاك او لم يقدر على غيره وظاهر الحديث يخالفه وعند الشافعية فيه خلاف اھ مختصرا قلت والمسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز جملتها انه يجزئ عند المالكية صاع من اقط اذا كان من اغلب القوت صرح به الدردير وغيره والمشهور عن الشافعي في ذلك قولان احدهما مثل قول مالك والثاني انه لا يجزئ والمشهور في شروح الحديث عن الامام احمد عدم جوازه لكن يظهر من كلام الموفق عن احمد روايتان الاجزاء مطلقا والثاني الاجزاء بشرط كونه غالب القوت او عدم وجدان الغير وعندنا الحنفية يجزئ اخراجه باعتبار القيمة اھ مختصرا

﴿ص٢٠٤﴾ باب الصدقة قبل العيد قال ابن التين اي قبل خروج الناس الى صلوة العيد وبعد صلوة الفجر وقال ابن عيينة في تفسيره عن عكرمة قال يقدم الرجل زكوته يوم الفطر بين يدي صلوته فان الله يقول قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ولابن خزيمة بسنده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن هذه الآية فقال نزلت في زكوة الفطر اھ من الفتح

﴿ص٢٠٤﴾ باب صدقة الفطر على الحر والمملوك الخ قال الحافظ قيل فيه تكرار لما تقدم من باب صدقة الفطر على العبد وغيره الخ واجاب ابن رشيد باحتمالين احدهما ان يكون اراد تقوية معارضة العموم في قوله والمملوك لمفهوم قوله من المسلمين واراد ان زكوة العبد من حيث هو مال لا من حيث هو نفس وعلى كل تقدير فيستوي في ذلك مسلمهم وكافرهم وقال ابن المنير غرضه من الاولى ان الصدقة لا تخرج على كافر ولهذا قيدها بقوله من المسلمين وغرضه من هذه تمييز من تجب عليه او انه بعد وجود الشرط المذكور ولذلك استغنى عن ذكره فيها اھ قلت ويحتمل ان يكون اراد بالاولى قيد المسلمين وبهذه ايجاب الصدقة على الحر والمملوك معا على كليهما بانفسهما ثم تحمل السيد عن المملوك او يقال ان المراد بالاولى عدم الايجاب على الكافر وبهذه تعميم المملوك سواء كان للخدمة او للتجارة كما يظهر من الاثر الذي ذكره بعده واستدل بهذه الترجمة صاحب العرف الشذي موافقة البخاري للحنفية في ايجابها على الكافر قوله يزكي في التجارة الخ قال القسطلاني هذا قول الجمهور وقال الحنفية لا يلزم السيد زكوة الفطر عن عبيد التجارة اذ لا يلزم في مال واحد زكوتان اھ قوله قبل الفطر بيوم او يومين هو مذهب احمد ورواية لمالك والاخرى له لا يجوز التقديم اصلا وهو مذهب ابن حزم والمشهور عن الشافعي جوازه من بدو رمضان وعند الحنفية يجوز مطلقا بعد وجود سبب الوجوب وهو النصاب كما في الاوجز

﴿ص٢٠٤﴾ باب صدقة الفطر على الصغير الخ المسئلة خلافية فعند الجمهور من مال الصغير ان كان موسرا والا فعلى من عليه نفقته وقال ابن حزم في ماله ان كان موسرا والا سقطت وقال محمد بن الحسن هي على الاب مطلقا وقال ابن المسيب لا يجب على الصغير مطلقا كما في الاوجز ثم براعة الاختتام عند الحافظ ما تقدم في مقدمة اللامع في بيان خصائص الكتاب اذ قال وفي آخر الزكوة صدقة الفطر ولها دخل في الآخرية من جهة كونها تقع في آخر رمضان مكفرة لما مضى اھ وعند هذا الفقير في قوله يزكي مال اليتيم فان اليتيم من مات ابوه

كتاب المناسك

المناسك جمع منسك بفتح السين وكسرها وهو المتعبد ويقع على المصدر والزمان والمكان ثم سميت امور الحج كلها مناسك. والمنسك المذبح والنسيكة الذبيحة وجمعها نسك والنسك ايضا الطاعة والعبادة وكل ما تقرب به الى الله عز وجل والنسك ما امرت به الشريعة والورع ما نهت عنه والناسك العابد اھ قال الحافظ في المقدمة واختلفت النسخ في الصوم والحج ايهما قبل الآخر وكذا اختلفت الرواية في الاحاديث وترجم عن الحج بكتاب المناسك ليعم الحج والعمرة وما يتعلق بهما وكان في الغالب من يحج يجتاز بالمدينة الشريفة فذكر ما يتعلق بزيارة النبي صلى الله عليه وسلم وما يتعلق بحرم المدينة وظهر لي ان يقال في تعقيبه الزكوة بالحج ان الاعمال لما كانت بدنية محضة ومالية محضة وبدنية مالية معا رتبها كذلك فذكر الصلوة ثم الزكوة ثم الحج ولما كان الصيام هو الركن الخامس المذكور في حديث عمر بني الاسلام على خمس عقب بذكره وانما اخره لانه من التروك والترك وان كان عملا ايضا لكنه عمل النفس لا عمل الجسد فلهذا اخره والا لو كان اعتمد على الترتيب الذي في حديث ابن عمر لقدم الصيام على الحج لان ابن عمر انكر على من روى عنه الحديث بتقديم الحج على الصيام وهو وان كان ورد عن ابن عمر من طريق اخرى كذلك فذاك محمول على ان الراوي روى عنه بالمعنى ولم يبلغه نهيه عن ذلك والله اعلم اھ وقال العيني لما كان للحج اشتراك مع الزكوة في كونها عبادة مالية ذكره عقيب الزكوة فان قلت فعلى هذا كان ينبغي ان يذكر الصوم عقيب الصلوة لان كلا منهما عبادة بدنية قلت نعم كان القياس يقتضي ذلك ولكن ذكرت الزكوة عقيب الصلوة لانها ثانية الصلوة وثالثة الايمان في الكتاب والسنة اھ قلت وذكرت في مبدء

كتاب الحج في الاوجز كذا بنا فيه عشرة ابحاث لطيفة طويلة الاول في معنى الحج لغة والثاني في تعريفه شرعا والثالث في سبب الوجوب وهو البيت ولذا لا يجب في العمر الا مرة والرابع اختلافهم في وجوبه على الفور كما قال به مالك واحمد وابو يوسف وهو اصح الروايتين عن الامام الاعظم او على التراخي كما قال به الشافعي ومحمد وفيه البحث ان زمان الحج معيار له او ظرف والخامس اختلافهم في مبدء فرضه ذكر وافيه احد عشر قولا منها انه فرض قبل الهجرة وهو شاذ والمشهور منها قولان سنة ست وسنة تسع بسطت في الاوجز والسادس في سبب تاخيره صلى الله عليه وسلم الحج الى السنة العاشرة عند الجمهور القائلين بفرضيته قبلها والسابع في ان الحج هل كان واجبا على الامم السابقة ام لا والثامن في حكم الحج ومصالحه والتاسع في فضائل البيت والعاشر في تكفير الحج للخطايا وبيان الاحاديث الواردة في تكفير السيئات وهذه الابحاث لا يسعها هذا الوجيز اھ من هامش اللامع

﴿ص٢٠٥﴾ باب وجوب الحج وفضله الخ كتب الشيخ في اللامع دلالة الآية على الوجوب ظاهرة ودلالتها على الفضل من حيث انه عبر فيها من تركه بلفظ الكفر ودلالة الرواية على الوجوب في قول الخثعمية بين يديه صلى الله عليه وسلم ان فريضة الله على عباده الخ ودلالتها على الفضل من حيث انه وجبت فيه الاستنابة مع انه لا حاجة الى اثبات كل جزء من اجزاء الترجمة بكل ما ورد في الباب بل الذي لا بد منه اثبات المجموع بالمجموع اھ قلت وهو اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل الحادي والثلاثون والاوجه عندي ان اثبات الفضل بالآية بكون الحج لله تبارك وتعالى ولذا قدم الخبر في قوله ولله على الناس الآية اشارة الى مزية شرافة الحج حيث نسبه عز وجل الى نفسه الكريم خاصة وقال السندي هذه الآية وكذا الحديث لافادة وجوب الحج اصالة والفضيلة تبعا اذ الوجوب يستلزم للفضيلة قطعا ولذلك اخر المصنف في الترجمة الفضيلة عن الوجوب اھ قلت ويستنبط الفضل من الحديث ايضا بما قلته في الآية فان في نسبة الفريضة الى الله تعالى مع ان الفرائض كلها لله تعالى دلالة على مزيته وشرافته وما اجاد الشاعر الفارسي ؎ في الجملة نسبتے بتو کافی بود مرا ؏ بلبل ہمیں کہ قافیۂ گل شود بس است

﴿ص٢٠٥﴾ باب قول الله تعالى ياتوك رجالا وعلى كل ضامر الخ قال الحافظ قيل ان المصنف اراد ان الراحلة ليست شرطا قال ابن القصار في الآية دليل قاطع لمالك ان الراحلة ليست من شرط السبيل فان المخالف يزعم ان الحج لا يجب على الراجل وهو خلاف الآية اھ وفيه نظر فقد روى الطبري قال مجاهد كانوا لا يركبون فانزل الله ياتوك رجالا الآية فامرهم بالزاد ورخص لهم في الركوب والمتجر وروي عن ابن عباس ما فاتني شيء اشد على ان لا اكون حججت ماشيا لان الله يقول ياتوك رجالا وعلى كل ضامر فبدأ بالرجال قبل الركبان وقال الحافظ ايضا تحت الحديث وغرضه منه الرد على من زعم ان الحج ماشيا افضل لتقديمه في الذكر على الراكب فبين انه لو كان افضل لفعله النبي صلى الله عليه وسلم قاله ابن المنير وقال غيره مناسبة الحديث للآية ان ذا الحليفة فج عميق والركوب مناسب لقوله وعلى كل ضامر وقال الاسماعيلي ليس في الحديثين شيء مما ترجم الباب به ورد بان فيهما الاشارة الى ان الركوب افضل فيوخذ منه جواز المشي انتهى وقال ابن المنذر اختلف في الركوب والمشي للحاج ايهما افضل فقال الجمهور الركوب افضل لفعل النبي صلى الله عليه وسلم ولكونه اعون على الدعاء والابتهال ولما فيه من المنفعة وقال اسحق بن راهويه المشي افضل لما فيه من التعب ويحتمل ان يقال يختلف باختلاف الاحوال والاشخاص والله اعلم اھ وفي تراجم شيخ المشائخ استدل بعضهم على اولوية الذهاب ماشيا لتقديم قوله ياتوك رجالا وغرض المصنف بايراد حديث ركوبه صلى الله عليه وسلم الاشارة الى ما ذهب اليه الجمهور من مساواة المشي بالركوب اھ وقال الدردير فضل ركوب في الحج على المشي لانه فعله عليه الصلوة والسلام اھ

﴿ص٢٠٥﴾ باب الحج على الرحل الخ قال الحافظ بفتح الراء وسكون المهملة وهو للبعير كالسرج للفرس اشار بهذا الى ان التقشف افضل من الترفه اھ وفي تراجم شيخ المشائخ غرضه اثبات اولوية الركوب على الرحل كما كان عادته صلى الله عليه وسلم وللركوب سوى هذا الطريق طريقان آخران وهما معمولان اليوم وهما الشقدف والشبري فهما ايضا جائزان لكن الاولى الرحل اھ وقال الدردير فضل مقتب على ركوب المحمل والمحفة وقال الدسوقي في شرحه قوله مقتب اي ركوب على قتب فقد حج عليه الصلوة والسلام على قتب عليه قطيفة وهي كساء من شعر تساوي اربعة دراهم والقتب رحل صغير على قدر السنام اھ قلت ويمكن ان يقال ان المصنف اشار به الى رد ما رواه البزار حج النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه مشاة من المدينة الى مكة الحديث فانه منكر ضعيف الاسناد كما في جزء حجة الوداع وهي رسالة وجيزة لهذا العبد الضعيف في صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم من اول خروجه صلى الله عليه وسلم من المدينة المنورة الى حين رجوعه اليها مع فوائد علمية واحكام فقهية وبحوث تاريخية وتحقيقات حديثية طبع اولا في سنة تسعين وثلاثمائة بعد الالف من الهجرة بالمطبعة الهندية وثانيا بالحروف الحديدية بمطبعة دار العلوم ندوة العلماء لكهنؤ وثالثا بمطبعة بيروت

﴿ص٢٠٦﴾ باب فضل الحج المبرور قال القسطلاني اسم مفعول من بر المتعدي يقال بر الله حجك وهو متعد بنفسه ويبنى للمفعول فيقال بُر حجك فهو مبرور اھ وفي الفتح المبرور المقبول وقيل الذي لا يخالطه شيء من الاثم ورجحه النووي وقال القرطبي الاقوال التي ذكرت في تفسيره متقاربة المعنى وهي انه الحج الذي وفيت احكامه ووقع موقعا لما طلب من المكلف على الوجه الاكمل والله اعلم ولاحمد والحاكم من حديث جابر قالوا يا رسول الله ما بر الحج قال اطعام الطعام وافشاء السلام وفي اسناده ضعف فلو ثبت لكان هو المتعين دون غيره اھ

﴿ص٢٠٦﴾ باب فرض مواقيت الحج والعمرة اي المواقيت المكانية وهي جمع ميقات مفعال من الوقت الحدود واستعيرها للمكان اتساعا ومعنى فرض قدر واوجب وهو ظاهر نص المصنف وانه لا يجيز الاحرام بالحج والعمرة من قبل الميقات ويزيد ذلك وضوحا ما سياتي حيث قال ميقات اهل المدينة ولا يهلون قبل ذي الحليفة وقد نقل ابن المنذر وغيره الاجماع على الجواز وفيه نظر فقد نقل عن اسحق وداؤد وغيرهما عدم الجواز وهو ظاهر جواب ابن عمر ويؤيده القياس على الميقات الزماني فقد اجمعوا على انه لا يجوز التقدم عليه وفرق الجمهور بين الزماني والمكاني فلم يجيزوا التقدم على الزماني واجازوا في المكاني وذهب طائفة كالحنفية وبعض الشافعية الى ترجيح التقدم وقال مالك يكره اھ من الفتح وللقسطلاني وفي الاوجز قال الابي ان احرم قبلها بيسير كره وان احرم قبلها بكثير فظاهر المدونة الكراهة وظاهر المختصر الجواز ونقل اللخمي قولا بعدم كراهة القريب وفيه ايضا الفرق بين القريب والبعيد ان من احرم بقرب الميقات فانه لا يقصد الا مخالفة التوقيت لانه لم يستدم احراما واما من احرم على البعد منه فان له

غرضا فی استدامة الاحرام وفیه ایضا عن العینی قال مالک واحمد احرامه من المواقیت افضل وقال ابوحنیفة والشافعی تاخیر الاحرام من المواقیت رخصة واعتمدوا فی ذلک علی فعل الصحابة فانهم احرموا من قبل المیقات الی آخر ما بسط فی الاوجز وقال القسطلانی وتدلزم شرعا تقدیم الاحرام للآفاقی علی وصوله الی البیت تعظیما للبیت واجلالا کما تراه فی الشاهد من ترجل الراکب القاصد الی عظیم من الخلق اذا قرب من ساحته خضوعا له فلذا لزم القاصد الی بیت الله تعالی ان یحرم قبل الحلول بحضرته اجلالا فان الاحرام تشبه بالاموات وفی ضمن جعل نفسه کالمیت سلب اختیاره والقاء قیاده متخلیا عن نفسه فارغا عن اعتبارها شیئا من الاشیاء قلت وعلی ما ذکره الحافظ فی معنی الغرض الرابع فی الترجمة من الاحتمالین ای التقدیر والایجاب فعلی الاحتمال الاول یکون الغرض من الترجمة بیان مشروعیة المواقیت ومشروعیتها عند هذا العبد الفقیر من عمرة الحدیبیة کما حررته فی جزء حجة الوداع وفیه ومبدء مشروعیة المواقیت من عمرة الحدیبیة کما نص علیه الامام احمد وحکاه عنه عامة الشراح واقتصروا علیه ویشکل علیه انهم قاطبة اولوا المجاوزة الی قتادة عام الحدیبیة بغیر احرام من المیقات بتاویلات واذا لم یکن التوقیت الا فی عام حجة الوداع فای فاقة لهم الی التوجیهات القریبة والبعیدة اھ

(ص۲۰۶ س۱۴) **باب قول الله تعالی وتزودوا الخ** قال الحافظ قال مقاتل بن حیان لما نزلت قام رجل فقال یا رسول الله ما نجد ما نتزود فقال تزود ما تکف به وجهک عن الناس وخیر ما تزودتم التقوی اھ قلت وعلی هذا الظاهر ان المراد بالتقوی معناه المعروف والیه مال القسطلانی اذ قال قوله وتزودوا ای ما یکف وجوهکم عن الناس ولما امرهم بزاد الدنیا ارشدهم الی زاد الآخرة فقال فان خیر الزاد التقوی اھ وقال الحافظ بعد حدیث الباب قال المهلب فی هذا الحدیث من الفقه ان ترک السوال من التقوی ویؤیده ان الله مدح من لم یسأل الناس الحافا فان قوله فان خیر الزاد التقوی ای تزودوا واتقوا اذی الناس بسوالکم ایاهم والاثم فی ذلک وعلی هذا المراد من التقوی التقوی والاحتراز عن السوال واختار هذا المعنی فی تفسیر الجلالین قلت ولا یبعد عند هذا العبد الضعیف ان فی توسیط المصنف هذا الباب بین ابواب المواقیت اشارة الی ان التقوی وان کان مطلوبا فی سائر سفر الحج لکنه فی ما بین المواقیت آکد

(ص۲۰۶ س۱۴) **باب مهل اهل مکة للحج والعمرة** قال الحافظ المهل بضم المیم وفتح الهاء وتشدید اللام موضع الاهلال واصله رفع الصوت لانهم کانوا یرفعون اصواتهم بالتلبیة عند الاحرام ثم اطلق علی نفس الاحرام اتساعا وقال ابوالبقاء هو مصدر بمعنی الاهلال کالمدخل والمخرج بمعنی الادخال والاخراج اھ قال السندی کانه نبه بهذه الترجمة علی ان سوق الحدیث لمیقات الحج والعمرة جمیعا لا لمیقات الحج فقط ولذلک قال ممن اراد الحج والعمرة ومقتضاه ان ما جعل میقاتا لاهل مکة یکون میقاتا لهم للحج والعمرة جمیعا لا للحج فقط وان ذهب الجمهور الی انهم جعلوا میقات العمرة لاهل مکة ادنی الحل بحدیث احرام عائشة بالعمرة من التنعیم الی ان قال فحدیث عائشة لا یعارض هذا الحدیث فکانه بهذه الترجمة اراد الاعتراض علی الجمهور اھ وفی الفیض ان المصنف لم یفرق بین میقات الحج ومیقات العمرة ولا شیء عنده غیر العمومات اھ قلت هو مسلک الحافظ ابن القیم علی خلاف مسلک الجمهور فانهم اتفقوا علی ان میقات المکی لاحرام العمرة الحل حکی الاجماع علی ذلک الموفق وغیره مع الاختلاف فیما بینهم فی افضل البقاع للاحرام کما بسطت فی جزء العمرات

(ص۲۰۶ س۲۱) **باب میقات اهل المدینة ولا یهلوا قبل ذی الحلیفة** بالمهملة والفاء مصغرا مکان معروف بینه وبین مکة مائتا میل غیر میلین قاله ابن حزم وقال غیره بینهما عشر مراحل وقال النووی بینها وبین المدینة ستة امیال ووهم من قال بینهما میل واحد وبها مسجد یعرف بمسجد الشجرة خراب وبها بئر یقال لها بئر علی اھ من الفتح ثم قال الحافظ قد تقدمت الاشارة الی هذا فی باب فرض المواقیت واستنبط المصنف من ایراد الخبر بصیغة الخبر مع ارادة الامر تعین ذلک وایضا فلم ینقل عن احد ممن حج مع النبی صلی الله علیه وسلم انه احرم قبل ذی الحلیفة ولولا تعین المیقات لبادروا الیه لانه یکون اشق فیکون اکثر اجرا اھ وفی الفیض بحثا علی المسئلة اما المسئلة فی اهل المدینة خاصة فینبغی ان تکون کذلک عند الحنفیة ایضا وارجو ان لا تکون خلافا لمسائلهم فان اهل المدینة لما کان میقاتهم امامهم فلا حاجة لهم الی تقدیم الاحرام مع ان فی احرامهم بمیقاتهم تاسی بالنبی صلی الله علیه وسلم بخلاف غیرهم فان لهم فی التقدیم عملا بالعزیمة وتمادیا فی الاحرام مع انه لا یلزم علیهم مخالفة للسنة ایضا فافترقا اھ قلت وقد تقدم اختلاف العلماء فی هذه المسئلة فی باب فرض المواقیت وان المصنف مال فی هذه المسئلة الی مسلک الظاهریة کما تقدم عن الحافظ وبه جزم العینی والقسطلانی قال العینی هذه العبارة تشیر الی ان البخاری ممن لا یری تقدیم الاهلال قبل المواقیت اھ وقال القسطلانی الظاهر ان المصنف کان یری المنع من ذلک اھ

(ص۲۰۶ س۲۴) **باب مهل اهل الشام وباب مهل اهل نجد** ترجم المصنف علی کل میقات من المواقیت بترجمة مستقلة استیفاء لجمیع اجزاء الحدیث قال صاحب الفیض قد علمت من عادة المصنف ان الحدیث اذا کان عنده بطرق عدیدة یخرجه مرة بعد مرة بتراجم عدیدة وفوائد جدیدة اھ

(ص۲۰۷ س۴) **باب مهل من کان دون المواقیت** قال العینی اراد من کان وطنه بین المواقیت ومکة اھ وکتب الشیخ فی اللامع تحت قوله فمهله من اهله الخ اوما فی حکمه وذلک ان یکون خارج الحرم وان کان اقرب الیه من بیته اھ وفی هامشه هذا مسلک الحنفیة قال صاحب الدر المختار من کان داخل المیقات فمیقاته الحل الذی بین المواقیت والحرم قال ابن عابدین فالحرم حد فی حقه کالمیقات للآفاقی فلا یدخل الحرم الا محرما اھ وما یظهر من کتب الفروع ان المسئلة خلافیة وان حکی الاجماع علیها غیر واحد من نقلة المذاهب قال الموفق من کان منزله دون المیقات فمیقاته من موضعه یعنی اذا کان مسکنه اقرب الی مکة من المیقات کان میقاته مسکنه هذا قول اکثر اهل العلم وبه یقول مالک والشافعی واصحاب الرأی وعن مجاهد قال یهل من مکة اھ من هامش اللامع وفیه بعد ما بسط عن کتب فروع الائمة فعلم من هذا کله ان ما افاده الشیخ هو مسلک الحنفیة وفیه خلاف الائمة الثلاثة اذ اوجبوا الاحرام من مسکنه ومن حکی المسئلة اجماعیة فقد ذهل ثم ذکرت فیه اشکال العلامة السندی علی مسلک الحنفیة والجواب عنه فارجع الیه لو شئت

(ص۲۰۷ س۱۰) **باب مهل اهل الیمن** قال القسطلانی تحت حدیث الباب هذا الحدیث وان اطلق فیه ان میقات اهل الیمن یلملم لکن المراد انه میقات تهامة خاصة فان نجد الیمن میقات اهلها میقات نجد الحجاز بدلیل ان میقات اهل نجد قرن فاطلق الیمن وارید بعضه وهو تهامة منه خاصة اھ

(ص۲۰۷ س۱۲) **باب ذات عرق لاهل العراق** اختلفوا فیمن وقت لاهل العراق میقاتا ففی الفیض ثم ان تلک المواقیت کلها وقتها النبی صلی الله علیه وسلم اولا فقیل نعم وقیل غیر ذات عرق فانها وقتها عمر والصواب هو الاول نعم اشتهر بعضها فی زمن عمر فنسبت الیه اھ وفی الاوجز قال ابن رشد بعد ما حکی الاجماع علی المواقیت الاربعة ذی الحلیفة والجحفة وقرن ویلملم اختلفوا فی میقات اهل العراق فقال جمهور الفقهاء میقاتهم من ذات عرق وقال الشافعی والثوری ان اهلوا من العقیق کان احب واختلفوا فیمن وقته لهم فقالت طائفة عمر وقالت طائفة بل رسول الله صلی الله علیه وسلم اھ قال الحافظ قال ابن المنذر لم نجد فی ذات عرق حدیثا ثابتا انتهی لکن الحدیث بمجموع الطرق یقوی کما ذکرنا واما اعلال من اعله بان العراق لم تکن فتحت یومئذ فقال ابن عبد البر هی غفلة لان النبی صلی الله علیه وسلم وقت المواقیت لاهل النواحی قبل الفتوح لکنه علم انها ستفتح فلا فرق فی ذلک بین الشام والعراق اھ

(ص۲۰۷ س۱۶) **باب الصلوة بذی الحلیفة** هکذا فی النسخة التی بایدینا من الهندیة وفی نسخة الفتح بغیر ترجمة فقال الحافظ کذا فی الاصول بغیر ترجمة وهو بمنزلة الفصل من الابواب التی قبله ومناسبته لها من جهة دلالة حدیثه علی استحباب صلوة رکعتین عند ارادة الاحرام من المیقات وقد توجم علیه بعض الشارحین نزول البطحاء والصلوة بذی الحلیفة وحکی القطب انه فی بعض النسخ قال وسقط فی نسخة سماعنا لفظ باب وفی شرح ابن بطال الصلوة بذی الحلیفة اھ قلت ما حکی عن ابن بطال هو الموجود فی نسخنا والظاهر عندی علی النسخ التی بایدینا ان المصنف ترجم بذلک لما ان المعروف فی الروایات انه علیه الصلوة والسلام احرم بعد صلوة الرکعتین وهل کانت فرضا او نفلا مختلف فیها فللتنبیه علی ذلک بوب بالصلوة مطلقا لانها المحقق وبسط الکلام علیها فی رسالتی جزء حجة الوداع وفیه قال النووی فیه استحباب صلوة الرکعتین عند ارادة الاحرام ویصلیهما قبل الاحرام ویکونان نافلة وهذا مذهبنا ومذهب العلماء کافة الا ما حکاه القاضی وغیره عن الحسن البصری انه استحب کونه بعد صلوة فرض اھ

(ص۲۰۷ س۱۹) **باب خروج النبی صلی الله علیه وسلم علی طریق الشجرة** قال عیاض هو موضع معروف علی طریق من اراد الذهاب الی مکة من المدینة کان النبی صلی الله علیه وسلم یخرج منه الی ذی الحلیفة فیبیت بها واذا رجع بات بها ایضا ودخل علی طریق المعرس بفتح الراء المثقلة وهو مکان معروف ایضا وکل من الشجرة والمعرس علی ستة امیال من المدینة لکن المعرس اقرب قال ابن بطال کان النبی صلی الله علیه وسلم یفعل ذلک کما یفعل فی العید یذهب من طریق ویرجع من اخری فقد قال بعضهم ان نزوله هناک لم یکن قصدا وانما کان اتفاقا والصحیح انه کان قصدا لئلا یدخل المدینة لیلا والمعنی فیه وهو التبرک به کما سیأتی فی الباب الذی بعده اھ ما قاله الحافظ فی الفتح وفی الفیض اعلم ان الشجرة صارت اسما بالغلبة لذی الحلیفة ویقال لها الآن بئر علی وهذا غیر علی بن ابی طالب ولفظ الراوی یشعر بالتغایر بین الشجرة وذی الحلیفة ثم المعرس موضع قریب منها ولکن لا تتمیز الآن لاندراس الرسوم والمعالم والذی یظن ان اولها ذو الحلیفة ثم المعرس ثم العقیق وتلک المواضع کلها متقاربة کما ذکره السمهودی فی الوفاء اھ ولا یذهب علیک ان الطرق المعروفة من المدینة الی مکة اربعة احدها الطریق السلطانی والثانی الغائر والثالث الفرعی والرابع الشرقی والطریق السلطانی هی طریق الشجرة ولما هاجر صلی الله علیه وسلم من مکة مر من طریق الغائر اھ مختصرا من جزء حجة الوداع

(ص۲۰۷ س۲۲) **باب قول النبی صلی الله علیه وسلم العقیق واد مبارک** قال الحافظ والعقیق واد بقرب البقیع بینه وبین المدینة اربعة امیال واورد فیه حدیث عمر فی ذلک ولیس هو من قول النبی صلی الله علیه وسلم لکن روی ابو احمد بن عدی باسناده عن عائشة مرفوعا تخیموا بالعقیق فانه مبارک فکانه اشار الی هذا وقوله تخیموا امر بالتخیم والمراد به النزول هناک اھ وقال السندی کانه اراد قوله ولو حکایة عن غیره وبه وافق الحدیث الترجمة وسقط ان القول المذکور فی الحدیث قول الآتی لا قول النبی صلی الله علیه وسلم اھ قلت وعندی انه نبه بذلک علی متمسک قوله صلی الله علیه وسلم انه واد مبارک من انه کان ماخوذا من الوحی قوله قل عمرة فی حجة اختلفوا فی معناه کما فی الشروح وفی تراجم شیخ المشائخ معناه اهل بهذین النسکین علی خلاف ما اعتاده اهل الجاهلیة من عدم تجویز الاعتمار فی اشهر الحج وقیل معناه الصلوة فی هذا الوادی ثوابه ثواب حجة وعمرة اھ

(ص۲۰۷ س۵) **باب غسل الخلوق ثلاث مرات من الثیاب** قال الاسماعیلی لیس فی حدیث الباب ان الخلوق کان علی الثوب کما فی الترجمة وانما فیه ان الرجل کان متضمخا وقوله له اغسل الطیب الذی بک یوضح ان الطیب لم یکن فی ثوبه وانما کان علی بدنه ولو کان علی الجبة لکان فی نزعها کفایة اھ والجواب ان البخاری علی عادته یشیر الی ما وقع فی بعض الطرق وسیاتی فی محرمات الاحرام من وجه آخر بلفظ علیه قمیص فیه اثر صفرة والخلوق فی العادة انما یکون فی الثوب الی آخر ما فی هامش اللامع قال السندی قوله اغسل الطیب الذی بک الخ الظاهر ان المراد الذی بجسدک فالدلالة علی الترجمة بقیاس الثوب علی الجسد ولیس المراد فی الحدیث الذی بثوبک اذ نزع الثوب یکفی فی دفع ذلک والحاصل ان الروایات وان وردت بوجود الطیب بثوبه ایضا لکن المامور بالغسل هو الذی کان ببدنه واما ما کان منه بالثوب فیکفی النزع فیه والله تعالی اعلم اھ وفی هامش اللامع اعلم انهم اختلفوا فی مسئلة الطیب للمحرم وتحقیق مذاهب الائمة فیه کما بسطت فی الاوجز من کتب فروعهم ان التطیب بما یبقی جرمه بعد الاحرام ممنوع مطلقا عند الامام مالک ومحمد سواء کان علی البدن او الثیاب ومباح مطلقا عند الامام الشافعی واحمد سواء کان علی البدن او علی الثوب والتطیب بطیب ذی جرم مباح علی البدن دون الثیاب عند الامامین ابی حنیفة وابی یوسف فهذا هو الصحیح من مسالک الائمة واذا عرفت ذلک فقد ظهر لک ان میل الامام البخاری فی هذه المسئلة الی مسلک الامام الاعظم وابی یوسف اذ ترجم اولا باب غسل الخلوق الخ وذکر فیه حدیث صفوان ثم ذکر باب الطیب عند الاحرام وذکر فیه حدیث عائشة رضی الله عنها قالت کانی انظر الی وبیص الطیب الخ قال الحافظ قوله باب الطیب عند الاحرام اراد بهذه الترجمة ان یبین ان الامر بغسل الخلوق فی الحدیث الذی قبله انما هو بالنسبة الی الثیاب لان المحرم لا یلبس شیئا مسه الزعفران کما سیأتی فی الباب الذی بعده واما الطیب فلا یمنع استدامته علی البدن اھ

(ص۲۰۸ س۱۲) **باب الطیب عند الاحرام** قد تقدم ما یتعلق به من الکلام فی الباب السابق قوله وما یلبس اذا اراد الخ الظاهر انه عطف علی الطیب فیشکل بوجهین الاول انه سیاتی قریبا مستقلا والثانی من حیث انه لا تعلق له بالروایة وان کان

عطفا على الاحرام فبنبذ فع الاشكالان لكن يشكل عليه حينئذ ذكر الآثار الواردة من التبان وغيره فتدبر وقوله يشم الريحان كتب الشيخ في اللامع ولا يجوز عندنا شمه لكونه طيبا اه وفي هامشه اختلف فيه فقال اسحٰق يباح وتوقف احمد وقال الشافعي يحرم وكره مالك والحنفية ومنشأ الخلاف ان كل ما يتخذ منه الطيب يحرم بلا خلاف واما غيره فلا اه ونقل العيني عن شرح المهذب فيه قولين والاصح تحريم شمها ووجوب الفدية وقال وبه قال مالك وابو حنيفة الا انهما يقولان يحرم ولا فدية اه من هامش اللامع مختصرا

قوله وينظر في المرآة وفي الموطا للامام مالك ان عبد الله بن عمر نظر في المرآة لشكوى كان بعينيه وهو محرم وفي الاوجز قال الزرقاني ويكره عند مالك بغير ضرورة مخافة ان يرى شعثا فيصلحه اه وقال الموفق ولا ينظر في المرآة لاصلاح شيء يعني لازالة شعث او تسوية شعر او شيء من الزينة قال احمد ولا بأس في النظر بدون ذلك ولا فدية عليه بالنظر في المرآة على كل حال وانما ذلك ادب لا شيء على تاركه لا نعلم احدا اوجب في ذلك شيئا وقد روي عن ابن عباس وعمر بن عبد العزيز انهما كانا ينظران في المرآة وهما محرمان اه وعد صاحب اللباب في المباحات النظر في المرآة للاطلاع على الهيئة وقال الحافظ في الفتح نقل كراهية عن القاسم بن محمد اه

قوله ويتداوى بما يأكل الزيت الخ قال الحافظ واما التداوي فقال ابو بكر بن ابي شيبة بسنده عن ابن عباس انه كان يقول يتداوى المحرم بما يأكل وعنه ايضا انه قال اذا شققت يد المحرم او رجلاه فليدهنهما بالزيت او بالسمن قال الحافظ وفي هذا الاثر رد على مجاهد في قوله ان تداوى بالسمن او الزيت فعليه دم اخرجه ابن ابي شيبة اه قوله ويلبس الهميان وفي الهداية لا بأس بان يشد في وسطه الهميان وقال مالك يكره اذا كان فيه نفقة غيره ولنا انه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان اه قال ابن المنذر ورخص في الهميان والمنطقة للمحرم الشافعي واحمد واسحٰق ومن وافقهم غير ان اسحاق قال ليس له ان يعقد بل يدخل السيور بعضها في بعض اه وفي المحلى قيل تفرد اسحاق بذلك اي بعدم العقد اه مختصرا من الاوجز قوله وقد حزم على بطنه بثوب قال ابن التين هو محمول على انه شده على بطنه فيكون كالهميان ولم يشده فوق المئزر والا فمالك يرى على من فعل ذلك الفدية اه من الفتح

قوله ولم تر عائشة بالتبان بأسا كتب الشيخ في اللامع ولا يجوز التبان عندنا لاحد ولو احتاج اليه وذلك لان التأزر ممكن بحيث لا تنكشف العورة بعده اه وفي هامشه قال الكرماني التبان بضم الفوقية وشدة الموحدة وبالنون سراويل قصير جدا وهو مقدار شبر ساتر للعورة المغلظة فقط ويكون للملاحين اه قال الحافظ سراويل قصير بغير اكمام ووصل اثر عائشة سعيد بن منصور عن عائشة انها حجت ومعها غلمان لها وكانوا اذا شدوا رحلها يبدو منهم الشيء فامرتهم ان يتخذوا التبابين فيلبسونها وهم محرمون وفي هذا رد على ابن التين في قوله اراد النساء لانهن يلبسن المخيط بخلاف الرجال وكان هذا رأي رأته عائشة والا فالاكثر على انه لا فرق بين التبان والسراويل في منعه للمحرم اه وكذا في العيني وزاد فان لبس شيئا من ذلك مختارا عامدا اثم وافتدى اه من هامش اللامع قوله تعني للذين يرحلون هودجها قال السندي كتب في هامش بعض النسخ نقلا عن بعض محققي مشايخنا انه بضم الياء وتشديد الحاء اي ينقلون من رحل انتقل لا من رحّل بعيره اي وضع عليه الرحل لانه فاسد ان يقال يرحلون هودجها اي يضعون عليها الرحل نعم لو ثبتت به الرواية لاؤل بحذف المضاف اي يرحلون بعير هودجها مع تكلف ظاهر في المعنى فنظهران قول الحافظ وغيره التشديد وهم ليس بصواب اه وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان جواز التبان معلل بالضرورة فيرخص فيه من اضطر اليه وذلك لان هؤلاء ومن في حكمهم تنكشف عوراتهم في الصعود والنزول حين يرحلون الهوادج على الجمال ولا يجوز التبان عندنا لاحد الى آخر ما تقدم

ص٢٠٩ باب من اهل ملبدا قال الحافظ اي احرم وقد لبد شعر رأسه اي جعل فيه شيئا نحو الصمغ ليجتمع شعره لئلا يتشعث في الاحرام او يقع فيه القمل اه وبسط الكلام على التلبيد وحكمه وما يتعلق به وايضا في وقت تلبيده صلى الله عليه وسلم من انه كان بعد الاحرام او وقت الادهان والتطيب في جزء حجة الوداع فارجع اليه لو شئت وفيه وظاهر سياق كلام ابن القيم في الهدي يشعر بان التلبيد كان بعد الاحرام والظاهر عندي انه كان وقت الادهان والتطيب وغيرهما قبل الاحرام واليه يظهر ميل الحافظين ابن حجر والعيني اذ قالا تحت شرح الباب اي من احرم حال كونه ملبدا واليه يظهر ميل الامام البخاري بسياق التراجم اذ ذكر قبله باب الطيب عند الاحرام وذكر بعده باب الاهلال عند مسجد ذي الحليفة اه واما حكم التلبيد ففي جزء حجة الوداع قال صاحب المنهل وفي الحديث دليل على استحباب تلبيد الشعر للمحرم لما فيه من الرفق به والبعد عن الشعث واسباب الاذى ولا سيما من طالت مدة احرامه وبه قال الشافعي واصحابه واحمد وكذا الحنفية والمالكية اذا كان يسيرا لا يؤدي الى ستر الرأس اما الكثير الذي يحصل به تغطية ربع رأسه فاكثر فحرام يلزم فيه دم باستدامته حال الاحرام يوما فاكثر اما لو دام اقل من يوم وليلة ففيه صدقة كصدقة الفطر وهذا في حق الرجل واما المرأة فلا تمنع من تغطية رأسها في الاحرام اه قلت هكذا ذكر صاحب المنهل مذاهب الائمة في حكم التلبيد واما انا فلم اجد التصريح بذلك في كتب فروعهم

ص٢٠٩ باب الاهلال عند مسجد ذي الحليفة لعله اراد الرد على من ذهب الى انه من البيداء والافضل عند المسجد كما في هذا الباب ويجوز عند الركوب كما سيأتي وفي جزء حجة الوداع اختلفت الروايات في موضع احرامه صلى الله عليه وسلم ففي التعليق الممجد فيه ثلث روايات في المصلى وحين ركب ولما علا على شرف البيداء وسيأتي الجمع بين هذه الروايات في رواية ابن عباس فكلها واسع عند احمد والمرجح عندنا الحنفية الاول واليه مال ابن القيم وعند الشافعية والمالكية الثاني قال الحافظ قد اتفقت فقهاء الامصار على جميع ذلك وانما الخلاف في الافضل اه

ص٢٠٩ باب ما لا يلبس المحرم من الثياب وسيأتي باب ما يلبس الخ قال الحافظ هناك هذه الترجمة مغايرة للسابقة من حيث ان تلك معقودة لما لا يلبس من اجناس الثياب وهذه لما يلبس من انواعها اه قلت وقد تقدم ايضا في قوله باب الطيب وما يلبس الخ فظاهره التكرار ويمكن ان يقال ان ذكره هناك كان تبعا وههنا اصالة وقصدا او يقال ان هذا باعتبار الثياب والاولى باعتبار الزوائد او يقال ان هذا باعتبار الوان الثياب

ص٢٠٩ باب الركوب والارتداف في الحج سكت الشراح عن غرضه فلا يبعد عندي لا سيما في توسيطه بين ابواب اللباس ان يقال ان مطلق التقشف والمنع عن الترفه عن بعض انواع الثياب ليس بمطلوب على الاطلاق وذلك لان في الركوب ترفها في مقابلة المشي كما لا يخفى لكنه صلى الله عليه وسلم اختاره لمصالح كما هو مذكور في محله ومع ذلك اختيار النبي صلى الله عليه وسلم الركوب على الرحل ميلا الى التقشف بقدر الامكان كما تقدم مشي منى باب الحج على الرحل

وقال الحافظ قال ابن المنير الظاهر انه صلى الله عليه وسلم قصد بارداف من ذكر ليحدث عنه بما يتفق له في تلك الحال من التشريع اه

ص٢٠٩ باب ما يلبس المحرم من الثياب الخ وتقدم الكلام عليه فيما سبق

ص٢٠٩ باب من بات بذي الحليفة قال الحافظ والمراد من هذه الترجمة مشروعية المبيت بالقرب من البلد التي يسافر منها ليكون امكن من التوصل الى مهماته التي ينساها مثلا قال ابن بطال ليس ذلك من سنن الحج وانما هو من جهة الرفق ليلحق به من تأخر عنه قال ابن المنير لعله اراد ان يدفع توهم من يتوهم ان الاقامة بالميقات وتأخير الاحرام شبيه بمن تعداه بغير احرام فبين ان ذلك غير لازم حتى ينفصل عنه اه

ص٢٠٩ باب رفع الصوت بالاهلال المراد بالاهلال ههنا رفع الصوت بالتلبية وكل رافع صوته بشيء فهو مهل به وما اهل القوم الهلال فاري انه من هذا لانهم كانوا يرفعون اصواتهم عند رؤيته وفي حديث الباب حجة للجمهور في استحباب رفع الاصوات بالتلبية واختلف عن مالك فقال ابن القاسم عنه لا يرفع صوته الا في المسجد الحرام ومسجد منى وقال في الموطا لا يرفع صوته بالتلبية في مسجد الجماعات ولم يستثن شيئا ووجه الاستثناء ان المسجد الحرام جعل للحاج والمعتمر وغيرهما وكان الملبي انما يقصد اليه فكان ذلك وجه الخصوصية وكذلك مسجد منى اه من الفتح وفي جزء حجة الوداع رفع الصوت واجب عند الظاهرية كما حكاه غير واحد من نقلة المذاهب ومستحب عند ابي حنيفة والشافعي في الجديد وقال في القديم لا يرفع في مسجد الجماعات الا المسجد الحرام ومسجد منى ومسجد عرفة الى آخر ما فيه

ص٢١٠ باب التلبية قال العيني اي هذا باب في بيان كيفية التلبية اه قال صاحب الفيض صرح على القاري انه يستحب الوقوف في كلمات التلبية في اربعة مواضع لبيك اللهم لبيك. لبيك لا شريك لك لبيك. ان الحمد والنعمة لك والملك. لا شريك لك وفيه ايضا اعلم ان الاحرام عندنا قولي وفعلي ونعني بالقول التلبية فاذا لبى ناويا فقد احرم وبالفعل ان يسوق الهدي ناويا فعلم ان المرء لا يصير محرما بمجرد النية ما لم يقترن معها قول او فعل مخصوص بالحج ثم لا يشترط ذكر النسك او النسكين في التلبية بل يكفي له النية اه ثم اختلف العلماء في حكم التلبية قال ابن رشد اتفقوا على ان الاحرام لا يكون الا بنية واختلفوا هل تجزئ النية فيه من غير التلبية فقال مالك والشافعي تجزئ النية من غير التلبية وقال ابو حنيفة التلبية في الحج كالتكبيرة في الاحرام بالصلوة الا انه يجزئ عنده كل لفظ يقوم مقام التلبية كما في افتتاح الصلوة عندهم وقال ابن قدامة يستحب للانسان النطق بما احرم به فان لم ينطق بشيء واقتصر على مجرد النية كفاه في قول امامنا ومالك والشافعي وقال ابو حنيفة لا ينعقد بمجرد النية حتى تنضاف اليه التلبية او سوق الهدي اه وقال الحافظ في التلبية اربعة مذاهب يمكن توصيلها الى عشرة الاول انها سنة لا يجب بتركها شيء وهو قول الشافعي واحمد والثاني واجبة يجب بتركها دم حكى ذلك عن بعض الشافعية ومالك وابي حنيفة قلت هو مختار اصحاب الفروع من المالكية الثالث واجبة لكن يقوم مقامها فعل يتعلق بالحج كالتوجه بالطريق وبهذا صدر ابن شاش من المالكية كلامه وحكى صاحب الهداية من الحنفية مثله الرابع انه ركن في الاحرام حكى ذلك عن الثوري واهل الظاهر وغيرهم اه مختصرا من هامش اللامع ثم معنى التلبية اجابة دعوة ابراهيم حين اذن بالناس في الحج فقد روي عن ابن عباس انه قال لما فرغ ابراهيم على نبينا وعليه الصلوة والسلام من بناء البيت قيل له اذن في الناس بالحج قال رب وما يبلغ صوتي قال اذن وعلي البلاغ قال فنادى ابراهيم يا ايها الناس كتب عليكم الحج الى البيت العتيق فسمعه من بين السماء والارض فلا ترون ان الناس يجيئون من اقصى الارض يلبون وفي رواية عنه ايضا وفيه فاجابوه بالتلبية في اصلاب الرجال وارحام النساء فليس حاج يحج من يومئذ الى ان تقوم الساعة الا من كان اجاب ابراهيم يومئذ وقال ابن المنير وفي مشروعية التلبية تنبيه على اكرام الله تعالى لعباده بان وفودهم على بيته انما كان باستدعاء منه سبحانه وتعالى كذا في الفتح مختصرا

ص٢١٠ باب التحميد والتسبيح والتكبير قبل الاهلال الظاهر عندي ان الامام البخاري اشار بالى ان المندوب ان يشتغل بهذه الاوراد قبل الاحرام فان بعده يشتغل بالتلبية غالبا وكتب الشيخ في اللامع فيه اشارة الى اتيان ادعية كل الاوقات والاحوال حسب ما وردت في الآثار فيأتي بدعوة الركوب على الدابة اولا ثم يلبي وكذلك في ادعية الصباح والمساء اه مختصرا وما افاده الشيخ اوجه واوضح واليه ميل الحافظ ثم قال الحافظ قيل اراد المصنف الرد على من زعم انه يكتفي بالتسبيح وغيره عن التلبية ووجه ذلك انه صلى الله عليه وسلم اتى بالتسبيح وغيره ثم لم يكتف به حتى لبى اه واوضح العيني هذا الايراد اذ قال قال صاحب التوضيح فيه رد على ابي حنيفة في قوله من سبح او كبر اجزأه من اهلاله قلت هذا كلام واه صادر من غير معرفة بمذاهب العلماء الى آخر ما رد عليه وانا اقول العجب كل العجب ان الامام البخاري على زعمهم اراد الرد على ابي حنيفة مع انه قائل بوجوب التلبية ولو باقامة ذكر آخر مقامها ولم يرد الرد على من انكر وجوب التلبية براسها كما هو مذهب الشافعية والحنابلة الذي تقدم ذكره في الباب السابق فالحق ان الامام البخاري لم يرد الرد على احد بل اراد كما افاده الشيخ قدس سره ان ما ورد في الروايات من انه صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبي حتى رمى الجمرة العقبة لا يدل على انه صلى الله عليه وسلم لم يقرأ الادعية الاخر من ادعية الصباح والمساء والركوب اه مختصرا من هامش اللامع

ص٢١٠ باب من اهل حين استوت به راحلته قد تقدمت الاشارة الى هذا الباب في باب الاهلال عند مسجد ذي الحليفة والمقصود ههنا بيان الجواز وهناك بيان الافضلية

ص٢١٠ باب الاهلال مستقبل القبلة الخ قال المهلب استقبال القبلة بالتلبية هو المناسب لانها اجابة لدعوة ابراهيم ولان المجيب لا يصلح له ان يولي المجاب ظهره بل يستقبله اه من الفتح

ص٢١٠ باب التلبية اذا انحدر في الوادي قال العلامة العيني اي اذا انحدر المحرم في الوادي وقد ورد في الحديث ان التلبية في بطون الاودية من سنن المرسلين وانها تتاكد عند الهبوط كما تتاكد عند الصعود اه قوله اما موسى كاني انظر اليه الخ في تراجم شيخ المشايخ الدهلوي القصة مختصرة وقد جاء انه صلى الله عليه وسلم قال اني رأيت موسى في المنام فكاني انظر اليه اذا انحدر في الوادي يلبي وابن عباس سمع هذا دون الاول قلت اختلفوا في شرح هذا القول على اقوال عديدة بسطت في جزء حجة الوداع

ص٢١٠ باب كيف تهل الحائض الخ هذا الباب الحادي عشر من الابواب المصدرة بلفظ كيف وتقدمت هذه الترجمة في

كتاب الحيض وما يتعلق بها فارجع اليه ومسئلة الباب اجماعية وهي صحة احرام الحائض والنفساء قال النووي تحت حديث نفست اسماء بنت عميس بمحمد بن ابي بكر الحديث فيه صحة احرام النفساء والحائض واستحباب اغتسالهما للاحرام وهو مجمع على الامر به لكن مذهبنا ومذهب مالك وابي حنيفة والجمهور انه مستحب وقال الحسن واهل الظاهر هو واجب والحائض والنفساء يصح منهما جميع افعال الحج الا الطواف وركعتيه لقوله صلى الله عليه وسلم اصنعي ما يصنع الحاج غير ان لا تطوفي اه

(ص٢١٢) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه الخ كانه ذهب الى مذهب المالكية في عدم جواز الاحرام المبهم اذ قيده في الترجمة بزمنه صلى الله عليه وسلم اه من الفتح قلت واختلفت الشراح البخاري في نقل المذاهب ههنا والعجب من العلامة العيني اذ حكى الجواز عن الشافعي فقط بخلاف سائر العلماء وحكى الحافظ جواز الاحرام المبهم عن الجمهور خلافا للمالكية والكوفيين والصواب ان الاحرام المبهم يجوز عند المالكية صرح به الدردير وفي الاحرام المعلق عندهم قولان ويجوز كلا النوعين عندنا الحنفية كما في شرح اللباب وقال ان الاحرام المبهم يجوز اجماعا وكذا يجوز النوعان المبهم والمعلق عند الحنابلة كما في المغني وهذا هو تحقيق المذاهب فيه والاحرام المبهم هو ان يحرم ولم يعين احدا من النسكين من الحج والعمرة والمعلق ان يحرم كاحرام زيد مثلا وبسط الكلام عليه في الاوجز وهامش اللامع

(ص٢١٢) باب قول الله تعالى الحج اشهر معلومات الخ هذا الباب في الميقات الزماني كما ان الابواب السابقة كانت في الميقات المكاني كذا في الفيض ثم الظاهر عندي ان الترجمة مشتملة على الجزئين الاول في تعيين اشهر الحج قال الحافظ اجمع العلماء على ان المراد باشهر الحج ثلاثة اولها شوال لكن اختلفوا هل هي ثلاثة بكمالها وهو قول مالك ونقل عن الاملاء للشافعي او شهران وبعض الثالث كما هو قول الباقين ثم اختلفوا فقال ابن عمر وابن عباس وآخرون عشر ليال من ذي الحجة وهل يدخل يوم النحر اولا قال ابو حنيفة واحمد نعم وقال الشافعي في المشهور المصحح عنه لا وقال بعض اتباعه تسع من ذي الحجة ولا يصح في يوم النحر ولا في ليلته وهو شاذ اه والجزء الثاني من الترجمة الاحرام قبل اشهر الحج اعني مسئلة تقديم الاحرام على الميقات الزماني اشار اليه بقوله وقال ابن عباس الخ والمسئلة خلافية فقد قال الحافظ اختلف العلماء في اعتبار هذه الاشهر هل هو على الشرط او الاستحباب فقال ابن عمر وابن عباس وجابر وغيرهم من الصحابة والتابعين هو شرط فلا يصح الاحرام بالحج الا فيها وهو قول الشافعي وسياتي استدلال ابن عباس لذلك في هذا الباب واستدل بعضهم بالقياس على الوقوف وبالقياس على احرام الصلوة وليس بواضح لان الصحيح عند الشافعية ان من احرم بالحج في غير اشهره انقلب عمرة تجزئه عن عمرة الفرض واما الصلوة فلو احرم قبل الوقت انقلب نفلا فافترقا من وجهين اه قوله وكره عثمان ان يحرم من خراسان الخ وبينه وبين مكة اكثر من مسافة اشهر الحج فيستلزم ان يكون احرم في غير اشهر الحج فكره ذلك عثمان اه من الفتح

(ص٢١٣) باب التمتع والاقران والافراد الخ قال الحافظ اما التمتع فالمعروف انه الاعتمار في اشهر الحج ثم التحلل من تلك العمرة والاهلال بالحج في تلك السنة ويطلق التمتع في العرف على القران ايضا قال ابن عبد البر لا خلاف بين العلماء ان التمتع المراد بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج انه الاعتمار في اشهر الحج قبل الحج قال ومن التمتع ايضا القران لانه تمتع بسقوط سفر للنسك الآخر من بلده ومن التمتع فسخ الحج ايضا الى العمرة اه واما القران فوقع في رواية ابي ذر الاقران بالالف وهو خطأ من حيث اللغة وصورته الاهلال بالحج والعمرة معا وهذا لا خلاف في جوازه او الاهلال بالعمرة ثم يدخل عليها الحج او عكسه وهذا مختلف فيه واما الافراد فالاهلال بالحج وحده في اشهره عند الجميع وفي غير اشهره ايضا عند من يجيزه والاعتمار بعد الفراغ من اعمال الحج لمن شاء واما فسخ الحج فالاحرام بالحج ثم يتحلل منه بعمل عمرة فيصير متمتعا وفي جوازه اختلاف وظاهر تصرف المصنف اجازته فان تقدير الترجمة باب مشروعية التمتع الخ ويحتمل ان يكون التقدير باب حكم التمتع الخ فلا يكون فيه دلالة على انه يجيزه اه قلت الظاهر الاول اذ اورد فيه حديث الفسخ لا تخصيص الفسخ بزمانه صلى الله عليه وسلم كما اشار الى التخصيص فيما سبق من باب من اهل في زمنه صلى الله عليه وسلم الخ لكن لم يرض به العيني واما ما اشار اليه الحافظ في صورة القران بقوله او عكسه وهذا مختلف فيه فهي مسئلة خلافية قال العيني اتفق العلماء على جواز ادخال الحج على العمرة واختلفوا في عكسه فجوزه ابو حنيفة والشافعي في القديم ومنعه آخرون وقالوا كان خاصا به صلى الله عليه وسلم ودعوى الخصوصية تحتاج الى دليل اه ومما ينبغي ان يعلم ان الائمة الاربعة شكر الله سعيهم اختلفوا في افضل انواع النسك وهي ثلاثة على المشهور القران التمتع الافراد واتفقت الائمة الاربعة على جوازها والنوع الرابع فسخ الحج الى العمرة وذكر هذه الاربعة البخاري في هذه الترجمة وهذا الاخير هو المرجح عند الحنابلة كما بسط في حاشية اللامع لكن في الاوجز في بيان المذاهب عن الامام احمد في ذلك روايتان افضلية التمتع ثم الافراد ثم القران والثانية ان ساق الهدي فالقران افضل وان لم يسق فالتمتع افضل ومختار المالكية كما في فروعهم افضلية الافراد ثم القرآن ثم التمتع وعن الشافعية في ذلك ثلاث روايات ذكرها النووي وقال والصحيح تفضيل الافراد ثم التمتع ثم القران وهكذا في عامة فروعهم لكن افضلية الافراد عندهم مشروطة بان يعتمر في هذه السنة والا فهما افضل منه كما صرح به شارح الاقناع وغيره ومختار الحنفية القران ثم التمتع ثم الافراد الى آخر ما بسط في الاوجز اه من جزء حجة الوداع

(ص٢١٣) قوله تصير الآن حجتك مكية قال الحافظ يعني قليلة الثواب لقلة مشقتها وقال ابن بطال معناه انك تنشئ حجك من مكة كما ينشئ اهل مكة منها فيفوتك فضل الاحرام من الميقات اه وبسط الكلام عليه الشيخ في اللامع فارجع اليه

(ص٢١٣) باب من لبى بالحج وسماه ظاهر كلام العيني ان الغرض الاشارة الى ان التعيين والتسمية بانواع الحج اولى ويحتمل عندي في الغرض ان من لبى بالحج وعينه وسماه فله الفسخ ايضا كما يدل عليه الرواية وهو مذهب احمد

(ص٢١٣) باب التمتع على عهد النبي صلى الله عليه وسلم في الترجمة اشارة الى الخلاف في ذلك وان كان الامر استقر بعد ذلك على الجواز وقوله قال رجل برأيه الخ قال ابن التين يحتمل ان يريد عمر او عثمان واغرب الكرماني فقال ظاهر سياق كتاب البخاري ان المراد به عثمان وكانه لقرب عهده بقصة عثمان مع علي وذلك غير لازم فقد سبقت قصة عمر مع ابي موسى في ذلك ووقعت لمعاوية ايضا مع سعد بن ابي وقاص في صحيح مسلم قصة في ذلك والاولى ان يفسر بعمر فانه اول من نهى عنها وكان من بعده كان تابعا له في ذلك وفي مسلم ايضا ان ابن الزبير كان ينهى عنها وابن عباس يأمر بها فسألوا جابرا فاشار الى ان اول من نهى عنها عمر ثم في حديث عمران هذا ما يعكر على عياض وغيره في جزمهم ان المتعة التي نهى عنها عمر وعثمان هي فسخ الحج الى العمرة لا العمرة التي يحج بعدها فان في بعض طرقه عند مسلم التصريح بكونها متعة الحج وفي رواية له ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعمر بعض اهله في العشر وفي رواية له جمع بين حج وعمرة ومراده التمتع المذكور وهو الجمع بينهما في عام واحد كما سياتي صريحا في الباب وحده في حديث ابن عباس اه من الفتح

(ص٢١٣) باب قول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام اي تفسير قوله وذلك في الآية اشارة الى التمتع لانه سبق ذكره واختلف السلف في المراد بحاضري المسجد فقيل هم اهل مكة بعينها وهو قول مالك واختاره الطحاوي وقال طاؤس وطائفة هم اهل الحرم وهو الظاهر وقال مكحول من كان منزله دون المواقيت وهو قول الشافعي في القديم وقال في الجديد من كان من مكة على دون مسافة القصر ووافقه احمد اه قلت ومذهب الحنفية كقول الشافعي في القديم كما في حاشية الهندية وقال السندي تحت الباب يحتمل وجهين احدهما ان اسم الاشارة اشارة الى التمتع والمعنى التمتع مباح او مشروع لغير المكي وبه قال الحنفية واليه يشير كلام ابن عباس فايراد المصنف يدل على انه اختار هذا التفسير والثاني انه اشارة الى وجوب الدم او الصوم والمعنى وجوب احد الامرين على غير المكي واما المكي فاذا تمتع فلا يجب عليه شيء وبه قال الجمهور ويؤيده قرب المشار اليه ويؤيد الاول اللام في قوله لمن لم يكن فان المناسب بالمعنى الثاني كلمة على وهذا التائيد اقوى من تائيد قرب المشار اليه وكانه لهذا مال المصنف الى ترجيحه والله اعلم اه ويحتمل عندي في غرض المصنف بالترجمة انه اراد تفسير الاهل وحاضري المسجد بان المراد به التوطن لا مطلق الحضور كما يتوهم بلفظ حاضري المسجد فان الازواج المطهرات ونساء الصحابة رضي الله عنهم كن معهم في السفر ومع ذلك تمتعوا قوله وصوم ثلثة ايام اعلم ان المتمتع اذا لم يجد الهدي فعليه صيام عشرة ايام وكذا حكم القارن يصوم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع واختلف اهل العلم في المراد بالحج وفي المراد بالرجوع كما بسط محله ثم لكل واحد من صوم الثلثة والسبعة وقتان وقت الجواز ووقت الاستحباب اما في الثلثة فوقت الاستحباب عندنا الحنفية واحمد ومالك آخره يوم عرفة وقبله بيوم عند الشافعي واما وقت الجواز فبعد احرام العمرة عندنا واحمد وعنه بعد الحل من العمرة وبعد احرام الحج عند مالك والشافعي واما وقت السبعة فبعد ايام التشريق عندنا ومالك وبعد الرجوع الى الاهل عند الشافعي حتى لا تجوز في الطريق واما عند احمد فالاول وقت الجواز والثاني وقت الاستحباب كذا في هامش على البذل والبسط في الاوجز وفي هامش النسخة الهندية قال العيني والمستحب في السبعة ان يكون صومها بعد رجوعه الى اهله اذ جواز ذلك مجمع عليه ويجوز اذا رجع الى مكة بعد ايام التشريق في مكة وفي الطريق وهو قول مالك وللشافعي اربعة اقوال اصحها عند رجوعه الى اهله اه وقال ابو حنيفة الرجوع هو الفراغ من افعال الحج كذا في الكرماني اه من الهامش

(ص٢١٤) باب الاغتسال عند دخول مكة وفي الاوجز تحت حديث الباب وهذا الغسل للطواف عند المالكية ولذا لا تفعله الحائض ولدخول مكة عند الائمة الثلثة كما بسط في الاوجز عن كتب فروعهم قال ابن المنذر والاغتسال عند دخول مكة مستحب عند جميع العلماء وليس في تركه عندهم فدية وقال اكثرهم يجزئ منه الوضوء وقال الشافعية ان عجز عن الغسل تيمم وقال ابن التين لم يذكر اصحابنا الغسل لدخول مكة وانما ذكروه للطواف والغسل لدخول مكة هو في الحقيقة للطواف اه

(ص٢١٤) باب دخول مكة نهارا وليلا قال الحافظ واما الدخول ليلا فلم يقع منه صلى الله عليه وسلم الا في عمرة الجعرانة كما رواه اصحاب السنن من حديث محرش الكعبي وترجم عليه النسائي دخول مكة ليلا اه وقال الكرماني كلمة ثم للتراخي فهو اعم ان يدخله نهار تلك الليلة او ليلة التي بعدها او علم منه الدخول نهارا ودخوله ليلا ثابت في عمرة الجعرانة ذكرها في الترجمة وذكر حديث الدخول نهارا لكونه على شرطه وسكت عن حديث الدخول ليلا لعدم كونه على شرطه ونبه بذكره ليلا على ذلك اه من هامش الهندية قلت ويحتمل ان يكون غرضه ان دخول النهار اتفاقي اي هما سواء فهو اشارة الى احد المذاهب الآتية ثم المسئلة خلافية ففي جزء حجة الوداع الاولى عند الجمهور ان يدخلها نهارا وفيه اربعة مذاهب كما في الاوجز وفيه يندب دخول مكة نهارا عند مالك والحنفية وهو اصح الوجهين للشافعية والثاني هما سواء واليه مال الموفق وحكى النووي عن عائشة وعمر بن عبد العزيز وغيرهما افضلية الليل ومنهم من فرق بين الامام وغيره بان من كان اماما يقتدى به يستحب له ان يدخل نهارا ليراه الناس اه

(ص٢١٤) باب من اين يدخل مكة وثبت بحديث الباب انه صلى الله عليه وسلم يدخل من الثنية العليا هي التي ينزل منها الى المعلى مقبرة اهل مكة يقال لها كدار بالفتح والمد ثم الدخول منها مندوب عند الجمهور مطلقا وعند المالكية يندب لمن اتى من طريق المدينة سواء كان من اهلها او لا واما من اتى من غير طريقها فلا يندب له الدخول منها وان كان مدنيا كذا في الاوجز وقال ابن القيم في الهدي وكان في العمرة يدخل من اسفلها ولعل مستدله في ذلك ما في ابي داؤد من حديث عائشة دخل النبي صلى الله عليه وسلم في العمرة من كدى لكن الشيخ قدس سره بسط الكلام في البذل على ان هذه الرواية مضطربة اه كذا في جزء حجة الوداع

(ص٢١٤) باب من اين يخرج من مكة وظهر من الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم يخرج من الثنية السفلى وهي التي باسفل مكة عند باب شبيكة يقال لها كدى بضم الكاف مقصورا بقرب الشعب الشاميين وشعب ابن الزبير عند قعيقعان كذا في العيني قال الحافظ قال النووي واختلف في معنى الذي لاجله خالف صلى الله عليه وسلم بين طريقيه فقيل ليتبرك به كل من في طريقيه وذكر شيئا مما تقدم في العيد وقد استوعبت ما قيل فيه هناك وبعضه لا يأتي اعتباره هنا اه مختصرا وقال في باب من خالف في الطريق من كتاب العيدين اختلف في معنى ذلك على اقوال كثيرة اجتمع لي منها اكثر من عشرين قولا قد لخصتها وبينت الواهي منها اه من هامش اللامع مختصرا (ص٢١٤) قوله من كدى من اعلى مكة قال الحافظ والصواب ما رواه غيره دخل من كداء من اعلى مكة اه ووجهه الشيخ قدس سره في اللامع بتوجيه وبسط الكلام عليه في هامشه

(ص٢١٥) باب فضل مكة وبنيانها الخ قال السندي ما ذكر في فضلها وفضل بنيانها الا ما يتعلق ببناء الكعبة من الاحاديث وفيه اشعار بان بناء الكعبة فيه شرف وفضل لها ولبانيها واهلها اي فضل وفخر اي فخر اه وكتب الشيخ في اللامع قوله ذهب النبي صلى الله عليه وسلم والعباس الخ يمكن منه استنباط فضل مكة ايضا حيث حمل احجاره النبي صلى الله عليه وسلم على عاتقه الشريف اه وقال العيني مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله لما بنيت الكعبة الخ فان قلت الترجمة بنيان مكة وفي الحديث بنيان الكعبة قلت بنيان الكعبة كان سببا لبنيان مكة وبين السبب والمسبب ملازمة فيستانس بهذا وجه المطابقة وبسط ابن القيم في مبدأ الهدي الكلام على فضل مكة وذكرت الشراح ههنا بيان لبعض ابنية الكعبة وبسط الكلام عليها في الاوجز وبسط فيها ابنيتها العشرة المعروفة مفصلا ولخصتها في هامش اللامع

(ص٢١٦) باب فضل الحرم الخ اي الحرم المكي وهو ما احاط بمكة واطاف بها من جوانبها جعل الله تعالى له حكمها في الحرمة تشريفا لها وسمي حرما لتحريم الله تعالى فيه كثيرا مما ليس بمحرم في غيره من المواضع وحده من طريق المدينة عند التنعيم على ثلاثة اميال من مكة وقيل اربعة ومن طريق اليمن طرف اضاة لبن بفتح الهمزة والضاد المعجمة واللبن بكسر اللام وسكون الموحدة

على ستة اميال من مكة وقيل سبعة ومن طريق الجعرانة على تسعة اميال ومن طريق الطائف على عرفات من بطن نمرة سبعة اميال وقيل ثمانية ومن طريق جدة عشرة اميال وقال الرافعي ومن العراق على سبعة وقال ابن سراقة ومسافة الحرم ستة عشر ميلا في مثلها والسبب في بعد بعض الحدود وقرب بعضها ما قيل ان الله تعالى لما اهبط على آدم بيتا من ياقوتة اضاء له ما بين المشرق والمغرب فنفرت الجن والشياطين ليقربوا منها فاستعاذ منهم بالله وخاف على نفسه منهم فبعث الله ملائكة فحفوا بمكة فوقفوا مكان الحرم وذكر بعض اهل الكشف والمشاهدات انهم يشاهدون تلك الانوار واصلة الى حدود الحرم فحدود الحرم موضع وقوف الملائكة وقيل ان الخليل لما وضع الحجر الاسود في الركن اضاء له نور وصل الى اماكن الحدود فجاءت الشياطين فوقفت عند الاعلام فبناها الخليل عليه السلام حاجزا رواه مجاهد عن ابن عباس اه مختصرا من القسطلاني

(ص ۲۱۶) باب توريث دور مكة وبيعها وشرائها الخ وبه قال الجمهور والطحاوي وقال الثوري وابو حنيفة لا يحل بيعها ولا اجارتها وخالفه ابو يوسف واختلف على محمد كذا في الفتح قلت وذكر المغني عن احمد روايتين وكذا في الشرح الكبير وذكرا مذهب مالك موافقا للحنفية وما زعموا ان الغرض من الترجمة الرد على الحنفية فليس بصحيح عندي لانهم لم يقولوا بمنع بيع بيوت مكة بل ارضها كما في الهداية وبسط الكلام عليه في اللامع وهامشه اشد البسط وقوله سواء خاصة الخ قيد للمسجد الحرام اي المساواة انما هي في نفس المسجد لا في سائر المواضع من مكة كما قال به ابو حنيفة قال الشيخ في اللامع ظاهر استدلاله بالآية ان المذكور في معرض المساواة هو المسجد الحرام لا غير فيكون غير المسجد من اراضي مكة اولى بالمالك واحق بتصرفه ودلالة الرواية عليه من حيث اطلاق دارك بالاضافة وهو علامة الملك وكذلك قول الراوي ورث ابا طالب يدل على جريان الارث فيها والجواب ان تخصيص ذكر المسجد باستواء حقوقهم فيه لا ينفي الاستواء في غير المسجد مع ان علة الحكم وهو التضييق على الحاج مشتركة واما الارث والاضافة المذكورتان في الرواية فباعتبار البناء او سبق اليد كمن جلس في مسجد فوضع ثمة ثوبه او القى خيمة في وادي منى وغيره فانه احق به من غيره لسبق يده ولا تملك هنا اه وبسط في هامشه الكلام عليه وفيه قال الجصاص في احكام القرآن قال الله تعالى والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد وروي عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة مناخ لا تباع رباعها ولا تؤاجر بيوتها وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كانوا يرون الحرم كله مسجدا سواء العاكف فيه والبادي وفيه ايضا بسط الشيخ ابن القيم في الهدي في ذلك فقال المراد بالمسجد الحرام ههنا الحرم كله كقوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا فهذا المراد به الحرم كله وقال تعالى ذلك لمن لم يكن اهله الاية وليس المراد به حضور نفس موضع الصلوة اتفاقا الى آخر ما فيه

(ص ۲۱۵) باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة الخ قال الحافظ اي موضع نزوله ووقع هنا في نسخة الصغاني قال ابو عبد الله نسبت الدور الى عقيل وتورث الدور وتباع وتشترى قال الحافظ والمحل اللائق بهذه الزيادة الباب الذي قبله لما تقدم تقريره اه

(ص ۲۱۶) باب قول الله تعالى واذ قال ابراهيم رب اجعل الخ لم يذكر في هذه الترجمة حديثا وكأنه اشار الى حديث ابن عباس في قصة اسكان ابراهيم هاجر وابنها في مكان مكة وسيأتي مبسوطا في احاديث الانبياء فوقع في شرح ابن بطال ضم هذا الباب الى الذي بعده فقال بعد قوله يشكرون وقول الله جعل الله الكعبة البيت الحرام الخ ثم قال فيه ابو هريرة فذكر احاديث الباب الثاني اه من الفتح قلت ويمكن ان يقال ان الترجمة ثبتت بالحديث الآتي كما شرح به الحافظ الترجمة الآتية اي ما دامت الكعبة قائمة فالدين قائم فعلى هذا تكون الترجمة من الاصل السابع والعشرين من اصول التراجم

(ص ۲۱۶) باب قول الله تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام الخ قال الحافظ كانه يشير الى ان المراد بقوله قياما اي قواما وانها ما دامت موجودة فالدين قائم ولهذه النكتة اورد في الباب قصة هدم الكعبة في آخر الزمان وقد روى ابن ابي حاتم باسناد صحيح عن الحسن البصري انه تلا هذه الآية فقال لا يزال الناس على دين ما حجوا البيت واستقبلوا القبلة وعن عطاء قال قياما للناس لو تركوه عاما لم ينظروا ان يهلكوا اه قال العيني في حديث عائشة في صوم عاشوراء وجه المناسبة ان غرض الترجمة تعظيم الكعبة وهو يحصل بسترها اه (ص ۲۱۷) قوله والاول اكثر كتب الشيخ في اللامع اي اقوى اسنادا لكثرة رواته وانت تعلم انه لا منافاة بين الروايتين فان صدق الاثبات لا يتوقف الا على الوجود لو مرة فيمكن ان يحج البيت بعد يأجوج وماجوج ثم لا يحج الى قيام الساعة والذي اشكل على المؤلف انه فهم من يحج بعدهما امتداده الى نفخ الصور فجعل بين الحديثين معارضة وليس كذلك اه وبسط الكلام عليه في هامش اللامع وفيه ايضا بسط الكلام في زمان هدم الكعبة في الاشاعة لاشراط الساعة وقال اختلفوا فيه هل هو في زمن عيسى او عند قيام الساعة حين لا يبقى احد يقول الله الله اه

(ص ۲۱۷) باب كسوة الكعبة اي حكمها في التصرف فيها ونحو ذلك قال ابن المنير يحتمل ان يكون مقصوده التنبيه على ان كسوة الكعبة مشروع والحجة فيه انها لم تزل تقصد بالمال يوضع فيها على معنى الزينة اعظاما لها والكسوة من هذا القبيل اه قوله لا ادع فيها صفراء ولا بيضاء كتب الشيخ في اللامع فيه الترجمة حيث ثبت ان البيت كان له مال وليس الا لينفق عليه عند الضرورة ومن حوائجه الكسوة اه وبسط في هامشه الكلام في مناسبة الحديث بالترجمة وذكر فيه من العيني ست وجوهات في المناسبة وقال السندي موافقة الحديث بالترجمة اما باعتبار ان الحديث يدل على ان تعظيم الكعبة بوضع الاموال فيها مشروع معتاد من قديم الزمان وقد قرره الشارع ورجع عمر عما قصد من تقسيمها الى ابقائها على حالها فاذا كان ذلك التعظيم مشروعا مع انه امر غير ظاهر فكون التعظيم بالكسوة مع انه تعظيم ظاهر وزينة باهرة مشروعا بالاولى واما باعتبار ان عمر رأى قسمة اموال الكعبة لا وضعها في كسوتها فعلم ان كسوتها دون حاجة المسلمين وبه يعلم انه ينبغي قسمة الكسوة بين المحتاجين اذا نزعت والله تعالى اعلم اه

(ص ۲۱۷) باب هدم الكعبة قال الحافظ اي في آخر الزمان وقال ايضا تحت حديث الباب قيل هذا الحديث يخالف قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولان الله تعالى حبس عن مكة الفيل ولم يمكن اصحابه من تخريب الكعبة ولم تكن اذ ذاك قبلة فكيف يسلط عليها الحبشة بعد ان صارت قبلة للمسلمين واجيب بان ذلك محمول على انه يقع في آخر الزمان حيث لا يبقى في الارض احد يقول الله الله كما ثبت في صحيح مسلم وقد وقع قبل ذلك فيه من القتال وغزو اهل الشام في زمن يزيد بن معاوية وغير ذلك من الوقائع من اعظمها وقعة القرامطة بعد الثلث مائة فقتلوا من المسلمين في المطاف من لا يحصى كثرة وكل ذلك لا يعارض قوله اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا لان ذلك انما وقع بايدي المسلمين وهو مطابق لقوله صلى الله عليه وسلم ولن يستحل هذا البيت الا اهله فوقع ما اخبر به صلى الله عليه وسلم وليس في الآية ما يدل على استمرار الامن المذكور فيها والله اعلم اه

(ص ۲۱۷) باب ما ذكر في الحجر الاسود قال الحافظ اورد فيه حديث عمر في تقبيل الحجر وكأنه لم يثبت عنده فيه على شرطه شئ غير ذلك وقد وردت فيه احاديث منها حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا ان الحجر والمقام ياقوتتان من ياقوت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لاضاءا ما بين المشرق والمغرب اخرجه احمد والترمذي وصححه ابن حبان ومنها حديث ابن عباس مرفوعا نزل الحجر الاسود من الجنة وهو اشد بياضا من اللبن الحديث اخرجه الترمذي اه قلت الظاهر عندي ان الغرض من الترجمة اثبات الفضل له وقد ورد في فضله عدة احاديث كما تقدم عن الفتح الا انها لما لم تكن على شرطه فاثبت الفضل في الجملة بحديث الباب بتقبيله صلى الله عليه وسلم

(ص ۲۱۸) باب اغلاق البيت الخ قال الحافظ اورد فيه حديث ابن عمر عن بلال وتعقب بانه يغاير الترجمة من جهة انها تدل على التخيير والفعل المذكور يدل على التعيين واجيب بانه حمل صلوة النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الموضع بعينه على سبيل الاتفاق لا على سبيل القصد لزيادة فضل في ذلك المكان على غيره ويحتمل ان يكون مراده ان ذلك الفعل ليس حتما وان كانت الصلوة في تلك البقعة التي اختارها النبي صلى الله عليه وسلم افضل من غيرها وظاهر الترجمة انه يشترط للصلوة في جميع الجوانب اغلاق الباب ليصير مستقبلا في حال الصلوة غير الفضاء والمحكي عن الحنفية الجواز مطلقا وعن الشافعية وجه مثله لكن بشرط ان يكون للباب عتبة باي قدر كانت ووجه يشترط ان يكون قدر قامة المصلي ووجه ان يكون قدر مؤخرة الرحل وهو المصحح عندهم واما قول بعض الشارحين ان قوله ويصلي في اي نواحي البيت شاء يعكر على الشافعية فيما اذا كانت البيت مفتوحا ففيه نظر لانه جعله حيث يغلق الباب وبعد الغلق لا توقف عندهم في الصحة اه قلت وفيه ان في الترجمة جزآن مستقلان لا ان احدهما قيد للآخر لكن يعكر عليه ان الجزء الاول من الترجمة قد تقدم في كتاب الصلوة من باب الابواب والغلق للكعبة فتأمل

(ص ۲۱۸) باب الصلوة في الكعبة لعل غرض المصنف بيان جوازها والمسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وفيه حكي عن ابن عباس لا تصح الصلوة فيها مطلقا للزوم الاستدبار وبه جزم بعض اهل الظاهر وابن جرير واصبغ المالكي والجمهور على الجواز مع الاختلاف فيما بينهم هل يختص الجواز بالنوافل كما قال به مالك واحمد او يعم الفرائض ايضا كما قال به الحنفية والشافعي

(ص ۲۱۸) باب من لم يدخل الكعبة الخ قال الحافظ كانه اشار بهذه الترجمة الى الرد على من زعم ان دخولها من مناسك الحج واقتصر المصنف على الاحتجاج بفعل ابن عمر لانه اشهر من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم دخول الكعبة فلو كان دخولها عنده من المناسك لما اخل به مع كثرة اتباعه اه قلت انكر كونه من النسك ابن القيم وغيره والجمهور على الندب كما بسط في الاوجز ويحتمل ان المصنف اراد ان دخوله ليس على الوجوب ثم قال الحافظ استدل المحب الطبري بحديث الباب على انه صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة في حجته وفي فتح مكة ولا دلالة فيه على ذلك لانه لا يلزم من نفي كونه دخلها في عمرته انه دخلها في جميع اسفاره والله اعلم اه وفي جزء حجة الوداع والجملة انه لم يدخل النبي صلى الله عليه وسلم الكعبة في عمرة القضاء اجماعا ودخلها عام الفتح اجماعا واختلفوا في دخوله في حجة الوداع انكره الشيخ ابن القيم وكذا شيخه شيخ الاسلام ابن تيمية والنووي وذكر ابن سعد دخوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وكذا مال اليه البيهقي واليه ميل ابن حبان ايضا وذهب السهيلي وابن الهمام الى انه صلى الله عليه وسلم دخلها في حجة الوداع مرتين يوم النحر ولم يصل فيه ودخلها من الغد وصلى فيه الى آخر ما بسط فيه.

(ص ۲۱۸) باب من كبر في نواحي الكعبة الخ اورد فيه حديث ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم كبر في البيت ولم يصل فيه واحتج به مع كونه يرى تقديم حديث بلال في اثباته الصلوة فيه عليه ولا معارضة في ذلك بالنسبة الى الترجمة لان ابن عباس اثبت التكبير ولم يتعرض له بلال وبلال اثبت الصلوة ونفاها ابن عباس فاحتج المصنف بزيادة ابن عباس اه قلت ولذا لم يذكر في الترجمة ولم يصل مع انه موجود في الحديث والاوجه عندي في غرض الترجمة انهم اختلفوا في الصلوة في الكعبة فمن مثبت لها ومن ناف لها ومال المصنف الى الاول ولذا جزم به في الترجمة السابقة وحديث الباب هذا مستدل من نفاها ولذا ذكره بباب من كبر كما هو المعروف من دأبه هذا وقال ابن عباس وقد سئل كيف اصلي في البيت قال كما تصلي في الجنازة تسبح وتكبر ولا تركع ولا تسجد ثم عند اركان البيت سبح وكبر وتضرع واستغفر ولا تركع ولا تسجد اه من الفتح فيحتمل ان المصنف اشار الى هذا.

(ص ۲۱۸) باب كيف كان بدء الرمل وهذا الباب الثاني عشر من الابواب المبدوءة بلفظ كيف قال الحافظ اي ابتداء مشروعيته وهو بفتح الراء والميم هو الاسراع وقال ابن دريد هو شبيه بالهرولة واصله ان يحرك الماشي منكبيه في مشيه وفي القسطلاني هو سرعة المشي مع تقارب الخطا دون العدو والوثوب فيما قاله الشافعي وقال المتولي تكره المبالغة في الاسراع وعند الحنفية هو ان يهز كتفيه في مشيه كالمتبختر بين الصفين وفي جزء حجة الوداع في الرمل سبعة ابحاث بسطت في الاوجز

(ص ۲۱۸) باب استلام الحجر الاسود حين يقدم مكة الخ اورد فيه حديث ابن عمر في ذلك وهو مطابق للترجمة من غير مزيد هكذا في الفتح والعيني لكن الظاهر عند هذا العبد الضعيف ان الترجمة مشتملة على جزئين احدهما استلام الحجر اول ما يطوف وثانيهما ما اشار اليه بقوله ويرمل ثلثا ولم يتعرض الشراح لذلك وعلى هذا اشار بالجزء الاول من الترجمة الى مسئلة خلافية كما في الاوجز وجزء حجة الوداع من ان الجمهور لم يفرقوا في الاستلام بين الطواف الواجب والتطوع وبه قال جماعة من المالكية خلافا لما في المدونة من تخصيصه بالواجب وطواف القدوم واجب عند المالكية خلافا للجمهور فانهم قالوا بسنيته على الراجح عنهم فلعل المصنف مال الى قول المالكية والله اعلم واما الجزء الثاني من الترجمة فهو قوله يرمل ثلثا لعل فيه تأييدا لاحد قولي الشافعي ان الرمل في طواف القدوم سواء سعى بعده او لا والجمهور على قوله الثاني المشهور وهو انه في كل طواف بعده سعي كما قال النووي في شرح مسلم ويمكن ان يقال انه اشار بهذا الجزء الثاني الى الرد على من انكر بقاء مشروعية الرمل كما روي عن ابن عباس او على من انكر تعميم الرمل لجميع الشوط بل خصه بغير ما بين الركنين اليمانيين

(۱۹۸) باب الرمل في الحج والعمرة قال الحافظ والقصد اثبات بقاء مشروعيته وهو الذي عليه الجمهور

وقال ابن عباس ليس هو بسنة من شاء رمل ومن شاء لم يرمل اھ ويحتمل عندی ان الغرض منه بيان اثبات التعميم ... ج والمعتمر ورد على من قال ليس على المكی الرمل كما قال به احمد ومالک خلافا للحنفية والشافعية

ص٢١٩ **باب استلام الركن بالمحجن** قال الحافظ تحت حديث الباب وبهذا قال الجمهور ان السنة ان يستلم الركن ويقبل يده فان لم يستطع ان يستلمه بيده استلمه بشیء فی يده وقبل ذلک الشیء فان لم يستطع اشار اليه واكتفى بذلک وعن مالک فی رواية لا يقبل يده وفی رواية عند المالكية يضع يده على فمه من غير تقبيل اھ

ص٢١٩ **باب من لم يستلم الا الركنين اليمانيين** الخ الاسود والذی يليه دون الركنين الشاميين وذلک لان اليمانيين على القواعد الابراهيمية ففی الركن الاسود فضيلتان كون الحجر فيه وكونه على القواعد وفی الثانی الثانية فقط ومن ثم خص الاول بمزيد تقبيله دون الثانی اھ من القسطلانی واما الركنان الباقيان فلا يقبلان ولا يمسان لان البيت غير متمم على قواعد ابراهيم فهذان الركنان ليسا على ركنيتها بل هما وسط الجدار الشرقی والغربی كذا فی البذل وفی هامش على البذل والى هذا التفصيل ذهب الجمهور كما بسطه الحافظ فی الفتح والموفق ورد على الخرقی اذ قال يقبل الركن اليمانی ايضا وقال القسطلانی وحديث ابن عباس ان النبی صلى الله عليه وسلم قبل الركن اليمانی ووضع خده عليه رواه جماعة منهم ابن المنذر والحاكم وصححه وضعفه بعضهم وعلى تقدير صحته فهو محمول على الحجر الاسود واذا استلمه قبل يده على الاصح عند الشافعية والحنابلة ومحمد بن الحسن من الحنفية وهو المنصوص فی الام الى آخر ما بسطه وفيه وكذا تقبيل نفس الركن لا بأس به كما جزم به فی الام واستحبه بعض الشافعية ونقل عن محمد بن الحسن اھ من القسطلانی قال القاضی عياض اتفق الفقهاء اليوم على ان الركنين الشاميين لا يستلمان وانما كان الخلاف فی العصر الاول بين بعض الصحابة والتابعين ثم ذهب الخلاف اھ قال القاری فی شرح اللباب اما الركنان الآخران فلا استلام فيهما ولا اشارة بهما بل هما بدعة مكروهة باتفاق الاربعة اھ من الاوجز **قوله** وكان ابن الزبير يستلمهن كلهن وهذا يحتمل ان يكون مذهبه اھ ليس من البيت شيئا مهجورا كما روى عنه ابن ابی شيبة ويروی نحو ذلک عن معاوية ويحتمل ان يكون فعله بعد ما اتم بناء الكعبة على قواعد ابراهيم كما حمله عليه ابن القصار وتبعه ابن التين فزال مانع عدم استلامهما وعلى هذا الاختلاف بينه وبين الجمهور واما على الاول فكان فيه خلاف فی السلف اھ من الاوجز بزيادة

ص٢١٩ **باب تقبيل الحجر** قال القسطلانی ای مشروعية بوضع الشفة عليه من غير تصويت ولا تطنين كما قاله الشافعی وقال الحافظ ويستفاد من حديث ابن عمر حديث الباب استحباب الجمع بين التسليم والتقبيل والاستلام المسح باليد والتقبيل بالفم وروی عن ابن عمر انه قال استقبل النبی صلى الله عليه وسلم الحجر فاستلمه ثم وضع شفتيه عليه طويلا الحديث اھ وفی جزء حجة الوداع اعلم انهم اختلفوا ههنا فی عدة مسائل الاولى ان الجمهور لم يفرقوا فی الاستلام بين الطواف الواجب والتطوع خلافا لما فی المدونة من تخصيصه بالواجب والثانية فی التقبيل بالصوت اباحه غير واحد من المالكية خلافا للجمهور والثالثة السجدة عليه مكروه عند مالک ومختلف عند الحنفية والمرجح ندب السجود وبه قال الشافعی واحمد والرابعة تقبيل اليد غيره مما استلم به الحجر مندوب عند الثلاثة خلافا لمالک والخامسة ان تعذر الاستلام يكبر عند مالک بدون الاشارة اليه وعند احمد يشير اليه ايضا بدون تقبيل ما اشار به ويقبله ايضا عند الشافعی والحنفية اھ

ص٢١٩ **باب من اشار الى الركن اذا اتى عليه** ای فی الطواف عند عجزه عن استلامه والمراد بالركن الاسود قاله القسطلانی وفی الهداية ويستلم الحجر كلما مر لان اشواط الطواف كركعات الصلوة فكما يفتتح كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط باستلام الحجر وان لم يستطع الاستلام استقبل وكبر وهلل اھ قلت وهل يقبل ما اشار به او لا خلافية كما تقدم فی الباب السابق وايضا قد تقدم انه لا اشارة عند المالكية بل عندهم يكبر اذا حاذاه ويمضی ولا يشير بيده

ص٢١٩ **باب التكبير عند الركن** قال الحافظ فی حديث الباب فيه استحباب التكبير عند الركن الاسود فی كل طوفة اھ وقال القسطلانی واستحب الشافعية والحنابلة ان يقول فی ابتداء الطواف واستلام الحجر بسم الله والله اكبر اللهم ايمانا بک وتصديقا بكتابک ووفاء بعهدک واتباعا لسنة نبيک محمد صلى الله عليه وسلم وصح فی ابی داؤد والنسائی وغيرهما انه عليه الصلوة والسلام قال بين الركنين اليمانيين ربنا آتنا فی الدنيا حسنة وفی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار الى ان قال والصحيح عند الحنابلة انه لا بأس بقراءة القرآن وجزم صاحب الهداية فی التجنيس بان ذكر الله افضل منها فيه وكرهها المالكية اھ

ص٢١٩ **باب من طاف بالبيت اذا قدم مكة** الخ قال ابن بطال غرضه بهذه الترجمة الرد على من زعم ان المعتمر اذا طاف حل قبل ان يسعى بين الصفا والمروة فاراد ان يبين ان قول عروة فلما مسحوا الركن حلوا محمول على ان المراد لما استلموا الحجر الاسود وطافوا وسعوا حلوا بدليل حديث ابن عمر الذی اردفه به فی هذا الباب وقال النووی لابد من تاويل قوله مسحوا الركن لان المراد به الحجر الاسود ومسحه يكون فی اول الطواف ولا يحصل التحلل بمجرد مسحه بالاجماع فتقديره فلما مسحوا الركن واتموا طوافهم وسعيهم وحلقوا حلوا وحذفت هذه المقدرات للعلم بها لظهورها وقد اجمعوا على انه لا تحلل قبل تمام الطواف ثم مذهب الجمهور انه لابد من السعی بعده ثم الحلق وتعقب بان المراد بمسح الركن الكناية عن تمام الطواف فالمعنى فلما فرغوا من الطواف حلوا واما السعی والحلق فمختلف فيهما كما قال اھ قال الكرمانی قال القاضی قال ابن عباس واسحق بن راهويه المعتمر يتحلل بعد الطواف وان لم يسع وبسط الحافظ فی الروايات عن ابن عباس فی ذلک وقال ولمسلم من طريق قتادة قال رجل لابن عباس ما هذه الفتيا ان من طاف بالبيت فقد حل فقال سنة نبيكم وان رغمتم ثم قال الحافظ وعرف ان هذا مذهب لابن عباس خالف فيه الجمهور ووافقه فيه ناس منهم اسحق بن راهويه اھ مختصرا من هامش اللامع قلت والى هذا اشار الامام البخاری ايضا فی ابواب العمرة فی باب متى يحل المعتمر۔

ص٢١٩ **باب طواف النساء مع الرجال** ای هل يختلطن بهم او يطفن معهم على حدة بغير اختلاط او ينفردن قاله الحافظ وايضا قال وظاهر حديث الباب ان ابن هشام اول من منع ذلک لكن روى الفاكهی عن النخعی قال نهى عمر ان يطوف الرجال مع النساء قال فرأى رجلا معهن فضربه بالدرة وهذا ان صح لم يعارض الاول لان ابن هشام منعهن ان يطفن حين يطوف الرجال مطلقا فلهذا انكر عليه عطاء واحتج بصنيع عائشة وصنيعها شبيه بهذا المنقول عن عمر

قال الفاكهی ويذكر عن ابن عيينة ان اول من فرق بين الرجال والنساء فی الطواف خالد بن عبد الله القشيری اھ فهذا ثبت فلعله منع ذلک وقتا ثم تركه فانه كان امير مكة فی زمن عبد الملک بن مروان وذلک قبل ابن هشام بمدة طويلة اھ

ص٢١٩ **باب الكلام فی الطواف** ای اباحته وانما لم يصرح بذلک لان الخبر ورد فی كلام يتعلق بامر بمعروف لا لمطلق الكلام ولعله اشار الى الحديث المشهور عن ابن عباس موقوفا ومرفوعا الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام ومن نطق فلا ينطق الا بخير اخرجه اصحاب السنن وصححه ابن خزيمة وابن حبان وقد استنبط منه ابن عبد السلام ان الطواف افضل اعمال الحج لان الصلوة افضل من الحج فيكون ما اشتملت عليه افضل قال واما حديث الحج عرفة فلا يتعين التقدير معظم الحج عرفة بل يجوز ادراک الحج بالوقوف بعرفة قال الحافظ وفيه نظر ولو سلم فما لا يتقوم الحج الا به افضل مما ينجبر والوقوف والطواف سواء فی ذلک فلا تفضيل اھ وقال الحافظ ايضا تحت حديث الباب قال ابن بطال فی هذا الحديث انه يجوز للطائف فعل ما خف من الافعال وتغيير ما يراه الطائف من المنكر وفيه الكلام فی الامور الواجبة والمستحبة والمباحة قال ابن المنذر اولى ما شغل المرء به نفسه فی الطواف ذكر الله تعالى وقراءة القرآن ولا يحرم الكلام المباح وحكى ابن التين خلافا فی كراهة الكلام المباح وعن مالک تقييد الكراهة بالطواف الواجب قال ابن المنذر واختلفوا فی القراءة فكان ابن المبارک يقول ليس شیء افضل من قراءة القرآن واستحبه الشافعی وقيده الكوفيون بالسر وروی عن الحسن كراهته وعن مالک انه محدث وعنه انه لا بأس اذا اخفاه ولم يكثر منه اھ وقال الموفق يستحب ان يدع الحديث الا ذكر الله او قراءة القرآن او امرا بالمعروف او ما لا بد منه ولم يذكر فيه خلاف احد وتقدم شیء منه فی باب التكبير عند الركن

ص٢٢٠ **باب اذا رأى سيرا او شيئا يكره فی الطواف قطعه** والسير بمهملة مفتوحة وياء ساكنة معروف وهو ما يقد من الجلد وهو الشراک واورد فيه حديث ابن عباس من وجه آخر وهذا مختصر من الحديث الذی قبله قال ابن بطال وانما قطعه لان القود بالازمة انما يفعل بالبهائم وهو مثلة اھ من الفتح

ص٢٢٠ **باب لا يطوف بالبيت عريان** الخ وفی مسلم عن هشام عن ابيه عروة قال كانت العرب يطوفون عراة الا ان يعطيهم الحمس ثيابا فيعطی الرجال الرجال والنساء النساء واحتج مالک والشافعی واحمد فی رواية بهذا فقالوا باشتراط ستر العورة وذهب ابو حنيفة واحمد فی رواية اخرى الى انه لو طاف عريانا يجبر بدم اھ من العينی

ص٢٢٠ **باب اذا وقف فی الطواف** الخ ای هل ينقطع طوافه او لا وكانه اشار بذلک الى ما روی عن الحسن ان من اقيمت عليه الصلوة وهو فی الطواف فقطعه ان يستأنفه ولا يبنی على ما مضى وخالفه الجمهور فقالوا يبنی وقيده مالک بصلوة الفريضة وهو قول الشافعی وفی غيرها اتمام الطواف اولى فان خرج بنى وقال ابو حنيفة واشهب يقطعه ويبنی واختار الجمهور قطعه للحاجة وقال نافع طول القيام فی الطواف بدعة اھ من الفتح وقال القسطلانی ومذهب الشافعية وهو المجد بيان الموالاة بين الطوفات وبين ابعاض الطوفة الواحدة سنة فلو فرق تفريقا كثيرا لغير عذر كره ولم يبطل طوافه ومذهب الحنابلة وجوب الموالاة فمن تركها عمدا او سهوا لم يصح طوافه الا ان يقطعها لصلوة حضرت او جنازة اھ

قوله قال عطاء الخ هو ابن ابی رباح فنقام الصلوة ای المكتوبة فی اثناء طوافه يقطع طوافه يرجع الى حيث قطع عليه لا يستأنف الطواف وهذا مذهب الجمهور خلافا للحسن حيث قال يستأنف وقيده مالک بصلوة الفريضة كذا فی القسطلانی ونسبه العينی الى الائمة الاربعة

ص٢٢٠ **باب صلى النبی صلى الله عليه وسلم لسبوعه ركعتين** الخ قال القسطلانی سبوع بالسين المهملة الموحدة المضمومتين بغير همز فی لغة قليلة او هو جمع سبع بضم السين وسكون الموحدة كبرد وبرود وفی حاشية الصحاح مضبوط بفتح اوله كضرب وضروب وعلى الكل فالمراد به سبع مرات اھ يحتمل عندی ان الغرض منه ان يصلی فی كل اسبوع ركعتين ولا يجمع الاسابيع او المراد ان يصلی تطوعا ولا تكفی الفريضة فالاول ای مسئلة القران بين الاسابيع خلافية قال الحافظ القران بين الاسابيع خلاف الاولى وهو قول اكثر الشافعية وابی يوسف وعن ابی حنيفة ومحمد يكره واجازه الجمهور بغير كراهة واما الاحتمال الثانی فی الغرض ای مسئلة اجزاء الفريضة عن ركعتی الطواف فهی ايضا خلافية فعند الشافعی واحمد تجزی عنهما الفريضة ولا تجزئ عند ابی حنيفة ومالک وذلک لان ركعتی الطواف سنتان مؤكدتان على الاصح عند الشافعی واحمد وعند الحنفية والمالكية واجبتان قال الموفق وركعتا الطواف سنة مؤكدة غير واجبة واذا صلى المكتوبة بعد طوافه اجزأته عن ركعتی الطواف وعن احمد انه يصلی ركعتی الطواف بعد المكتوبة لانه سنة فلم تجز عنها المكتوبة كركعتی الفجر اھ

ص٢٢٠ **باب من لم يقرب الكعبة** الخ كتب الشيخ فی اللامع يعنی بذلک انه لا يجب له تكرار الطواف كلما بدا له وان كان حسنا موجبا لمزيد الاجر اھ وما افاده الشيخ هو مؤدی كلام الشراح وان كان الظاهر عند هذا العبد الضعيف بالنظر الى ظاهر الفاظ الترجمة ان الامام البخاری اشار بالترجمة الى رای الامام مالک قال الحافظ ونقل عن مالک ان الحاج لا يتنفل بطواف حتى يتم حجه وعنه الطواف بالبيت افضل من الصلوة النافلة لمن كان من اهل البلاد البعيدة وهو المعتمد اھ

ص٢٢٠ **باب من صلى ركعتی الطواف خارجا من المسجد** الخ قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان اجزاء صلوة ركعتی الطواف فی ای موضع اراد الطائف وان كان ذلک خلف المقام افضل وهو متفق عليه الا فی الكعبة او الحجر ولذلک عقبها بترجمة من صلى ركعتی الطواف خلف المقام وقال ايضا تحت حديث ام سلمة وموضع الحاجة منه هنا قوله فی آخره فلم تصل حتى خرجت ای من المسجد او من مكة فدل على جواز صلوة الطائف خارجا من المسجد وانما لم يبت البخاری الحكم فی هذه المسئلة لاحتمال كون ذلک يختص بمن كان له عذر لكون ام سلمة كانت شاكية ولكون عمر انما فعل ذلک لكونه طاف بعد الصبح وكان لا يرى التنفل بعده مطلقا حتى تطلع الشمس كما سياتی واضحا بعد باب واستدل به على ان من نسی ركعتی الطواف قضاهما حيث ذكرهما من حل او حرم وهو قول الجمهور وعن الثوری يركعهما حيث شاء ما لم يخرج من الحرم وعن مالک ان لم يركعهما حتى تباعد ورجع الى بلده فعليه دم اھ ثم اختلفوا

فی طواف ام سلمة ہذا ہل ہو طواف الافاضة یوم النحر او طواف الوداع بسط الکلام علیہ فی الاوجز و فی جزء حجة الوداع قال ابن القیم قال ابن حزم طافت ام سلمة ذلک الیوم (النحر) علی بعیرہا وہی شاکیة لروایة مسلم ویشکل علیہ انہا سمعت قراءتہ صلی اللہ علیہ وسلم بالطور کما فی روایة الموطأ بلفظ فطفت ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حینئذ یصلی الی جانب البیت وہو یقرأ بالطور وکتاب مسطور قال الحافظ قال محمد بن حنبل وہذا عجیب بالفعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم النحر بمکة والصواب ان طوافہا ذلک کان طواف الوداع کما بسطہ الشیخ ابن القیم مدللا وبہ صرح الحافظ فی الفتح وبہ جزم فی البدایة والنہایة وبہ صرح فی روایة النسائی اھ بزیادة من الاوجز

ص٢٢ **باب من صلی رکعتی الطواف خلف المقام** اثبت المصنف فی الباب السابق جواز رکعتی الطواف فی ای موضع شاء وبہذا الباب اشار الی ما ہو الافضل کما تقدم ایضا فی کلام الحافظ ثم حدیث الباب ظاہر فیما ترجم لہ وفی حدیث جابر الطویل عند مسلم طاف ثم تلا واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی فصلی عند المقام رکعتین قال ابن المنذر احتملت قراءتہ ان تکون صلوة الرکعتین خلف المقام فرضا لکن اجمع اہل العلم علی ان الطائف تجزئہ رکعتا الطواف حیث شاء الا شیئا ذکر عن مالک فی ان من صلی رکعتی الطواف الواجب فی الحجر یعید اھ من الفتح قال القسطلانی والمقام ہو الحجر الذی فیہ اثر قدمی الخلیل ابراہیم علی نبینا وعلیہ الصلوة والسلام وقد صح فی البخاری وغیرہ ان عمر قال یا رسول اللہ ہذا مقام ابینا ابراہیم قال نعم الحدیث اھ وقد تقدم تبویب المصنف فی کتاب الصلوة بقولہ باب قول اللہ عز وجل واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی وکذا تقدم الکلام علی ما یتعلق بہا

ص٢٢٥ **باب الطواف بعد الصبح والعصر** الخ وما یظہر من الآثار والروایات المذکورة فی الباب فی غرض الترجمة ان من طاف بعد صلوة الصبح والعصر ہل یصلی اذ ذاک رکعتی الطواف او ینتظر خروج وقت الکراہة قال الحافظ ذکر فیہ آثارا مختلفة ویظہر من صنیعہ انہ یختار فیہ التوسعة وکانہ اشار الی ما رواہ اصحاب السنن من حدیث جبیر بن مطعم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یا بنی عبد مناف من ولی منکم من امر الناس شیئا فلا یمنعن احدا طاف بالبیت وصلی ای ساعة شاء الحدیث وانما لم یخرجہ لانہ لیس علی شرطہ اھ وہہنا مسئلتان الاولی الطواف بعد الصبح والعصر والثانی تحیة الطواف فی ذینک الوقتین. اما الاولی فہی اجماعیة قال الباجی جواز الطواف بعد صلوة الصبح والعصر لا نعلم فیہ خلافا اھ وقال ابن عبد البر وکرہہ الثوری اھ والثانیة خلافیة قال ابن المنذر رخص فی الصلوة بعد الطواف فی کل وقت جمہور الصحابة ومن بعدہم ومنہم من کرہ ذلک بعموم النہی عن الصلوة بعد الصبح والعصر وہو قول عمر والثوری وطائفة وذہب الیہ مالک وابو حنیفة اھ

ص٢٢٦ **باب المریض یطوف راکبا** قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابن عباس وحدیث ام سلمة والثانی ظاہر فیما ترجم لہ لقولہا فیہ انی اشتکی واما حدیث ابن عباس فالمصنف حمل طوافہ صلی اللہ علیہ وسلم راکبا علی انہ کان عن شکوی واشار بذلک الی ما اخرجہ ابو داؤد من حدیث ابن عباس ایضا بلفظ قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکة وہو یشتکی فطاف علی راحلتہ ووقع فی حدیث جابر عند مسلم انہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف راکبا لیراہ الناس ولیسألوہ ویحتمل ان یکون فعل ذلک للامرین وحینئذ لا دلالة فیہ علی جواز الطواف راکبا لغیر عذر الی آخر ما قال ومسئلة الطواف راکبا خلافیة تعلم جزء حجة الوداع وہل المشی واجب او مندوب قال ابن القیم المشی افضل وفی مناسک القاری واجب قال الموفق لا نعلم بین اہل العلم خلافا فی صحة طواف الراکب اذا کان لہ عذر واما الطواف راکبا او محمولا لغیر عذر فمفہوم کلام الخرقی انہ لا یجزیہ وہو احدی الروایتین عن احمد والثانیة یجزیہ وہو قول مالک وبہ قال ابو حنیفة الا انہ قال یعید ما دام بمکة فان رجع جبرہ بدم والثالث یجزیہ ولا شیء علیہ وہو مذہب الشافعی ولا خلاف فی ان الطواف راجلا افضل اھ قلت وما حکی الموفق من مذہب ابی حنیفة ہو المرجح من مذہب مالک انہ یعید ما دام بمکة فان رجع فعلیہ دم کما قالہ الدسوقی والبسط فی الاوجز

ص٢٢١ **باب سقایة الحاج** قال العینی السقایة بکسر السین ما یبنی للماء واما السقایة التی فی قولہ تعالی اجعلتم سقایة الحاج فہو مصدر والتی فی قولہ تعالی جعل السقایة فی رحل اخیہ الآیة مشربة الملک وقال الجوہری ہی الصواع الذی کان الملک یشرب فیہ وقال ابن الاثیر سقایة الحاج ما کانت قریش تسقیہ الحاج من الزبیب المنبوذ فی الماء وکان یلیہا عباس بن عبد المطلب فی الجاہلیة والاسلام وعن عطاء سقایة الحاج زمزم وقال الازرقی کان عبد مناف یحمل الماء فی الروایا والقرب الی مکة ویسکبہ فی حیاض من ادم بفناء الکعبة للحاج ثم فعلہ ابنہ ہاشم ثم عبد المطلب فلما حفر زمزم کان یشتری الزبیب فینبذہ فی ماء زمزم ویسقی الناس ثم ولی السقایة ولدہ العباس فلم یزل بیدہ حتی قام الاسلام واقرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معہ فہی الیوم الی بنی العباس اھ قلت فی غرض الترجمة عندی وجہان اما الاشارة الی بیان مشروعیتہ فی الاسلام وان کان من امر الجاہلیة واما الاشارة الی الاختلاف الذی حکاہ العینی اذ قال قال طاؤس الشرب من سقایة العباس من تمام الحج وروی ابن ابی شیبة عن السائب بن عبد اللہ انہ امر مجاہدا مولاہ بان یشرب من سقایة العباس ویقول انہ من تمام السنة وممن شرب منہا سعید بن جبیر وامر بہ سوید بن غفلة وعن ابن عمر انہ لم یکن یشرب من النبیذ فی الحج وکذا روی خالد بن ابی بکر انہ حج مع سالم ما لا یحصی فلم یرہ یشرب من نبیذ السقایة اھ

ص٢٢٢ **باب ما جاء فی زمزم** الخ قال الحافظ کانہ لم یثبت عندہ فی فضلہا حدیث علی شرطہ صریحا وقد وقع فی مسلم من حدیث ابی ذر انہا طعام طعم زادت الطیالسی وشفاء سقم وفی المستدرک من حدیث ابن عباس مرفوعا ماء زمزم لما شرب لہ رجالہ موثقون الا انہ اختلف فی ارسالہ ووصلہ وارسالہ اصح ولہ شاہد من حدیث جابر وہو اشہر منہ اخرجہ الشافعی وابن ماجہ ورجالہ ثقات الا عبد اللہ بن المؤمل المکی الی ان قال الحافظ وقد جمعت فی ذلک جزءا واللہ اعلم وسمیت زمزم لکثرتہا یقال ماء زمزم ای کثیر وعن مجاہد لانہا مشتقة من الہزمة وہی الغمز بالعقب فی الارض وغیر ذلک من الاقوال نقلہا الحافظ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ فشرب وہو قائم فیہ الترجمة حیث یصرح بشرب قائما ولم یضر زمزم اذ لا ضرر فیہ فساغ شربہ قیاما اھ مختصرا وفی ہامشہ ظاہر کلام الشیخ انہ حمل الترجمة علی شرب ماء زمزم قائما ویشعر الیہ ثانی حدیثی الباب وقال الحافظ قال ابن بطال وغیرہ اراد (البخاری) ان شرب ماء زمزم من سنن الحج وفی المصنف عن طاؤس قال شرب نبیذ السقایة من تمام الحج اھ والظاہر عندی ان غرض الامام البخاری فضل ماء زمزم واثبتہ ایضا بالشرب قائما وما قالہ وتبعہ فیہ غیرہ ان الامام البخاری لم یثبت عندہ فی فضل زمزم حدیث الخ عجیب وای حدیث یکون اصرح من حدیث الباب فی فضلہ فانہ استدل بہ علی کونہ افضل من ماء الکوثر ففی مقدمة الہدایة وقد وردت لماء زمزم فضائل فی احادیث کثیرة واجمع العلماء علی ان ماءہا افضل میاہ الدنیا الا ما نبع من اصابعہ صلی اللہ علیہ وسلم وہل ماء زمزم افضل من ماء الکوثر ایضا اختلفوا فیہ فمنہم من قال لا وذہب اہل التحقیق الی کونہ افضل منہ اخذا مما روی فی قصة المعراج من غسل الملائکة صدر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمائہ فلو کان ماء الکوثر افضل منہ لجیئ بہ کما لا یخفی اھ وبہ جزم الزرقانی فی شرح المواہب وقال والیہ یومی قول العارف ابن ابی جمرة وتوقف السیوطی فیہ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع: ویأتی فی کتاب الاشربة باب الشرب قائما ویأتی الکلام علی المسئلة ہناک ان شاء اللہ تعالی.

ص٢٢١ **باب طواف القارن** قال الحافظ ای ہل یکتفی بطواف واحد او لا بد من طوافین اھ قلت الاول مذہب الائمة الثلاثة والثانی مذہب الامام الاعظم ابی حنیفة والکوفیین فانہم قالوا لا بد للقارن من طوافین وسعیین قال السندی قولہ فانما طافوا طوافا واحدا ظاہرہ انہم انما اقتصروا من الطوافین الذین طافہما السابقون علی احدہما اما الاول واما الثانی ولیس الامر کذلک بل ہم ایضا طافوا الطوافین الاول والثانی جمیعا وذلک مما لا خلاف فیہ وقد جاء صریحا عن ابن عمر ففی صحیح مسلم عنہ وبدأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاہل بالعمرة ثم اہل بالحج الی ان قال وطاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم مکة الی ان قال ونحر ہدیہ یوم النحر وافاض وطاف بالبیت وفعل مثل ما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اہدی وساق الہدی من الناس ثم ذکر عن عائشة انہا اخبرت بمثل ذلک ویجیئ ہذا الحدیث فی الکتاب ایضا فی باب سوق البدن فالمراد کما سبق انہم طافوا للرکن طوافا واحدا والسابقون طافوا للرکن طوافین واللہ تعالی اعلم وبسط العلامة السندی ایضا الکلام علی حدیث ابن عمر ثانی حدیثی الباب اشد البسط فللہ درہ وبسط الکلام علی قولہ طافوا طوافا واحدا فی الاوجز من التاویلات العدیدة والاوجہ عندی فی التاویل انہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف للتحلل من الاحرامین الحج والعمرة طوافا واحدا بخلاف ما قیل انہ یطوف للتحلل منہما طوافین وسعیین.

ص٢٢٢ **باب الطواف علی وضوء** اورد فیہ حدیث عائشة ان اول شیء الخ ولیس فیہ دلالة علی الاشتراط الا اذا انضم الیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم خذوا عنی مناسککم اھ من الفتح والمسئلة خلافیة قال الموفق الطہارة من الحدث والنجاسة شرط لصحة الطواف فی المشہور عن احمد وہو قول مالک والشافعی وعن احمد ان الطہارة لیست شرطا وبہ قال ابو حنیفة واختلف اصحابہ فقال بعضہم ہو واجب وقال بعضہم ہو سنة اھ وعد صاحب اللباب فی واجبات الطواف الطہارة عن الحدث مطلقا کذا فی جزء حجة الوداع قولہ وفلان وفلان الخ تقدم ہذا الحدیث ایضا فی باب من طاف بالبیت اذا قدم مکة الخ وسکت عن تعیینہما الحافظان ابن حجر والعینی وقال الحافظ لم اقف علی تعیینہم لکن قال القسطلانی ہما عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف اھ فتامل

ص٢٢٢ **باب وجوب الصفا والمروة** الخ یحتمل عندی انہ اشار بذلک الی مشروعیتہ لتوہم عدم الجواز لانہ کان من امر الجاہلیة کما سیجیئ فی الباب الآتی قلت لانس اکنتم تکرہون السعی الخ وقال الحافظ ای وجوب السعی بینہما مستفاد من کونہما جعلا من شعائر اللہ قالہ ابن المنیر اھ فعلی ہذا یکون الغرض بیان الوجوب واختلف اہل العلم فی ہذا فالجمہور علی انہ رکن لا یتم الحج الا بہ وعن ابی حنیفة واجب یجبر بالدم وبہ قال الثوری فی الناسی لا فی العامد وبہ قال عطاء وعنہ انہ سنة لا یجب بترکہ شیء واختلف عن احمد کہذہ الاقوال الثلثة اھ من الفتح والاصح عند الامام احمد مثل الشافعی ومالک انہ رکن کما فی الاوجز

ص٢٢٢ **باب ما جاء فی السعی بین الصفا والمروة** الخ قال الحافظ ای فی کیفیتہ وموضع الترجمة من الحدیث قولہ وکان یسعی ببطن المسیل

ص٢٢٢ **باب تقضی الحائض المناسک کلہا** الخ قال الحافظ جزم بالحکم الاول لتصریح الاخبار التی ذکرہا فی الباب بذلک واورد المسئلة الثانیة مورد الاستفہام للاحتمال وکانہ اشار الی ما روی عن مالک فی حدیث الباب بزیادة ولا بین الصفا والمروة قال ابن عبد البر لم یقلہ احد عن مالک الا یحیی بن یحیی التمیمی قلت فان کان یحیی حفظہ فلا یدل علی اشتراط الوضوء للسعی لان السعی یتوقف علی تقدم طواف قبلہ فاذا کان الطواف ممتنعا امتنع لذلک لا لاشتراط الطہارة لہ ولم یذکر ابن المنذر عن احد من السلف اشتراط الطہارة للسعی الا عن الحسن البصری وحکی فی روایة من الحنابلة ایضا وقال ابن بطال کان البخاری فہم ان قولہ علیہ الصلوة والسلام لعائشة افعلی ما یفعل الحاج غیر ان لا تطوفی بالبیت ان لہا ان تسعی ولہذا قال واذا سعی علی غیر وضوء قال الحافظ وہو توجیہ جید لا یخالف التوجیہ الذی قدمتہ وہو قول الجمہور

ص٢٢٤ **باب الاہلال** قال القسطلانی ای الاحرام بالحج من البطحاء ای وادی مکة وغیرہا ای من غیر بطحاء مکة من سائر اجزائہا للمکی المقیم بہا وللحاج الآفاقی الذی دخل مکة متمتعا والحاصل ان مہل المکی والمتمتع نفس مکة وہو الصحیح من مذہب الشافعیة ولہ ان یحرم من جمیع بقاع مکة لا سائر الحرم لقولہ علیہ الصلوة والسلام حتی اہل مکة من مکة وقیس باہلہا غیرہم ممن ہو بہا فان فارق بنیانہا واحرم خارجہا ولم یعد الیہا قبل الوقوف اساء ولزمہ دم لمجاوزتہ سائر المواقیت فان عاد الیہا قبل الوقوف سقط الدم والافضل ان یحرم من باب دارہ وسواء اراد المقیم بمکة الاحرام بالحج مفردا ام اراد القران فمیقاتہ ما ذکر وقال الحنفیة من دویرة اہلہ او حیث شاء من الحرم الا ان احرامہ من المسجد افضل لفضیلة المسجد وقال المالکیة ومکان الاحرام للحج للمقیم بمکة مکة وسواء کان من اہلہا او مقیما بہا وقت الاحرام والمستحب لہ ان یحرم من المسجد لفعل السلف وقال المرداوی من الحنابلة والافضل من المسجد نصا وان احرم من خارج الحرم جاز ولا دم علیہ نصا اھ وقال الحافظ ما ملخصہ کانہ اشار الی الخلاف فی میقات المکی قال النووی الصحیح انہ مکة نفسہا وقیل مکة وسائر الحرم وبہ قالت

الحنفية واتفق الفريقان على ان الافضل من باب المنزل وفى قول للشافعى المسجد وعند مالك واحمد هى من جوف مر وفى الاوجز عن مالك واحمد لو احرم من الحل لا دم عليه اهـ

ج۲ ص۲۲۴ **باب اين يصلى الظهر فى يوم التروية** لعل غرض المصنف بذلك التنبيه على مسلك الجمهور من استحبابها بمنى وبه قال الائمة الاربعة وقول ضعيف للشافعى ان يصلى بمكة كما فى الاوجز اولان الامراء اذ ذاك كانوا لا يواظبون على صلوة الظهر ذلك اليوم بمنى فاشار انس بقوله انظر حيث يصلى امراؤك الخ الى انه يجوز فى غير منى وان كان الاتباع افضل كما فى الفتح فاراد المصنف التنبيه على الجواز بغير منى وقال الحافظ ايضا قال ابن المنذر فى حديث ابن الزبير ان من السنة ان يصلى الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح بمنى قال به علماء الامصار قال ولا احفظ عن احد من اهل العلم انه اوجب على من تخلف عن منى ليلة التاسع شيئا ثم روى عن عائشة انها لم تخرج من مكة يوم التروية حتى دخل الليل وذهب ثلثه اهـ

ج۲ ص۲۲۵ **باب الصلوة بمنى** كتب الشيخ فى اللامع اشار بذلك الى انه لا يتم المسافر اذا لم يعزم الاقامة خمس عشر يوما الى آخر ما فيه وفى هامشه اعلم ان الامام البخارى ترجم بهذه الترجمة فى موضعين الاول فى كتاب الصلوة فى ابواب التقصير والثانى ههنا وذلك عندى للاشارة الى اختلاف العلماء فى ان القصر بمنى هل كان للسفر كما قال به الجمهور او كان للنسك كما قال به بعض السلف وحكى ذلك عن الامام مالك ايضا قال الحافظ واختلف السلف فى المقيم بمنى هل يقصر او يتم بناء على ان القصر بها للسفر او للنسك واختار الثانى مالك اهـ وقال العينى قال ابن بطال اتفق العلماء على ان الحاج القادم مكة يقصر الصلوة بها وبمنى فى سائر المشاهد لانه عندهم فى سفر واختلف العلماء فى صلوة المكى بمنى فقال مالك يتم بمكة ويقصر بمنى وكذلك اهل منى يتمون بمنى ويقصرون بمكة وعرفات وبه قال الاوزاعى واسحاق وقالوا ان القصر سنة الموضع وانما يتم بمنى وعرفات من كان مقيما فيها وقال اكثر اهل العلم منهم الائمة الثلثة لا يقصر اهل مكة بمنى وعرفات لانتفاء مسافة القصر اهـ مختصرا قلت وما حكوا من ان القصر عند مالك للنسك لا يصح عنه كما بسط فى الاوجز بل القصر عنده ايضا للسفر كما صرح به فى الموطأ الا انه رضى الله عنه عد الذهاب من مكة الى منى ومنها الى عرفة ومنها راجعا الى المزدلفة ثم الى منى ثم الى مكة سفرا واحدا ولذلك لا يقصر اهل مكة بمكة واهل منى بمنى عنده ولو كان القصر للنسك ليقصرون هؤلاء ايضا اهـ من هامش اللامع قوله فياليت حظى من اربع ركعتان متقبلتان يحتمل معنيين كما يظهر من الحواشى اما الانكار على فعله يعنى ليته صلى ركعتين بدل الاربع او خشى عدم قبول الكل لمخالفة فعله عليه الصلوة والسلام فتمنى قبول الثنتين منها

ج۲ ص۲۲۵ **باب صوم يوم عرفة** يعنى بعرفة واورد فيه حديث ام الفضل وترجم له فى كتاب الصوم بنظير هذه الترجمة سواء اهـ من الفتح واختلفت الائمة فيه كما بسط فى الاوجز قال ابن الهمام صوم عرفة لغير الحاج مستحب وللحاج ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه وقيل يكره وهى كراهة تنزيه اهـ وقال ابن حجر صومه للحاج خلاف الاولى اهـ اى وان لم يضعف كما قال النووى وهو الاصح عند الشافعية ويكره عند المالكية كما قال الدردير وطلب للحاج تركه افضل لحديث ام الفضل ويجب الفطر عند يحيى بن سعيد الانصارى

ج۲ ص۲۲۵ **باب التلبية والتكبير اذا غدى من منى الى عرفة** قال الحافظ اى مشروعيتهما وغرضه بهذه الترجمة الرد على من قال يقطع المحرم التلبية اذا راح الى عرفة اهـ وهو مذهب مالك والمسئلة خلافية شهيرة بسطت فى الاوجز وهى متى يقطع المحرم بالحج التلبية وحديث البخارى ان الفضل واسامة كليهما قالا لم يزل صلى الله عليه وسلم يلبى حتى رمى جمرة العقبة حجة للجمهور منهم ابو حنيفة والشافعى واحمد انه يلبى الى رمى جمرة العقبة مع اختلافهم فى انه يقطع مع رمى اول حصاة او عند تمام الرمى فذهب الى الاول الجمهور والى الثانى احمد وبعض الشافعية وقالت طائفة يقطع اذا دخل الحرم وهو مذهب ابن عمر لكن يعاود التلبية اذا خرج من مكة الى عرفة وقالت طائفة يقطعها اذا راح الى الموقف وبه قال مالك وقيده بزوال الشمس يوم عرفة اهـ ولا يبعد عندى ان المصنف اشار بزيادة التكبير فى الترجمة الى ان التلبية ليست بفرض اذ ذاك كما يوهمه ما نقل عن ابن عباس فقد قال الحافظ روى ابن المنذر باسناد صحيح عن ابن عباس انه كان يقول التلبية شعار الحج فان كنت حاجا فلب حتى بدء حلك وبدء حلك ان ترمى جمرة العقبة اهـ والله اعلم ثم الترجمة بظاهرها مكررة لانها سياتى بعد عدة ابواب وسياتى التوجيه هناك ان شاء الله تعالى

ج۲ ص۲۲۵ **باب التهجير بالرواح يوم عرفة** كتب الشيخ فى اللامع اى عدم التاخير فيه بعد الزوال اهـ والشراح سكتوا قاطبة عن غرض الامام البخارى للترجمة والاوجه عند هذا العبد المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات ان الامام البخارى اشار بذلك الى مسئلة مهمة شهيرة خلافية وهى وقت الوقوف بعرفة واشار بالترجمة الى مذهب الجمهور وهو ان مبدئه من وقت الزوال خلافا للامام احمد كما سياتى واختلفوا فى آخر وقته كما بسط فى الاوجز وفيه قد عرفت من ذلك البحث انهم اختلفوا فى فرض الوقت للوقوف على ثلاثة اقوال الاول قول الامام احمد انه من الفجر الى الفجر كما فى المغنى وغيره والثانى قول الامام مالك انه ليلة النحر من الغروب الى الفجر ولو ساعة كما قال الدردير واما الوقوف نهارا فواجب ينجبر بالدم ويدخل وقته بالزوال والثالث قول الامامين ابى حنيفة والشافعى انه من زوال عرفة الى فجر النحر وقد حكى بعضهم الاجماع على ذلك واما وقت الوجوب فانهم اختلفوا فيه على قولين الاول الجمع بين الليل والنهار فى اى وقت منهما يحصل وهو قول الامام مالك كما صرح به الدردير وغيره وهو مختار صاحب الروض المربع وبه جزم النووى فى مناسكه والثانى قول الحنفية وعامة الحنابلة ان الواجب امتداد الوقوف الى ما بعد الغروب كما جزم به القارى والمغنى وغيرهما اذا وقف بالنهار وان لم يتفق له الوقوف بالنهار فلا امتداد فى الليل اهـ ملخصا فالظاهر عندى ان الامام البخارى اشار بهذه الترجمة الى وقت الوقوف وهذا الاختلاف يناسب ما سياتى من باب الوقوف بعرفة الا ان الترجمة ههنا بلفظ التهجير يناسبه فتدبر قوله وعليه ملحفة معصفرة لعله كان مباحا عنده كما هو مذهب الشافعى واحمد ويكره عندنا الحنفية للطيب عند مالك

ج۲ ص۲۲۵ **باب الوقوف على الدابة بعرفة** قال الحافظ واستدل بحديث الباب على ان الوقوف على ظهر الدواب مباح وان النهى الوارد فى ذلك محمول على ما اذا اجحف بالدابة اهـ فلعل المصنف اشار به الى الجمع او الى ان هذا الموضع مستثنى من النهى كما فى الاوجز نقلا عن منسك ابن العجمى يكره الوقوف على ظهر الدابة الا فى حال الوقوف بعرفة بل هو الافضل للامام وغيره اهـ وفى الاوجز اختلف اهل العلم فى ايهما افضل الركوب او تركه بعرفة فذهب الجمهور الى ان الافضل الركوب لكونه صلى الله عليه وسلم وقف راكبا وذهب الآخرون الى ان استحباب الركوب يختص بمن يحتاج الناس الى التعليم منه وعن الشافعى قول انهما سواء كذا فى الفتح وقال النووى فى شرح مسلم فى مذهبنا ثلاثة اقوال اصحها ان الركوب افضل والثانى تركه افضل والثالث هما سواء وقال الموفق الافضل ان يقف راكبا كما فعله صلى الله عليه وسلم وقيل الراجل افضل لانه اخف على الراحلة ويحتمل التسوية وهكذا فى الشرح الكبير وفى شرح اللباب يقف راكبا وهو الافضل والاكمل اهـ

ج۲ ص۲۲۵ **باب الجمع بين الصلوتين بعرفة** الخ قال الشيخ فى البذل اختلف فى هذا الجمع هل هو للسفر او للنسك قال الحافظ وقد ذهب الجمهور الى ان ذلك الجمع المذكور يختص بمن يكون مسافرا بشرطه وعن مالك هو وجه للشافعية للنسك فيجوز لكل احد قلت وكذا عند الحنفية كما قال القارى فى شرح المناسك خلافا اهـ ملخصا من البذل قلت وكذا عند الحنابلة قال الموفق ويجوز الجمع لكل من بعرفة من مكى وغيره اهـ وعند بعض الحنابلة لا يجمع بينهما الا مسافر ورد عليه الموفق بقوله لان النبى صلى الله عليه وسلم جمع فجمع معه من حضره من المكيين وغيرهم ولم يامرهم بترك الجمع كما امرهم بترك القصر حين قال اتموا فانا سفر اهـ فالحاصل من فروعهم ان الجمع للنسك عند الائمة الثلثة خلافا للشافعى فقط والعجب من الحافظ حيث عزا مذهبه الى الجمهور وهذا من ذابه المعروف ثم اختلفوا ايضا فقال ابو حنيفة يختص الجمع بمن صلى مع الامام حتى لو صلى الظهر وحده او بجماعة بدون الامام لا يجوز وخالفه صاحباه فقالا المنفرد ايضا كالائمة الثلثة كذا فى القسطلانى وقال ابن عابدين عند الامام للجمع ست شرائط وقالا لا يشترط الا الاحرام وبه قالت الائمة الثلاثة اهـ

ج۲ ص۲۲۵ **باب قصر الخطبة بعرفة** قال الحافظ قيد المصنف قصر الخطبة بعرفة اتباعا للفظ الحديث وقد اخرج مسلم الامر باقتصار الخطبة فى اثناء حديث عمار اخرجه فى الجمعة اهـ قال الموفق والسنة ان يقصر الخطبة ثم يروح الى الموقف ثم ذكر حديث ابن عمر وفيه ثم خطب الناس ثم راح فوقف على الموقف قال ابن عبد البر هذا كله لا خلاف فيه بين علماء المسلمين اهـ واختلفوا ههنا كما فى جزء حجة الوداع فى ان هذه الخطبة خطبتان عند الجمهور منهم الحنفية والشافعية والمالكية ولم اجد النص بذلك فى فروع الحنابلة غير ما تقدم عن ابن القيم من قوله خطب خطبة واحدة ولم تكن خطبتين جلس بينهما ويؤيده ما قال الموفق ويخطب الامام خطبة اهـ

ج۲ ص۲۲۶ **باب التعجيل الى الموقف** لم يذكر الاكثرون فى هذه الترجمة حديثا بل الترجمة سقطت من بعض الروايات لكن قال ابو ذر انه راى فى بعض النسخ عقب هذه الترجمة قال ابو عبد الله اى المولف حديث مالك اى المذكور قبل يذكر ههنا لكنى لا اريد ان ادخل فى هذا الجامع معادا فان وقع ما يوهم التكرار فانما يجده لا يخلو عن فوائد اسنادية او متنية وما وقع له ما سوى ذلك فبغير قصد وهو نادر الوقوع اهـ من القسطلانى لكن يشكل عليه ما فى البخارى من الروايات المكررة متنا وسندا كما تقدم البحث فى ذلك فى مقدمة اللامع.

ج۲ ص۲۲۶ **باب الوقوف بعرفة** اى دون غيرها فيما دونها او فوقها كذا فى الفتح

ج۲ ص۲۲۶ **باب السير اذا دفع من عرفة** اى صفته قال العلامة العينى مطابقة الحديث للترجمة فى قوله كان يسير العنق فانه صفة سيره اذا دفع من عرفة اهـ ثم بسط فى تفسير العنق وفى آخره ومن انواع سير الابل والدواب العنق وهو سير سهل مسبطر يمد فيه الدابة عنقها للاستعانة وهو دون الاسراع اهـ وقال الحافظ قال ابن خزيمة فى هذا الحديث دليل على ان الحديث الذى رواه ابن عباس عن اسامة انه قال فما رايت ناقته رافعة يدها حتى اتى جمعا انه محمول على حال الزحام دون غيره قال الحافظ اخرجه ابو داود وسياتى للمصنف بعد باب وقال ابن عبد البر فى هذا الحديث كيفية السير فى الدفع من عرفة الى مزدلفة لاجل الاستعجال للصلوة لان المغرب لا تصلى الا مع العشاء بالمزدلفة فيجمع بين المصلحتين من الوقار والسكينة عند الزحمة ومن الاسراع عند عدم الزحام اهـ

ج۲ ص۲۲۶ **باب النزول بين عرفة وجمع** اى لقضاء الحاجة ونحوها وليس من المناسك قاله الحافظ

ج۲ ص۲۲۶ **باب امر النبى صلى الله عليه وسلم بالسكينة** الخ اورد فيه حديث ابن عباس وتقدم الجمع بينه وبين حديث اسامة قبل باب فى كلام الحافظ عن ابن خزيمة فكن منه على ذكر ويمكن عندى فى غرض الترجمة ان يقال ان الملحوظ فى الترجمة قوله واشارته اليهم بالسوط فكان الامام البخارى اشار بذلك الى بيان جواز الاشارة بالسوط واما الامر بالسكينة فذكر التوطئة له والله اعلم

ج۲ ص۲۲۶ **باب الجمع بين الصلوتين بالمزدلفة** المسئلة اجماعية قال الحافظ واستدل بالحديث على جمع التاخير وهو اجماع بمزدلفة لكنه عند الشافعية وطائفة بسبب السفر وعند الحنفية والمالكية بسبب النسك اهـ وفى جزء حجة الوداع وهذا الجمع جمع نسك عند الحنفية والحنابلة والمالكية كما بسط فى الاوجز واجمل فى البذل خلافا للشافعية اذ قالوا الجمع للسفر قال النووى فى شرح مسلم الصحيح عند اصحابنا انه جمع للسفر فلا يجوز الا للمسافر سفرا يبلغ به مسافة القصر اهـ قلت وبه قال بعض الحنابلة كما فى الاوجز وفى قول للشافعى لمطلق السفر قوله الصلوة امامك قال الباجى قال مالك لا يصلى حتى ياتى مزدلفة واستدل على ذلك بهذا وقال ابن حبيب من صلى قبل المزدلفة بلا عذر يعيد وبه قال ابو حنيفة قال الحافظ وكان جابر يقول لا صلوة الا بجمع اخرجه ابن المنذر باسناد صحيح ونقل عن الكوفيين وعند ابن القاسم صاحب مالك وجوب الاعادة وعن احمد ان صلى اجزاه وهو قول ابى يوسف والجمهور اهـ من جزء حجة الوداع

ج۲ ص۲۲۷ **باب من جمع بينهما ولم يتطوع** قال الحافظ اى لم يتنفل بينهما ثم قال بعد ذكر الحديث ويستفاد منه انه

ترک التنفل عقب المغرب وعقب العشاء ولما لم يكن بين المغرب والعشاء مهلة صرح (المولف فى الترجمة) بانه لم يتنفل بينهما بخلاف العشاء فانه يحتمل ان يكون المراد انه لم يتنفل عقبها لكنه تنفل بعد ذلک فى اثناء الليل ولذا قال الفقهاء تؤخر سنة العشائين عنهما ونقل ابن المنذر الاجماع على ترک التطوع بين الصلوتين بالمزدلفة لانهم اتفقوا على ان السنة الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة ومن تنفل بينهما لم يصح انه جمع بينهما اھ وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز وحاصله ان التطوع بين الصلوتين يبطل الجمع فى التقديم (اى بعرفة) عند الشافعى وهو المرجح عند احمد ولا يبطل عندنا ومالک لكن لا يندب واما فى جمع التاخير فلا يبطل فى المرجح عند الشافعى واحمد وقول لهما يبطل واما عندنا ومالک فلا ولكن لا يندب ههنا ايضا واما بعد الصلوتين فيصلى الرواتب عند الثلاثة خلافا لمالک

ص ٢٢٧/١٢ باب من اذن واقام لكل واحدة منهما قال الحافظ اى من المغرب والعشاء بالمزدلفة اھ وبه اى باذانين واقامتين قال مالک واليه ميل الامام البخارى كما قال الحافظ وللعلماء فى ذلک ستة مذاهب كما فى جزء حجة الوداع الاول باقامتين بلا اذان وبه قال اسحاق واحمد فى رواية وهو قول الشافعى والثانى باقامة واحدة للاولى فقط وبه قال الثورى واحمد فى رواية الثالث باذان واحد واقامتين وهو قول احمد فى اصح قوليه وهو قول الطحاوى وزفر قال النووى هو الصحيح عند اصحابنا الرابع باذان واقامة للاولى فقط وهو مذهب الحنفية الخامس باذانين واقامتين وهو قول مالک وتقدم انه قول البخارى السادس بلا اذان ولا اقامة كما حكى عن بعض السلف وذكر فى الاوجز ماخذ هذه الاقوال الستة اھ من جزء الحج

ص ٢٢٧/١٩ باب من قدم ضعفة اهله الخ قال الحافظ اى من نساء وغيرهم وقوله يقدم ضبطه الكرمانى بفتح القاف وكسر الدال قال وحذف الفاعل للعلم به ومن ذكراولا وبفتح الدال على البناء للمجهول وقوله اذا غاب القمر بيان للمراد من قوله فى اول الترجمة بليل ومغيب القمر تلک الليلة يقع عند اوائل الثلث الاخير ومن ثم قيده الشافعى ومن تبعه بالنصف الثانى قال صاحب المغنى لا نعلم خلافا فى جواز تقديم الضعفة بليل من جمع الى منى كذا فى الفتح وذكر فى جزء حجة الوداع ههنا عدة ابحاث الاول فى تعيين من قدمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الضعفة منهم سودة وام سلمة وام حبيبة ومنهم ابن عباس وايضا العباس رضى الله عنهم والبحث الثانى فى وقت الذهاب وظاهر الروايات عند غيبوبة القمر فى الليلة العاشرة قال الحافظان ابن حجر والعينى ومغيب القمر تلک الليلة يقع عند اوائل الثلث الاخير اھ وقال ابن القيم والذى دلت عليه السنة انما هو التعجيل بعد غيبوبة القمر لا نصف الليل وليس مع من حده بالنصف دليل عليه اھ قال الموفق لا بأس بتقديم الضعفة والنساء وبه قال الشافعى واصحاب الرأى ولا نعلم فيه مخالفا اھ ثم اعلم ان ههنا مسئلتين احدهما المبيت بمزدلفة ليلة النحر والثانية الوقوف بها عند صلوة الفجر وطالما تشتبه احدهما بالاخرى على نقلة المذاهب فالظاهرية قالوا بركنية الوقوف واما الائمة الاربعة فالصحيح من مسالكهم ان المبيت الى ما بعد النصف الاول واجب عند الشافعى على المعتمد وكذا عند احمد وهذا لمن ادركه قبل النصف والا فالحضور ساعة فى النصف الاخير كاف وعند مالک النزول بقدر حط الرحال واجب فى اى وقت من الليل كان وعند الحنفية المبيت سنة مؤكدة واما الوقوف بعد الفجر فواجب عند الحنفية وسنة عند الائمة الثلثة وفرض عند ابن الماجشون وابن العربى من المالكية وركن عند الظاهرية كما تقدم الى آخر ما بسط فيه

قوله اذن للظعن الخ قال الحافظ واستدل بهذا الحديث على جواز الرمى قبل طلوع الشمس الى آخر ما قال وفى هامش اللامع اختلف فى وقت الرمى فى هذا اليوم يوم النحر بداية ونهاية قال الموفق ولرمى هذه الجمرة وقتان وقت فضيلة ووقت اجزاء اما الاول فبعد طلوع الشمس فقد اجمع علماء المسلمين على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما رماها ضحى ذلک اليوم واما وقت الجواز فاوله نصف الليل من ليلة النحر اى عند احمد وبذلک قال الشافعى وعن احمد يجزئ بعد الفجر قبل طلوع الشمس وهو قول مالک واصحاب الرأى وقال الثورى والنخعى لا يرميها الا بعد طلوع الشمس وههنا مذهب ثالث نقله الشيخ ابن القيم انه لا يجوز لاهل القدرة الا بعد طلوع الشمس وهو قول جماعة من اهل العلم اھ

ص ٢٢٨ باب متى يصلى الفجر بجمع وجوابه يصلى بغلس والمسئلة ههنا اجماعية قال به الحنفية ايضا ففى الهداية واذا طلع الفجر يصلى الامام بالناس الفجر بغلس لرواية ابن مسعود ولان فى التغليس دفع حاجة الوقوف فيجوز كتقديم العصر بعرفة اھ

ص ٢٢٨/١٤ باب متى يدفع من جمع قال الحافظ اى بعد الوقوف بالمشعر الحرام اھ وفى جزء حجة الوداع قال الموفق لا نعلم خلافا فى ان السنة الدفع قبل طلوع الشمس والسنة ان يقف حتى يسفر جدا وبهذا قال الشافعى واصحاب الرأى وكان مالک يرى الدفع قبل الاسفار اھ ثم لا يذهب عليک ان ثبير اسم لخمسة جبال بمكة وذكر شارح القاموس اختلافهم فى مسمى ثبير بل هو بمنى او غيره اھ من جزء حجة الوداع

ص ٢٢٨ باب التلبية والتكبير غداة النحر حين يرمى جمرة العقبة الخ قال الحافظ قال الكرمانى ليس فى الحديث ذكر التكبير فيحتمل ان يكون اشار الى الذكر الذى فى خلال التلبية او اراد ان يستدل على ان التكبير غير مشروع حينئذ لان قوله لم يزل يدل على ادامة التلبية وادامتها تدل على ترک ما عداها او هو مختصر من حديث فيه ذكر التكبير انتهى والمعتمد انه اشار الى ما ورد فى بعض طرقه كما جرت به عادته فعند احمد وابن ابى شيبة والطحاوى من طريق مجاهد عن ابى معمر عن عبد الله خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما ترک التلبية حتى رمى جمرة العقبة الا ان يخلطها بتكبير اھ وتقدم اختلاف الائمة فى انه متى يقطع المحرم التلبية قبل عدة ابواب فى باب التلبية والتكبير اذا غدا من منى الخ ويشكل ههنا التكرار بين الترجمتين ويمكن فى التوجيه ان يقال ان المقصود هناک بيان وقت الابتداء وههنا بيان الانتهاء

ص ٢٢٨/٢٢ باب من تمتع بالعمرة الى الحج الخ غرض المصنف بذلک تفسير الهدى وذلک انه لما انتهى فى صفة الحج الى الوصول الى منى اراد ان يذكر احكام الهدى والنحر لان ذلک يكون غالبا بمنى اھ من الفتح

ص ٢٢٩ باب ركوب البدن لقوله والبدن جعلناها لكم الخ قال الحافظ استدل المصنف فى جواز ركوب البدن بعموم قوله تعالى لكم فيها خير واشار الى قول ابراهيم النخعى لكم فيها خير من شاء ركب ومن شاء حلب اخرجه ابن ابى حاتم وغيره اھ وفى هامش اللامع لم يصرح المؤلف بالحكم لمكان الاختلاف فى ذلک والمسئلة خلافية شهيرة وفيها خمس مذاهب للعلماء الاول وجوب الركوب بظاهر الامر كما نقل عن بعض الظاهرية الثانى الجواز مطلقا نسبه ابن المنذر الى احمد واسحق الثالث تقييده بالحاجة قال النووى مذهب الشافعى انه يركبها اذا احتاج الرابع انها لا تركب الا عند الاضطرار وهو قول ابى حنيفة واصحابه واحدى الروايتين عن احمد وبه جزم الدردير والدسوقى الخامس المنع مطلقا حكاه ابن العربى عن ابى حنيفة ثم من قيده بالحاجة او الاضطرار اختلفوا على قولين احدهما ان الاباحة تنتهى الى وقت الحاجة ثم يلزمه النزول والثانى انها شرط لابتداء الجواز فاذا ابيح له لا يلزمه النزول اھ قوله العتيق عتقه من الجبابرة قال القسطلانى تبعا للعينى انها اشارة الى ما فى قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اھ والاوجه عند هذا العبد الضعيف انها اشارة الى ما فى قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق ووجهين الاول انها اقرب الى قوله ومن يعظم شعائر الله والثانى انها متعلقة بمسئلة الهدى بخلاف قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والاشارة الى آية الهدى اولى من الاشارة الى آية الطواف لمناسبة المقام

ص ٢٢٩/٩ باب من ساق البدن معه اى من الحل الى الحرم قال المهلب اراد المصنف ان يعرف ان السنة فى الهدى ان يساق من الحل الى الحرم فان اشتراه من الحرم خرج به اذا حج الى عرفة وهو قول مالک قال فان لم يفعل فعليه البدل وهو قول الليث وقال الجمهور ان وقف به بعرفة فحسن والا فلا بدل عليه وقال ابو حنيفة ليس بسنة لان النبى صلى الله عليه وسلم انما ساق الهدى من الحل لان مسكنه كان خارج الحرم وهذا كله فى الابل فاما البقر فقد يضعف عن ذلک والغنم اضعف اھ قلت وفى جزء حجة الوداع تحت قوله وساق الهدايا معه الخ وسوقه صلى الله عليه وسلم الهدايا معروف ففى الهداية انه عليه الصلوة والسلام ساق الهدايا مع نفسه اھ وهو مصرح فى الروايات الكثيرة فى البخارى وغيره وفى الهداية ايضا وسوق الهدى معه افضل لانه صلى الله عليه وسلم ساق الهدايا مع نفسه والى ذلک اشار الامام البخارى فى كتابه اذ ترجم اولا باب من ساق البدن معه وترجم بعد ذلک باب من اشترى الهدى من الطريق اھ وفى فتح المعين من فروع الشافعية يسن لقاصد مكة وللحاج آكد ان يهدى شيئا من النعم يسوقه من بلده والا فمن الطريق ثم من مكة ثم من عرفة ثم من منى فلا يبعد عندى ان المصنف اشار بهذه وبالآتية الى ذلک

ص ٢٢٩ باب من اشترى الهدى من الطريق اى سواء كان فى الحل او الحرم اذ سوقه معه من بلده ليس بشرط وقال ابن بطال اراد ان يبين ان مذهب ابن عمر فى الهدى انه ما ادخل من الحل الى الحرم الا قد قال قلت لا يخفى ان الترجمة اعم من فعل ابن عمر فكيف تكون بيانا له اھ من الفتح قلت وتقدم فى الباب السابق من فتح المعين ان الافضل سوقه من بلده ثم من الطريق الى آخر ما تقدم فاشار الامام البخارى بهذين الترجمتين الى هذا الترتيب فى السوق ويحتمل ان يكون الغرض بهذه الترجمة الاشارة الى مسئلة خلافية ففى الموطا كان ابن عمر يهدى ما قلد واشعر ووقف به بعرفة وفى الاوجز قال الباجى يريد ان هذا الهدى الكامل الصفات والفضائل وقال الزرقانى فغيره ليس بهدى ان اشتراه بمكة او منى ولم يخرج به الى الحل وعليه بدله فان ساقه من الحل استحب وقوفه بعرفة هذا قول مالک واصحابه والاصل فى ذلک ان الهدى من شرطه ان يجمع فيه بين الحل والحرم ولا يجزئ من اشتراه بالحرم ان نحره بالحرم دون ان يخرجه الى الحل هذا مذهب مالک وقال ابو حنيفة والشافعى ان اشتراه فى الحرم ونحره فيه اجزأه اھ وقال الموفق ليس من شرط الهدى ان يجمع فيه بين الحل والحرم ولا ان يقفه بعرفة لكن يستحب ذلک الى آخر ما بسط فى الاوجز

ص ٢٢٩/٢٤ باب من اشعر وقلد بذى الحليفة الخ قال ابن بطال غرضه ان يبين ان المستحب ان لا يشعر المحرم ولا يقلد الا فى ميقات بلده اھ قال الحافظ والذى يظهر ان غرضه الاشارة الى رد قول مجاهد لا يشعر حتى يحرم اخرجه ابن ابى شيبة لقوله فى الترجمة من اشعر ثم احرم وظاهر حديث الباب من قوله قلد واحرم ان البداءة بالتقليد اھ والاوجه عندى فى غرض الترجمة انها رد لمن ذهب من الفقهاء الى ان التقليد لمريد النسک يوجب الاحرام ويصير الرجل به محرما كما ذهب اليه الثورى واحمد واسحاق وقال اصحاب الرأى من ساق الهدى وام البيت ثم قلد وجب عليه الاحرام وقال الجمهور لا يصير بتقليد الهدى محرما ولا يجب عليه شئ كما بسط فى الاوجز والفتح

ص ٢٣٠ باب فتل القلائد للبدن والبقر قال ابن المنير ليس فى الحديثين ذكر البقر الا انها مطلقان وقد صح انه اهداهما جميعا كذا قال وكانه اراد حديث عائشة دخل علينا يوم النحر بلحم بقر الحديث وسياتى بعد ابواب ولا دلالة فيه على انه كان ساق البقر وترجمة البخارى صحيحة لانه ان كان المراد بالهدى فى الحديث الابل والبقر معا فلا كلام وان كان المراد الابل خاصة فالبقر فى معناها ومناسبة حديث حفصة للترجمة من جهة ان التقليد يستلزم تقدم الفتل عليه كذا فى الفتح قلت ولعل الغرض من الترجمة الرد على قول ابن حزم كما فى المحلى ان لا اشعار فى البقر ولا تقليد كانت له اسنمة او لا وايضا فيه رد على الامام مالک فانه قائل بتقليد البقر دون اشعارها كما فى القسطلانى وعند الجمهور ومنهم الائمة الاربعة يسن تقليد البقر وفى الترجمة ايضا اشارة الى المغايرة بين البدن والبقر اذ ذكر البقر بعده بحرف العطف والمسئلة خلافية ففى الاوجز اختلفت الائمة فى ان البدنة تختص بالابل او تشمل البقر ايضا قال الشوكانى حكى فى البحر عن الشافعى والمؤيد بالله ان البدنة تختص بالابل وعن ابى حنيفة واصحابه والناصر انها تطلق على البقر وعن بعض اصحاب الشافعى انها تطلق على الشاة ايضا قال ولا وجه له اھ

ص ٢٣٠ باب اشعار البدن الخ يستفاد من الشروح ان الغرض من الترجمة الرد على من كره الاشعار ويمكن ان يكون الغرض منه التنبيه على ان الاشعار عام سواء اراد النسک والاحرام ام لا كما هو مؤدى حديث الباب

ثم فى الاشعار ثلاثة مباحث كما بسط فى الاوجز الاول فى تفسيره والثانى فى حكمه والثالث فى الغنم اما البحث الثانى ففيه خلاف مشهور فذهب الجمهور ومنهم الائمة الثلاثة الى انه سنة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وقيل سنة كما فى البدائع وفى الهداية هو مكروه عند ابى حنيفة وعندهما حسن واما البحث الثالث ففى الاوجز حاصل مذاهب الائمة فى ذلك ان الاشعار فى الابل والبقر مطلق عند الشافعية والحنابلة واما عند المالكية ففى الابل قولان المرجح الاشعار مطلقا والثانى التقييد بالسنام وفى البقر ثلاثة اقوال الاثبات والنفى المطلقان والثالث المرجح عندهم اشعار ذات السنام واما عند الحنفية فلا اشعار فى البقر مطلقا واما الغنم فلا اشعار فيه اجماعا بل يحرم عند الجمهور. وظاهر صنيع الامام البخارى اختصاص الاشعار بالابل دون البقر اذ خصه بالبدن وذكر فى الباب السابق البدن بمقابلة البقر والله سبحانه وتعالى اعلم.

(٥) ص٢٣٠ باب من قلد القلائد بيده قال الحافظ اى الهدايا وله حالان اما ان يسوق الهدى ويقصد النسك فانما يقلدها ويشعرها عند احرامه واما ان يسوقه ويقيم فيقلدها من مكانه وهو مقتضى حديث الباب والغرض بهذه الترجمة انه كان عالما بابتداء التقليد ليترتب عليه ما بعده قال ابن التين يحتمل ان يكون قول عائشة ثم قلدها بيده بيانا لحفظها للامر ومعرفتها به ويحتمل ان تكون ارادت انه صلى الله عليه وسلم تناول ذلك بنفسه وعلم وقت التقليد ومع ذلك فلم يمتنع من شئ يمتنع منه المحرم لئلا يظن احد انه استباح ذلك قبل ان يعلم بتقليد الهدى اهـ

(٥) ص٢٣٠ باب تقليد الغنم قال القسطلانى وقد احتج الشافعى بحديث الباب على ان الغنم تقلد وبه قال احمد والجمهور خلافا لمالك وابى حنيفة حيث منعاه لانها تضعف عن التقليد قال عياض المعروف من مقتضى الرواية انه كان عليه الصلوة والسلام يهدى البدن لقوله فى بعض الروايات قلد واشعر وفى بعضها فلم يحرم عليه شئ حتى نحر الهدى لان ذلك انما يكون فى البدن واما الغنم فى رواية الاسود هذه ولانفراده بها نزلت على حذف مضاف اى من صوف الغنم كما قال فى الاخرى من عهن والعهن الصوف لكن جاء فى بعض روايات الاسود هنا كنا نقلد الشاة وهذا يرفع التاويل اهـ وفى البذل قال فى الهداية وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة ايضا اهـ وفيه قال العينى وادعى صاحب المبسوط ان اثر الاسود شاذ اهـ وفى هامشى على البذل عن الكوكب الدرى الحنفية انكروا التقليد بالنعل وغيره والثابت بالعهن ولم ينكره الحنفية اهـ قال العينى على انهم ما منعوا الجواز وانما قالوا ان تقليد الغنم ليس بسنة اهـ

(٥) ص٢٣٠ باب القلائد من العهن بكسر المهملة وسكون الهاء اى الصوف وقيل هو المصبوغ منه وقيل هو الاحمر خاصة قال الحافظ فيه رد على من كره القلائد من الاوبار واختار ان تكون من نبات الارض وهو منقول عن ربيعة ومالك وقال ابن التين لعله اراد انه الاولى مع القول بجوازكونها من الصوف والله اعلم اهـ قال الدردير ندب بحبل من نبات الارض لا من صوف او وبر خشية تعلقه بشئ فيؤذيه اهـ

(٥) ص٢٣٠ باب تقليد النعل قال الحافظ يحتمل ان يريد الجنس ويحتمل ان يريد الوحدة اى النعل الواحدة فيكون فيه اشارة الى من اشترط نعلين وهو قول الثورى وقال غيره تجزئ الواحدة وقال آخرون لا تتعين النعل بل كل ما قام مقامها اجزأ حتى اذن الاداوة ثم ذكر الحكمة فى تقليد النعل وفى آخره والمستحب تقليد نعلين لا واحدة اهـ وفى روضة المحتاجين ان كان الهدى بدنة او بقرة استحب لمهديها ان يقلدها نعلين وليكن لهما قيمة ليتصدق بها كما فى الاوجز.

(٥) ص٢٣٠ باب الجلال للبدن الخ بكسر الجيم وتخفيف اللام جمع جل بضم الجيم وهو ما يطرح على ظهر البعير من كساء ونحوه اهـ من الفتح والظاهر عندى ان الغرض بيان استحباب التجليل لا بيان ندب التصدق به لما سيأتى من ترجمة مستقلة قال القسطلانى بعد ذكر حديث الباب وفيه استحباب تجليل البدن والتصدق بذلك الجل ونقل القاضى عياض عن العلماء ان التجليل يكون بعد الاشعار لئلا يتلطخ بالدم وان تشق الجلال عن الاسنمة ان كانت قيمتها قليلة فان كانت نفيسة لم تشق اهـ وفى الاوجز قال الدردير والدسوقى ندب تجليل الابل لا البقر والغنم اهـ

(٥) ص٢٣١ باب من اشترى هديه من الطريق وقلدها قال الحافظ تقدم قبل ثمانية ابواب من اشترى الهدى من الطريق واورد فيه حديث ابن عمر هذا من وجه آخر وانما زادت هذه الترجمة التقليد فالفرق بين الترجمتين ان الغرض من الاولى بيان سوق الهدى والمقصود ههنا بيان التقليد كما يظهر من سياق تراجمه ويحتمل عندى ان الغرض من الترجمة الرد على قول الحنفية اذ قالوا ان الشراء بالنية يكون هديا بخلاف الجمهور اذ قالوا لا يكون ذلك حتى يعقده او يوجبه باللسان قال الموفق ويحصل الايجاب بقوله هذا هدى او بتقليده او اشعاره ناويا به الهدى وبهذا قال الثورى واسحاق ولا يجب بالشراء مع النية ولا بالنية المجردة فى قول اكثر اهل العلم وقال ابو حنيفة يجب بالشراء مع النية اهـ ويحتمل ان يكون الغرض شرح الحديث بان الهدى لم يكن مقلدا من قبل بل قلدها ابن عمر فتامل

(٥) ص٢٣١ باب ذبح الرجل البقر عن نسائه الخ قال الحافظ اما التعبير بالذبح مع ان حديث الباب بلفظ النحر فاشارة الى ما ورد فى بعض طرقه بلفظ الذبح كما سيأتى ونحر البقر جائز عند العلماء الا ان الذبح مستحب عندهم لقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة وخالف الحسن ابن صالح فاستحب نحرها واما قوله من غير امرهن فاخذه من استفهام عائشة عن اللحم لما دخل به عليها ولو كان ذبحه بعلمها لم تحتج الى الاستفهام لكن ليس ذلك دافعا للاحتمال فيجوز ان يكون علمها بذلك تقدم بان يكون استاذنهن فى ذلك لكن لما ادخل اللحم عليها لاحتمل عندها ان يكون هو الذى وقع الاستيذان فيه وان يكون غير ذلك فاستفهمت عنه بذلك اهـ قلت فى الترجمة مسئلتان احداها ذبح ما ينحر ونحر ما يذبح والثانية مسئلة الاستيذان فى التضحية عن الغير

ففى روضة المحتاجين يسن نحر الابل وذبح البقر وقالت المالكية بوجوب النحر والذبح اهـ وفى الروض ترتيب نحر الابل وذبح غيره ويجوز عكسه اهـ واما المسئلة الثانية قال القسطلانى قال النووى هذا محمول على انه استاذنهن لان التضحية عن الغير لا تجوز الا باذنه قال البرماوى وكان البخارى عمل بان الاصل عدم الاستيذان اهـ وفى الفيض قوله قلت ما هذا الخ هذا هو موضع الترجمة فانه يدل على ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن استامر عائشة ولذا لم تعرف وسألت عنها ولا بد منه عند الفقهاء قلت لما ثبت عندنا ضرورة الاستيمار شرعا وجب علينا ان نحمله على معنى لا يخالف ما ثبت عنه ضرورة وحينئذ المعنى انها سألت عنه انها هى التى امرت بذبحها او غيرها اهـ

(٥) ص٢٣١ باب النحر فى منحر النبى صلى الله عليه وسلم بمنى قال ابن التين منحر النبى صلى الله عليه وسلم عند الجمرة الاولى التى تلى المسجد وللنحر فيه فضيلة على غيره لقوله صلى الله عليه وسلم هذا المنحر وكل منى منحر اهـ وحكى ابن بطال قول مالك فى النحر بمنى للحاج والنحر بمكة للمعتمر واطال فى تقرير ذلك وترجيحه ولا خلاف فى الجواز وان اختلف فى الافضل اهـ من الفتح فعلى هذا فالغرض الرد على قول مالك ويمكن ان يكون الغرض اثبات ان منى كله منحر الا ان منحره صلى الله عليه وسلم اولى وافضل.

(٥) ص٢٣١ باب من نحر بيده قال القسطلانى وهو افضل اذا احسن النحر من ان ينحر عنه غيره اهـ وهكذا فى الهداية اذ قال والاولى ان يتولى ذبحها بنفسه اذا كان يحسن ذلك اهـ وفى الاوجز قال ابن عبد البر وفى الحديث من الفقه ان يتولى الرجل نحر هديه بيده وذلك عند اهل العلم مستحب مستحسن بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك بيده ولانها قربة الى الله عز وجل فمباشرتها اولى وجائز ان ينحر الهدى غير صاحبها الا ترى ان على بن ابى طالب رضى الله عنه نحر بعض هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو امر لا خلاف بين العلماء فى اجازته فاغنى عن الكلام فيه وقد جاءت رواية عن بعض اهل العلم ان من نحر اضحية غيره كان عليه الاعادة ولم يجزه وهذا محمول على انها نحرت بغير اذن صاحبها وهو موضع اختلاف اهـ

(٥) ص٢٣١ باب نحر الابل المقيدة قال الحافظ اورد فيه حديث ابن عمر وهو مطابق لما ترجم له اهـ

(٥) ص٢٣١ باب نحر البدن قائمة كتب الشيخ فى اللامع افاد هذا الباب لانضمامه بما قبله ان الواجب اى الادب ان ينحرها وهى قائمة معقودة الرجل اهـ وفى هامشه ما افاده الشيخ واضح وقال الحافظ فى الحديث استحباب نحر الابل على الصفة المذكورة وعن الحنفية يستوى نحرها قائمة وباركة فى الفضيلة وقال العينى فى الحديث نحره قائمة وبه قال الشافعى واحمد وقال ابو حنيفة والثورى تنحر باركة وقائمة واستحب عطاء ان ينحرها باركة معقولة وعند ابن شاء قائمة وان شاء باركة وعن الحسن باركة اهون عليها اهـ قلت وعندنا الحنفية ايضا النحر قياما افضل كما فى الهداية وبعضه والافضل ان ينحرها قياما لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر الهدايا قياما واصحابه كانوا ينحرونها قياما معقولة اليد اليسرى اهـ والبسط فى هامش اللامع.

(٥) ص٢٣٢ باب لا يعطى الجزار من الهدى شيئا كتب الشيخ فى اللامع قوله ولا اعطى عليها شيئا فى جزارتها يعنى منها فحذف لفظة منها لظهور المراد وفى هامشه ونبه على ذلك الامام البخارى اذ ترجم بلفظ لا يعطى الجزار من الهدى شيئا قال الحافظ قوله لا اعطى عليها شيئا الخ وكذا قوله فى الرواية التى فى الباب بعد ولا يعطى فى جزارتها ظاهرهما ان لا يعطى الجزار شيئا البتة وليس ذلك المراد بل المراد ان لا يعطى الجزار منها شيئا كما وقع عند مسلم وظاهره مع ذلك غير مراد بل بين النسائى فى رواية عن ابن جريج ان المراد منع عطية الجزار من الهدى عوضا عن اجرته ولفظه ولا يعطى فى جزارتها منها شيئا ثم بسط الحافظ فى ضبط لفظ الجزارة وشرحه الى ان قال قال ابن خزيمة والنهى عن اعطاء الجزار المراد ان لا يعطى منها عن اجرته واما اذا اعطى اجرته كاملة ثم تصدق عليه اذا كان فقيرا فلا بأس بذلك وقال غيره واما اعطاؤه صدقة او هدية فالقياس الجواز لكن اطلاق الشارع ذلك قد يفهم منه منع الصدقة بان لا تقع مسامحة فى الاجرة قال القرطبى ولم يرخص فى اعطاء الجزار منها فى اجرته الا الحسن البصرى وعبد الله بن عبيد بن عمير اهـ قلت ان كان مراد المصنف فى الترجمة المنع مطلقا فذلك بناء على ان لا يتسامح فى الاجرة وان كان مراده المنع من العطية فى الجزارة خاصة فالغرض حينئذ اما الرد على مذهب الحسن البصرى او شرح الحديث بان قوله لا اعطى عليها شيئا معناه من الهدى كما تقدم فى كلام الشيخ والله اعلم

(٥) ص٢٣٢ باب يتصدق بجلود الهدى قال الحافظ واستدل بحديث الباب على منع بيع الجلد قال القرطبى فيه دليل على ان جلود الهدى وجلالها لا تباع لعطفها على اللحم وقد اتفقوا على ان لحمها لا يباع فكذلك الجلود والجلال واجازه الاوزاعى واحمد واسحق وابو ثور وهو وجه عند الشافعية قالوا ويصرف ثمنه مصرف الاضحية واستدل ابو ثور على انهم اتفقوا على جواز الانتفاع به وكل ما جاز الانتفاع به جاز بيعه وعورض باتفاقهم على جواز الاكل من لحم هدى التطوع ولا يلزم من جواز اكله جواز بيعه اهـ

(٥) ص٢٣٢ باب يتصدق بجلال البدن قال القسطلانى قال الشافعى فى القديم ويتصدق بالنعال وجلال البدن وقال المهلب ليس التصدق بجلال البدن فرضا وقال المرداوى من الحنابلة فى تنقيحه وله ان ينتفع بجلدها وجلها او يتصدق به ويحرم بيعهما وشئ منهما وقال المالكية خطام الهدايا كلها وجلالها كلحمها فحيث يكون اللحم مقصورا على المساكين يكون الجلال والخطام كذلك وحيث يكون اللحم مباحا للاغنياء والفقراء يكون الخطام والجلال كذلك تحقيقا للتبعية فليس له ان يأخذ من ذلك وقال العينى قال اصحابنا يتصدق بجلال الهدى وزمامه لانه عليه الصلوة والسلام امر عليا بذلك والظاهر ان هذا الامر امر استحباب اهـ وتقدم قبل عدة ابواب باب الجلال للبدن وتقدم هناك الفرق بين الترجمتين

ص٢٣٢ باب واذ بوأنا لابراهيم مكان البيت الخ قال الحافظ وقع سياق الآيات كلها فى رواية كريمة [illegible] ومنها هنا قوله تعالى فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ولذلك عطف عليها بالترجمة وما يأكل من البدن

وما يتصدق اى بيان المراد من الآية اه وتعقبه العينى بان الذى فى معظم النسخ باب بعد قوله تعالى وهو غير له عند ربه وقبل قوله ما يؤكل من البدن ثم قال واين العطف فى هذا وكل واحد من البابين ترجمة مستقلة والظاهر ان المؤلف لم يجد فى الترجمة الاولى حديثا يطابقها على شرطه اه وتعقب القسطلانى على كلامه فارجع اليه لو شئت . قلت فعلى النسخة التى فيها باب مستقل الترجمة السابقة عندى بمنزلة الكتاب للافعال التى تعمل فى منى منها اكل الهدى والحلق المشار اليه فى الآية بقوله ثم ليقضوا تفثهم ومنها الطواف المشار اليه بقوله وليطوفوا بالبيت العتيق ومنها ذكر الله فى هذه الايام بالرمى المشار اليه بقوله واذكروا الله فى ايام معلومات على ما قيل وقال الحافظ وقوله عن ابن عمر لا يؤكل الخ وصله ابن ابى شيبة عن ابن نمير عنه بمعناه قال اذا عطبت البدنة او كثرت اكل منها صاحبها ولم يبدلها الا ان تكون نذرا او جزاء صيد وهذا القول احدى الروايتين لاحمد وهو قول مالك وزاد الا فدية الاذى والرواية الاخرى عن احمد ولا يؤكل الا من هدى التطوع والتمتع والقران وهو قول الحنفية بناء على اصلهم ان دم التمتع والقران دم نسك لا دم جبران اه وفى هامش اللامع قلت اختلفت نقلة المذاهب فى بيان ما يؤكل من الهدايا كما بسط فى الاوجز وذكر فيه بعد نقل الاقاويل المختلفة وتحصل مما سلف ان المذهب عند الحنابلة ان لا تؤكل من الهدايا الا دم التمتع والقران والتطوع وبه قالت الحنفية ومشهور مذهب مالك انه يؤكل من كل هدى بلغ محله الا الثلاثة جزاء الصيد وفدية الاذى وما نذر للمساكين واما عند الشافعية فلا يجوز اكل شئ من الدماء الواجبة حتى دم التمتع والقران ويجوز الاكل من التطوع مع وجوب التصدق ببعض لحمه وهذا التفصيل فى الهدى الذى بلغ محله واما ما عطب فى الطريق ففيه ايضا خلاف مشهور بين الائمة وطالما تلتبس احدى المسئلتين بالاخرى على نقلة المذاهب ففى الاوجز بعد نقل الاقاويل المختلفة والحاصل ان الاكل من الهدى اذا عطب لا يجوز لصاحبه ولا لرفقته سواء كانوا اغنياء او فقراء عند الشافعى واحمد ويجوز لغيرهم اذا كانوا فقراء واما عند مالك فيجوز للرفقاء مطلقا سواء كانوا اغنياء او فقراء فضلا عن غير الرفقة ولا يجوز لصاحبه ولو فقيرا ولا لرسوله ولا يجوز له الامر لاحد ان يأكل ولا ان يفرقه على الناس بل يخلى بينه وبينهم واما عند الحنفية فيجوز للفقراء سواء كانوا رفقة ام لا ولا يجوز للاغنياء مطلقا الى آخر ما بسط فيه من الدلائل .

(۵۲۰) ص۲۳۲ **باب الذبح قبل الحلق** وفى الحديث عكسه يعنى الحلق قبل الذبح ووجه الاستدلال ان السؤال عن ذلك دال على ان السائل عرف ان الحكم على عكسه قاله الحافظ وفى جزء حجة الوداع تحت حديث الباب عدة ابحاث وفيه البحث الرابع فى اختلاف الائمة فى الافعال المذكورة فاعلم ان ما يفعل يوم النحر اربعة امور الرمى ثم الذبح ثم الحلق ثم طواف الافاضة وهذا الترتيب هو المسنون عند كافة العلماء وهذا الترتيب سنة عند الشافعى واحمد وصاحبى ابى حنيفة فمن قدم شيئا من هذه او اخر فلا دم عليه عندهم لكون الترتيب غير واجب لقوله عليه الصلوة والسلام افعل ولا حرج واما عند الامامين الهمامين ابى حنيفة ومالك رحمهم الله تعالى فالترتيب فى بعضها واجب وفى بعضها سنة فمن خالف الترتيب الواجب فعليه دم ومن خالف الترتيب المسنون فقد اساء ولا دم عليه فمذهب مالك على ما قال الدسوقى ان تقديم الرمى على الاخيرين الحلق والطواف واجب يجبر بدم واما تقديمه على الثانى او تقديم الثانى على كل واحد من الاخيرين او تقديم الثالث على الرابع فمستحب فالمراتب ستة الوجوب فى اثنين والندب فى اربعة اه ومذهب الحنفية ما قال ابن عابدين الطواف لا يجب ترتيبه على شئ من الثلاثة وانما يجب ترتيب الثلاثة الرمى ثم الذبح ثم الحلق لكن المفرد لا ذبح عليه فيجب عليه الترتيب بين الرمى والحلق فقط اه .

(۵۲۸) ص۲۳۳ **باب من لبد رأسه عند الاحرام وحلق** قال الحافظ اى بعد ذلك عند الاحلال اه وليس فى الحديث ذكر الحلق واجاب عنه الحافظ بما سيأتى وحاصل ما افاده الشيخ فى اللامع مقصود البخارى من الترجمة ان الحلق ليس بشرط لان الوارد فى الحديث ذكر الحل لا الحلق اه وقال الحافظ قيل اشار بهذه الترجمة الى الخلاف فيمن لبد هل يتعين عليه الحلق او لا فنقل ابن بطال عن الجمهور تعين ذلك حتى عن الشافعى وقال اهل الرأى لا يتعين بل ان شاء قصر اه وهذا قول الشافعى فى الجديد وليس للاول دليل صريح واعلى ما فيه ما سيأتى فى اللباس عن عمر من ضفر رأسه فليحلق وليس فى حديث الباب تعرض بالحلق الا انه معلوم من حاله صلى الله عليه وسلم انه حلق رأسه فى حجه اه قلت وكذا قال النووى فى مناسكه انه لا يلزمه الحلق على المذهب الصحيح عند الشافعى فما حكى ابن بطال وغيره من مذهب الجمهور ليس بصحيح والصحيح انه مذهب مالك فقط وهو مخير بينهما فى الجديد الصحيح من قولى الشافعى وهو مذهب الحنابلة والحنفية كما فى هامش اللامع وقد تقدم حكم التلبيد وبعض ما يتعلق به فى باب من اهل ملبدا وسيأتى التبويب بالتلبيد فى كتاب اللباس وذكر المصنف هناك قول عمر من ضفر فليحلق ولا تشبهوا بالتلبيد وتقدمت الاشارة اليه فى كلام الحافظ وسيأتى هناك شرح هذا الحديث من كلام الشيخ قدس سره فى اللامع

(۵۲۹) ص۲۳۳ **باب الحلق والتقصير عند الاحلال** قال الحافظ قال ابن المنير افهم البخارى بهذه الترجمة ان الحلق نسك لقوله عند الاحلال وما يصنع عند الاحلال ليس هو نفس التحلل وكانه استدل على ذلك بدعائه صلى الله عليه وسلم لفاعله والدعاء يشعر بالثواب والثواب لا يكون الا على العبادة لا على المباحات وكذلك تفضيله الحلق على التقصير يشعر بذلك لان المباحات لا تتفاضل والقول بان الحلق نسك قول الجمهور الا رواية مضعفة للشافعى انه استباحة محظور اه مختصرا وقال النووى فى شرح المهذب ظاهر كلام ابن المنذر وغيره انه لم ينقل بان الحلق ليس بنسك الا الشافعى وهو رواية عن احمد وحكى عن ابى يوسف قال الموفق الحلق والتقصير نسك فى الحج والعمرة فى ظاهر مذهب احمد وهو قول مالك وابى حنيفة والشافعى وعن احمد انه ليس بنسك اه من جزء حجة الوداع فعلى هذا الغرض من الترجمة الاشارة الى انه من النسك قال العينى قد اجمع العلماء على ان التقصير مجزئ فى الحج والعمرة معا الا ما روى عن ابراهيم النخعى انه قال اذا حج الرجل اول حجة حلق وان حج مرة اخرى احب ان يحلق وان شاء قصر والحلق افضل اه فيمكن ان يكون الغرض من الترجمة الرد على هذا القول

ص۲۳۳ **باب تقصير المتمتع بعد العمرة** اى عند الاحلال منها كذا فى الفتح وفيه ايضا قوله يحلق او يقصر فيه التخيير بين الحلق والتقصير للمتمتع وهو على التفصيل الذى قدمناه ان كان بحيث يطلع شعره فالاولى له الحلق والا فالتقصير ليقع الحلق فى الحج اه وهكذا حكى عن النخعى قال العينى حكى عن ابراهيم النخعى عند ابن ابى شيبة فذكر ما تقدم بعضه فى الباب السابق وفى آخره فان كان متمتعا قصر ثم حلق والظاهر ان هذا الكلام من ابراهيم ليس على سبيل الوجوب بل الفضل والاستحباب الى آخر ما فيه .

(۵۳۰) ص۲۳۳ **باب الزيارة يوم النحر** الخ قال الحافظ اى زيارة الحاج البيت للطواف به وهو طواف الافاضة ويسمى ايضا طواف الصدر وطواف الركن اه قلت وفى مختصر الخليل كره ان يقال طواف الزيارة او زرنا قبره صلى الله عليه وسلم قال الدردير لان الزيارة تشعر بالاستغناء ولعل هذه بالنسبة للازمنة السالفة واما الآن فانما تستعمل فى التعظيم اه كذا فى جزء حجة الوداع قلت واشار الامام البخارى بهذه الترجمة الى افضل اوقات طواف الزيارة وهو يوم النحر قال الموفق ولهذا الطواف وقتان وقت فضيلة ووقت اجزاء فاما وقت الفضيلة فيوم النحر بعد الرمى والنحر والحلق فان اخره الى الليل فلا بأس لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم اخر طواف الزيارة الى الليل واما وقت الجواز فاوله من نصف الليل من ليلة النحر وبهذا قال الشافعى وقال ابو حنيفة اوله طلوع الفجر من يوم النحر وآخره آخر ايام النحر وهذا مبنى على اول وقت الرمى واما آخر وقته فاحتج بانه نسك يفعل فى الحج فكان آخره محدودا كالوقوف والرمى والصحيح ان آخر وقته غير محدود فانه متى اتى به صح بغير خلاف وانما الخلاف فى وجوب الدم فيقول انما طاف فيما بعد ايام النحر طوافا صحيحا فلم يلزمه دم كما لو طاف ايام النحر فاما الوقوف والرمى فانهما لما كانا موقتين كان لهما وقت يفوتان بفواته وليس كذلك الطواف فانه متى اتى به صح اه وفى الدر المختار الطواف فى يوم النحر الاول افضل وفى يوم من ايام النحر الثلاثة واجب فان اخره عن ايام النحر ولياليها منها كره تحريما ووجب دم لترك الواجب

(۵۳۱) ص۲۳۴ **باب اذا رمى بعد ما امسى** الخ قال الحافظ ولم يبين الحكم فى الترجمة اشارة منه الى ان الحكم برفع الحرج مقيد بالجاهل او الناسى فيحتمل اختصاصهما بذلك او الى ان نفى الحرج لا يستلزم رفع وجوب القضاء او الكفارة وكانه اشار بلفظ النسيان والجهل الى ما ورد فى بعض طرق الحديث واما قوله اذا رمى بعد ما امسى فمنتزع من حديث ابن عباس فى الباب قال رميت بعد ما امسيت اى بعد دخول المساء وهو يطلق على ما بعد الزوال الى ان يشتد الظلام فلم يتعين لكون الرمى المذكور كان بالليل اه قال العلامة العينى الترجمة مشتملة على حكمين احدهما رمى جمرة العقبة بالليل والاخر الحلق قبل الذبح اما الاول فقد اجمع العلماء على ان من رمى جمرة العقبة من طلوع الشمس الى الزوال يوم النحر فقد اصاب سنتها ووقتها المختار واجمعوا ان من رماها يوم النحر قبل المغيب فقد رماها فى وقت لها وان لم يكن ذلك مستحسنا له واختلفوا فى من اخر رميها حتى غربت الشمس يوم النحر فروى عن مالك انه كان يقول مرة عليه دم ومرة لا وقال الثورى من اخرها عامدا الى الليل فعليه دم وقال ابو حنيفة والشافعى يرميها من الغد ولا شئ عليه وقد اساء سواء تركها عامدا او ناسيا وقال ابن قدامة ان اخر جمرة العقبة الى الليل لا يرميها حتى تزول الشمس من الغد وبه قال ابو حنيفة وقال الشافعى ومحمد يرمى ليلا لقوله ولا حرج اه وفى هامش اللامع اختلف فى وقت الرمى فى هذا اليوم بداية ونهاية قال الموفق لرمى هذه الجمرة وقتان وقت فضيلة ووقت اجزاء اما وقت الفضيلة فبعد طلوع الشمس واما وقت الجواز فاوله نصف الليل من ليلة النحر اى عند احمد وبذلك قال الشافعى وعن احمد يجزئ بعد الفجر قبل طلوع الشمس وهو قول مالك واصحاب الرأى وقال الثورى والنخعى لا يرميها الا بعد طلوع الشمس اه هذا التفصيل فى وقت الرمى بداية واما نهاية فقد تقدم فى كلام العينى واما المسئلة الثانية المشتملة عليها الترجمة فقد تقدم فى الباب السابق مفصلا وسيأتى اختلافهم فى وقت رمى ايام التشريق فى باب رمى الجمار قريبا

(۵۳۲) ص۲۳۴ **باب الفتيا على الدابة عند الجمرة** قال الحافظ هذه الترجمة تقدمت فى كتاب العلم لكن بلفظ باب الفتيا وهو واقف على الدابة او غيرها ثم قال بعد ابواب كثيرة باب السؤال والفتيا عند رمى الجمار واورد فى كل من الترجمتين حديث عبد الله بن عمرو المذكور فى هذا الباب ومثل هذا لا يقع له الا نادرا وقد اعترض عليه الاسماعيلى بانه ليس فى شئ من الروايات عن مالك انه كان على دابة بل فى رواية يحيى القطان عنه انه جلس فى حجة الوداع فقام رجل ثم قال الاسماعيلى فان ثبت فى شئ من الطرق انه كان على دابة فيحمل قوله جلس على انه ركبها وجلس عليها قال الحافظ وهذا هو المتعين فقد ورد هو رواية صالح بن كيسان بلفظ وقف على راحلته وهى بمعنى جلس والدابة تطلق على المركوب من ناقة وفرس وبغل وحمار فاذا ثبت فى الراحلة كان الحكم فى البقية كذلك الى آخر ما بسط قلت ولعل الغرض من الترجمة ان وظيفة هذا الوقت وان كان الاشتغال بالدعاء وغيره لكنه لو اشتغل باهم منه كالتبليغ والتعليم فلا بأس به او المراد ان الكلام فى المناسك جائز لا ينافى العبادة كما شرح به الحافظ ترجمة كتاب العلم فهو مناسب لهذا المقام واستدل الشافعى بلفظ خطب الوارد فى بعض طرق هذا الحديث على الخطبة المشروعة عندهم فى هذا اليوم وحمله غيرهم على التعليم قال الابى ترجم البخارى بالفتيا وهذا يدل على انها لم تكن خطبة قاله الزرقانى واختلافهم فى خطب الحج شهير كما سيأتى فى الباب الآتى .

(۵۳۳) ص۲۳۴ **باب الخطبة ايام منى** اى مشروعيتها خلافا لمن قال انها لا تشرع واحاديث الباب صريحة فيه الا الثانى احاديث الباب فان فيه التقييد بالخطبة بعرفات وقد اجاب عنه ابن المنير كما سيأتى وايام منى اربعة يوم النحر وثلاثة ايام بعده وليس فى شئ من احاديث الباب التصريح بغير يوم النحر وهو الموجود فى اكثر الاحاديث كحديث الهرماس ابن زياد وابى امامة كلاهما عند ابى داؤد وحديث جابر عند احمد خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم النحر الحديث واما قوله فى حديث ابن عمر انه قال ذلك بمنى فهو مطلق فيحمل على المقيد فيتعين يوم النحر فلعل المصنف اشار الى ما ورد فى بعض طرق حديث الباب كما عند احمد من طريق ابى حرة الرقاشى عن عمه قال كنت آخذا بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اوسط ايام التشريق فذكر نحو حديث ابى بكرة

فقوله في اوسط ايام التشريق يدل ايضا على وقوع ذلك ايضا في اليوم الثاني او الثالث وفي حديث سراء بنت نبهان عند ابي داؤد خطبنا النبي صلى الله عليه وسلم يوم الرؤس الحديث قال ابن المنير اراد البخاري الرد على من زعم ان يوم النحر لا خطبة فيه للحجاج وان المذكور في هذا الحديث من قبيل وصايا العامة لا على انه من شعار الحج فاراد ان يبين ان الراوي قد سماها خطبة كما سمى التي وقعت في عرفات خطبة وقد اتفقوا على مشروعية الخطبة بعرفات فكانه الحق المختلف فيه بالمتفق عليه اه وفي جزء حجة الوداع اعلم انهم اختلفوا في تفصيل خطب الحج فالاولى منها يوم السابع من ذي الحجة عند الجمهور خلافا لزفر اذ لم يقل بذلك بل الخطب عنده ثلاث متواليات اولاهن يوم التروية وكذلك الخطب عند الحنفية والمالكية ايضا ثلاثة لكنها ليست بمتوالية اولاهن في اليوم السابع بعد صلاة الظهر والثانية في اليوم التاسع بعرفة قبل صلوة الظهر والثالثة في اليوم الحادي عشر بمنى بعد صلوة الظهر واما عند الشافعية فالخطب اربعة الاثنتان الاوليان هما اللتان قال بها الحنفية والمالكية والثالثة يوم النحر والرابعة يوم الثاني عشر واما الحنابلة فلم اجد التصريح في فروعهم بخطبة يوم السابع لكن الشراح ذكروا موافقتهم للشافعية في الخطب الاربعة اه قوله بعرفات لا يناسب الترجمة والجواب ما تقدم في كلام الحافظ واجاب عنه السندي بجوابين آخرين احدهما بان يقال ايام منى يشمله ايضا تغليبا او باعتبار ان ابتداء يوم عرفة يكون بمنى اه

(٥٠٤) ص٢٣٥ **باب هل يبيت اصحاب السقاية او غيرهم بمكة** الخ اعلم ان المبيت بمنى واجب كما هو مذهب الجمهور وفي قول للشافعي ورواية عن احمد وهو مذهب الحنفية انه سنة ووجوب الدم بتركه وعدم وجوبه مبنى على هذا الخلاف ولا يحصل المبيت الا بمعظم الليل اه من جزء الحج وقال الحافظ مقصوده بالغير من كان له عذر من مرض او شغل كالحطابين والرعاء اه قلت والاوجه عندي تعميم الغير لانه ليس في الحديث ذكر الاعذار الاخر ولعل غرض المصنف بزيادة لفظ هل ولفظ او غيرهم الاشارة الى اختلاف قوي في هذه المسئلة وهي ان الاذن يختص بالعباس او باهل السقاية مطلقا او يعم غير اهل السقاية ايضا بسط الخلاف فيه في الاوجز وتلخيص المذاهب فيه كما في جزء الحج انه يجوز تركه للرعاة والسقاة عند الشافعية والحنابلة والمالكية ثم قالت جماعة من المالكية كالدردير بتخصيص الرخصة برعاة الابل وهو ظاهر كلام جماعة من الشافعية كابي اسحاق الشيرازي في المهذب والغزالي في الوجيز وقالت جماعة من المالكية بالتعميم لرعاة الابل وغيره كابن شاش وابن الحاجب وابن عرفة واختاره الزرقاني وهل يلحق بهم اهل الاعذار كالمرضى ومن له مال يخاف ضياعه ونحوهم وجهان للشافعية اصحهما نعم وهو قول الحنابلة والثاني لا وهو قول المالكية وهل يختص الحكم بسقاية العباس قال الرافعي رخصة اهل السقاية لا تختص بالعباسية لان المعنى يعمهم وغيرهم وعن مالك وابي حنيفة انها تختص باولاد العباس وهو وجه لاصحابنا ومنهم من ينقل الاختصاص ببني هاشم كذا في الاوجز مع زيادة عن غيره اه

(٥٠٥) ص٢٣٥ **باب رمي الجمار** الخ غرض الترجمة بيان حكم الرمي او وقته اما حكمه فالجمهور على انه واجب يجبر تركه بدم وعند المالكية سنة مؤكدة فيجبر وعندهم رواية ان رمي جمرة العقبة ركن يبطل الحج بتركه ومقابله قول بعضهم انها انما تشرع حفظا للتكبير وان تركه وكبر اجزأه حكاه ابن جرير عن عائشة وغيرها اه من الفتح واما ان كان غرض الترجمة بيان وقت الرمي فقد تقدم اختلاف الائمة في وقت رمي يوم النحر بداية ونهاية في باب اذا رمى بعد ما امسى واما وقت رمي ايام التشريق فهو بعد زوال الشمس اتفق عليه الائمة وخالف ابو حنيفة في اليوم الثالث منها فقال يجوز فيه الرمي قبل الزوال استحسانا وبه قال اسحاق ورواية لاحمد واما آخر وقت الرمي فهو آخر ايام التشريق مع اختلافهم في وقت الاستحباب والكراهة والجواز ووجوب الدم بالتاخير كما بسط في الاوجز وتلخيص المذاهب فيه مذكور في جزء حجة الوداع فارجع اليه لو شئت

(٥٠٦) ص٢٣٥ **باب رمي الجمار من بطن الوادي** قال الحافظ كانه اشار بذلك الى رد ما رواه ابن ابي شيبة وغيره عن عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلو اذا رمى الجمرة لكن يمكن الجمع بينهما بان التي ترمى من بطن الوادي هي جمرة العقبة لكونها عند الوادي بخلاف الجمرتين الاخريين فيوضح ذلك قوله في حديث ابن مسعود بعد باب بلفظ حين رمى جمرة العقبة اه

(٥٠٧) ص٢٣٥ **باب رمي الجمار بسبع حصيات** الخ اشار في الترجمة الى رد ما رواه قتادة عن ابن عمر قال ما ابالي رميت الجمار بست او سبع وان ابن عباس انكر ذلك وقتادة لم يسمع من ابن عمر اخرجه ابن ابي شيبة من طريق قتادة وروى من طريق مجاهد من رمى بست فلا شيء عليه ومن طريق طاؤس يتصدق بشيء وعن مالك والاوزاعي من رمى باقل من سبع وفاته التدارك يجبره بدم وعن الشافعية في ترك حصاة مد وفي ترك حصاتين مدان وفي ثلاثة فاكثر دم وعن الحنفية ان ترك اقل من نصف الجمرات الثلاث فنصف صاع والا فدم اه من الفتح وفي القسطلاني ولا يجزي بست وهذا قول الجمهور خلافا لعطاء في الاجزاء بالخمس ومجاهد بالست وبه قال احمد اه وبسط القسطلاني الكلام على مسائل الرمي

(٥٠٨) ص٢٣٥ **باب من رمى جمرة العقبة وجعل البيت عن يساره** وهذا انما يندب في رمي يوم النحر اما رمي ايام التشريق فمن فوقها وقد امتازت جمرة العقبة عن الجمرتين الاخريين باربعة اشياء اختصاصها بيوم النحر وان لا يوقف عندها وترمى ضحى ومن اسفلها استحبابا وقد اتفقوا على انه من حيث رماها جاز سواء استقبلها او جعلها عن يمينه او يساره او من فوقها او من اسفلها او وسطها والاختلاف في الافضل اه وفي جزء الحج حتى اتى جمرة العقبة في اسفل الوادي وجعل البيت عن يساره ومنى عن يمينه واستقبل الجمرة كذا في الهدي وهو المستحب عند الائمة الثلاثة كما بسط في الاوجز عن كتب فروعهم واما عند الحنابلة فالافضل ان يستقبل القبلة اه

(٥٠٩) ص٢٣٥ **باب يكبر مع كل حصاة** الخ قال الحافظ في الحديث مشروعية التكبير عند رمي كل حصاة وقد اجمعوا على ان من تركه لا يلزمه شيء الا الثوري فقال يطعم وان جبره بدم احب الي وعلى الرمي بسبع وقد تقدم ما فيه اه وقال ايضا واستدل به على اشتراط رمي الجمرات واحدة واحدة لقوله يكبر مع كل حصاة وخالف في ذلك عطاء وصاحبه ابو حنيفة فقالا لو رمى السبع دفعة واحدة اجزأه اه قلت وما حكاه الحافظ من موافقة الحنفية لعطاء فليس بصواب ففي الهداية ولو رمى بسبع حصيات جملة فهذه واحدة لان المنصوص عليه تفرق الافعال اه وقد تقدم ما قال بعضهم ان الرمي انما تشرع حفظا للتكبير وان تركه وكبر اجزأه حكاه ابن جرير عن عائشة وغيرها فيكون المقصود من الترجمة الرد عليه بان التكبير مع الرمي لا بدونه قوله قاله ابن عمر فيه ان الوارد في اكثر روايات ابن عمر الآتية بلفظ اثر كل حصاة لا المعية الا ان يقال انما سيأتي بعد بابين يكبر كلما رمى بحصاة كالنص على المعية ولعله هو الغرض من الترجمة من ان المعية هو المرجح وهو مختار الائمة الاربعة.

(٥١٠) ص٢٣٦ **باب من رمى جمرة العقبة ولم يقف** الخ قال الحافظ ولا نعرف فيه خلافا اه قلت ويشكل على حكاية الاجماع ما في الحسن برواية ابن ابي شيبة موقوفا على الحسن البصري ويدعوا عند الجمرات كلها ولا يوقت شيئا اللهم الا ان يقال انهم لم يلتفتوا الى خلافه لشذوذه او يقال ان المراد ما قاله القاري في شرح اللباب ولا يقف عندها في جميع ايام الرمي للدعاء بل يدعوا بلا وقوف وفي المحلى السر في الوقوف والدعاء بعد الاوليين دون العقبة ان يقع الدعاء في وسط العبادة وقيل انها وقعت في ممر الناس فكان في الوقوف هناك قطعا للسبيل على الناس وعامة اهل العلم على الثاني واخذ الاول يعني وقوع الدعاء في وسط العبادة الحافظ ابن القيم وصاحب الهداية وقال ابن حجر المكي وما قالوا من ضيق المحل هذا باعتبار ما كان وعلل بالتفاؤل بالقبول مقارنا للفراغ منها لم يبعد اه من جزء الحج فيمكن ان يقال ان المصنف اراد بقوله ولم يقف الرد على ما نقل عن الحسن. قوله قاله ابن عمر الخ سيأتي موصولا في الباب الذي بعده وعند احمد من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده نحوه اه من الفتح

(٥١١) ص٢٣٦ **باب اذا رمى الجمرتين يقوم مستقبل القبلة ويسهل** قال الحافظ المراد بالجمرتين ما سوى العقبة وهي التي يبدأ بها في الرمي في اول يوم ثم تصير اخيرة في كل يوم بعد ذلك وقوله يسهل بضم اوله وسكون المهملة اي يقصد السهل من الارض وهو المكان المصطحب الذي لا ارتفاع فيه اه وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انه يستقبل القبلة للدعاء بعد رمي الجمرتين فلا يخالف ذلك ما تقدم من انه يجعل الكعبة على يساره وقت الرمي اه قلت وما افاده الشيخ واضح ولم يتعرض له الشراح فلله دره واختلفت الآثار في مقدار القيام عند الجمرتين فكان ابن مسعود يقف عندها قدر قراءة سورة البقرة مرتين وعن ابن عمر قدر قراءة البقرة عند الجمرتين وعنه قدر قراءة سورة يوسف وكان ابن عباس يقف بقدر قراءة سورة من المئين ولا توقيت في ذلك عند العلماء وانما هو ذكر ودعاء وان لم يقف ولم يدع فلا حرج عليه عند اكثر العلماء الا الثوري فانه استحب ان يطعم شيئا او يهريق دما اه من هامش اللامع عن العيني وفي جزء الحج عن الزرقاني يطيل القيام فيهما الا انه في الاولى اكثر اه

(٥١٢) ص٢٣٦ **باب رفع اليدين عند الجمرة الدنيا والوسطى** قال ابن المنذر لا اعلم احدا انكر رفع اليدين في الدعاء عند الجمرة الا ما حكي عن مالك اه ورده ابن المنير بان الرفع لو كان هنا سنة ثابتة ما خفي عن اهل المدينة وغفل رحمه الله عن ان الذي رواه من اعلم اهل المدينة من الصحابة في زمانه وابنه سالم احد فقهاء السبعة من اهل المدينة والراوي عنه ابن شهاب عالم المدينة ثم الشام في زمانه فمن علماء المدينة ان لم يكونوا هؤلاء والله المستعان اه وفي الهداية ويرفع يديه لقوله عليه الصلوة والسلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها عند الجمرتين والمراد رفع الايدي بالدعاء اه

(٥١٣) ص٢٣٦ **باب الدعاء عند الجمرتين** اي وبيان مقداره كما في الفتح والاوجه عندي انه اشار الى ان المندوب مجرد الطول لا تحديده بسورة البقرة او المئين او يوسف ونحوها كما تقدم قريبا اه قوله قال الزهري الخ قال الحافظ هو بالاسناد المصدر به الباب ولا اختلاف بين اهل الحديث ان الاسناد بمثل هذا السياق موصول وغايته انه من تقديم المتن على بعض السند وانما اختلفوا في جواز ذلك واغرب الكرماني فقال هذا الحديث من مراسيل الزهري قال الحافظ بعد ما بسط الكلام عليه واذا تكلم الرجل في غير فنه اتى بهذه العجائب اه وتعقبه العلامة العيني كما بسطه القسطلاني.

(٥١٤) ص٢٣٦ **باب الطيب بعد رمي الجمار والحلق قبل الافاضة** قال الحافظ مطابقة الحديث للترجمة من جهة انه صلى الله عليه وسلم لما افاض من مزدلفة لم تكن عائشة مسايرته وقد ثبت انه استمر راكبا الى ان رمى جمرة العقبة فدل ذلك على ان تطييبها له وقع بعد الرمي واما الحلق قبل الافاضة فلانه صلى الله عليه وسلم حلق رأسه بمنى لما رجع من الرمي واخذه من حديث الباب من جهة التطيب فانه لا يقع الا بعد التحلل والتحلل الاول يقع بامرين من ثلاثة الرمي والحلق والطواف فلولا انه حلق بعد ان رمى لم يتطيب اه قلت هكذا قال الحافظ وتبعه العلامة القسطلاني وهو مبني على انه جعل قوله والحلق قبل الافاضة جزءا مستقلا والمعنى ان الحلق يكون قبل طواف الافاضة فعلى هذا تكون الترجمة مشتملة على جزئين كون الطيب بعد الرمي والثاني كون الحلق قبل طواف الافاضة ولما لم يكن الحديث الذي اخرجه المصنف في الباب مطابقا للجزء الثاني من الترجمة احتاج الحافظ قدس سره لاثباته الى التوجيه كما ترى والظاهر ان قوله والحلق معطوف على الرمي والغرض من الترجمة بيان ان التطيب يكون بعد الرمي والحلق كليهما وقبل طواف الافاضة وثبوته بحديث الباب ظاهر كما لا يخفى هكذا افاده العزيز مولانا الحاج انعام الحسن رئيس التبليغ والدعوة ثم رأيت العلامة العيني اختار هذا المعنى فعلى هذا مسئلة الباب اعني حل الطيب بعد الرمي والحلق موافق لمذهب الجمهور خلافا لمالك واما على رأي الحافظ اعني حل الطيب بعد الرمي فقط فلا يوافق احدا من الائمة الاربعة على الراجح عندهم وذلك لانهم اختلفوا في التحلل الاصغر بماذا يحصل فعند مالك التحلل الاصغر يحصل بالرمي فقط وبالحلق بعد الرمي عند الحنفية وهما قولان للشافعي واحمد ومختار فروعهما كما في الروض المربع والمناسك للنووي انه يحصل بالاثنين من الرمي والحلق والافاضة فاي اثنين منها اتى بهما حصل التحلل الاصغر وحصل التحلل الثاني بعمل الباقي من الثلاثة. وقد تقدم

ان الطيب داخل فی التحلل الاصغر عند الائمة الثلاثة دون المالكية وكذا الصيد غير داخل فيه عند المالكية فهذا هو تحقيق المذاهب ان شاء الله كما بسط فی الاوجز فی عدة مواضع من كتب فروعهم

(٥٥) ص ٢٣٦ **باب طواف الوداع** قال الحافظ قال النووی طواف الوداع واجب يلزم بتركه دم على الصحيح عندنا وهو قول اكثر العلماء وقال مالك وداؤد هو سنة لاشئ فی تركه انتهى وفی جزء الحج قال الزرقانی الوداع بفتح الواو ويسمى طواف الصدر بفتح الدال لانه يصدر عن البيت ای يرجع اليه وفی الاوجز الوداع اسم للتوديع كسلام وكلام وقال ابن نجيم له خمسة اسماء طواف الصدر وطواف الوداع وطواف الافاضة وطواف الواجب وطواف آخر عهد بالبيت واختلف فی المراد بالصدر الذی هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن افعال الحج وعند الشافعی هو الرجوع الى اهله ويبتنى عليه انه لو طاف للصدر ثم اقام بمكة يشتغل لم تلزمه الاعادة عندنا خلافا له واختلفوا فی حكم هذا الطواف على قولين الاول الوجوب وهو قول الائمة الثلثة والثانی انه سنة وهو قول مالك وداؤد اهـ

(٥٥) ص ٢٣٦ **باب اذا حاضت المرأة بعد ما افاضت** ای هل يجب عليها طواف الوداع او يسقط واذا وجب هل يجبر بدم ام لا وقد تقدم معنى هذه الترجمة فی كتاب الحيض بلفظ باب المرأة تحيض بعد الافاضة قال ابن المنذر قال عامة الفقهاء ليس على الحائض التی قد افاضت طواف وداع وروينا عن عمر وابنه وزيد بن ثابت انهم امروها بالمقام اذا كان حائضا لطواف الوداع ثم قال وقد ثبت رجوع ابن عمر وزيد بن ثابت عن ذلك وبقی عمر فخالفنا لثبوت حديث عائشة يشير بذلك الى ما تضمنته احاديث الباب اهـ قلت فالجمهور ومنهم الائمة الاربعة على سقوطه عن الحائض

(٥٥) ص ٢٣٦ **باب من صلى العصر يوم النفر بالابطح** وفی جزء حجة الوداع افاض صلى الله عليه وسلم يوم الثلثاء الى المحصب فنزل هناك فصلى بها الظهر الى العشاء ورقد رقدة وقد اجمعت الائمة الاربعة على استحباب الصلوات الاربع فيها كما بسط فی الاوجز وفی شرح مناسك النووی ولا يصلی الظهر بمنى بل يصليها بالمنزل المحصب وغيره ولو صلاها بمنى جاز وكان تاركا للافضل اهـ ويشكل على هذا انه لما صلى النبی صلى الله عليه وسلم الصلوات الاربع من الظهر الى العشاء فی المحصب وايضا صرح باستحبابه اصحاب الفروع من كتب الائمة الاربعة فما وجه تخصيص الامام البخاری العصر فی الترجمة مع ان ابتداء الصلوات فيها من الظهر ولم يتعرض لذلك احد من الشراح اللهم الا ان يقال ان المصنف راعى فی الترجمة اللفظ الوارد فی سوال السائل فانه سأل بلفظ اين صلى العصر كما فی حديث الباب ولهذا التوجيه نظائر كما لا يخفى على من امعن النظر فی التراجم ويمكن ان يقال فی توجيه التخصيص بناء على ما يستفاد من الاوجز وفيه وفی شرح اللباب بعد ما ذكر الافضل ان يصلی به الظهر الى العشاء هذا صريح فی انه ينفر من منى قبل اداء صلوة الظهر وبه صرح بعض الشافعية ايضا كـ خلاف ما تقدم من استحباب تقديم الظهر على الرمی مطلقا اهـ من الاوجز فعلى هذا اول صلوة فی المحصب عند الشافعية العصر لكنه خلاف المعروف المصرح من مذهبهم كما تقدم عن النووی وغيره والله المستعان

(٥٥) ص ٢٣٧ **باب المحصب** كتب الشيخ فی اللامع والمراد بالمحصب والابطح والبطحاء وذی طوی وخيف بنی كنانة ههنا واحد اهـ وفی هامشه قال الحافظ ای ما حكم النزول به وقد نقل ابن المنذر الاختلاف فی استحبابه مع الاتفاق على انه ليس من المناسك اهـ وبسط الكلام على الاختلاف فی ذلك فی الاوجز مع ذكر الروايات المختلفة فی هذا الباب وفيه قال النووی فی شرح مسلم مذهب الشافعی ومالك والجمهور استحبابه اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين وغيرهم واجمعوا على ان من تركه لاشئ عليه. وقال ابن القيم قد اختلف السلف فی التحصيب هل هو سنة او منزل اتفاق على القولين وفی المدونة استحب مالك لمن يقتدی به ان لا يدع النزول بالابطح ووسع لمن لا يقتدی به تركه اهـ قلت واستحبابه عندهم مقيد بقيدين قال الدردير هذا اذا كان غير متعجل ولم يكن رجوعه يوم جمعة والا فلا يندب اهـ وفی الهداية كان نزوله صلى الله عليه وسلم قصدا وهو الاصح حتى يكون النزول به سنة وقال الشيخ فی الكوكب النزول فيه ليس مما يتعلق بالحج وانما هو سنة عليحدة فما قيل التحصيب ليس بشئ اريد به فی الحج وحيث يا قيل التحصيب سنة فالمراد على افراز من الحج وعليحدة اهـ قلت وظاهر ما ذكره المصنف من الروايات انه ذهب الى انه منزل اتفاقی.

(٥٥) ص ٢٣٧ **باب النزول بذی طوی قبل ان يدخل مكة والنزول بالبطحاء التی بذی الحليفة** ای قبل ان يدخل المدينة والمقصود بهذه الترجمة الاشارة الى ان اتباعه صلى الله عليه وسلم فی النزول بمنازله لا يختص بالمحصب وقد تقدم الكلام على مكان الدخول الى مكة فی اوائل الحج والنزول بطحاء ذی الحليفة صريح فی حديث الباب اهـ من الفتح قلت تقدم فی اول كتاب الحج باب من اين يدخل مكة واليه اشار الحافظ فی كلامه وتقدم ايضا باب من اين يخرج من مكة والاوجه عندی انه اشار بذلك الى ان النزول بالمحصب لذی فی الباب السابق ليس من المناسك فانه عليه الصلوة والسلام نزل بذی طوی البطحاء الذی بمكة وبالذی بالمدينة فهذه المنازل كلها سواء فتأمل وكتب الشيخ فی اللامع قوله البطحاء الذی بذی الحليفة لما كان المتبادر من البطحاء هو المحصب وكان المقصود اثبات ان نزول البطحاء التی بذی الحليفة على قرب المدينة سنة ايضا بين بزيادة الموصول ما هو مراده بالبطحاء اهـ وفی هامشه قال العينی واحترز به عن البطحاء التی بين مكة ومنى والبطحاء التی بذی الحليفة معروفة عند اهل المدينة وغيرهم بالمعرس اهـ ومطابقة الحديث الاول بالترجمة ظاهر لكن لا مطابقة بين الحديث الثانی وبين الترجمة كما قال العلامة العينی اذ فيه ذكر المحصب دون ذی طوی ولم يتعرض له الحافظ ولا القسطلانی نعم تعرض له العينی فارجع اليه

(٥٥) ص ٢٣٨ **باب من نزل بذی طوی اذا رجع من مكة** قال الحافظ تقدم الكلام على النزول بذی طوی والمبيت بها الى الصبح لمن اراد ان يدخل مكة فی اوائل الحج والمقصود بهذه الترجمة مشروعية المبيت بها ايضا للراجع من مكة وغفل الداؤدی فظن ان هذا المبيت متحد بالمبيت بالمحصب فجعل ذا طوی هو المحصب وهو غلط منه وانما يقع المبيت بالمحصب فی الليلة التی تلی يوم النفر من منى فيصبح سائرا الى ان يصل الى ذی طوی فينزل بها ويبيت فهذا الذی يدل عليه سياق حديث الباب اهـ قلت وقد تقدم فی اوائل الحج تبويب المصنف باب من بات بذی الحليفة حتى اصبح وهو الذی اشار اليه الحافظ فی كلامه.

(٥٥) ص ٢٣٨ **باب التجارة ايام الموسم الخ** قال الحافظ ای جواز ذلك والموسم بفتح الميم وسكون الواو وكسر المهملة وقال الزهری سمی بذلك لانه معلم يجتمع اليه الناس مشتق من السمة وهی العلامة ثم قال تحت حديث الباب واستدل به على جواز البيع والشراء للمعتكف قياسا على الحج والجامع بينهما العبادة وهو قول الجمهور وعن مالك كراهة ما زاد على الحاجة كالخبز اذا لم يجد من يكفيه وكذا كرهه عطاء ومجاهد والزهری ولا ريب انه خلاف الاولى والآية انما نفت الجناح ولا يلزم من نفيه نفی اولوية مقابله والله اعلم

(٥٥) ص ٢٣٨ **باب الادلاج من المحصب** قال الحافظ وقع فی رواية لابی ذر الادلاج بسكون الدال والصواب تشديدها فانه بالسكون سير اول الليل وبالتشديد سير آخره وهو المراد ههنا والمقصود الرحيل من مكان المبيت بالمحصب سحرا وهو الواقع فی قصة عائشة ويحتمل ان تكون الترجمة لاجل رحيل عائشة مع اخيها للاعتمار فانها رحلت معه من اول الليل وقصد المصنف التنبيه على ان المبيت ليس بلازم وان السير من هناك من اول الليل جائز اهـ زاد القسطلانی قيل ان كلا من الفعلين يستعمل فی مسير الليل كيف كان والاكثرون على الاول اهـ

ابوابُ العُمرة

هی لغة الزيارة وقيل القصد وقال الراغب العمارة نقيض الخراب والاعتمار والعمرة الزيارة التی فيها عمارة الود وجعل فی الشريعة للقصد المخصوص اهـ وفی الفتح قيل انها مشتقة من عمارة المسجد الحرام اهـ وفی الشرع زيارة البيت الحرام بكيفية خاصة وشروط مخصوصة اهـ ما فی الاوجز وفی الدر المختار هی احرام وطواف وسعی وحلق او تقصير فالاحرام شرط ومعظم الطواف ركن وغيرهما واجب اهـ من هامش اللامع ملخصا

(٥٥) ص ٢٣٨ **باب وجوب العمرة وفضلها الخ** قال الحافظ جزم المصنف بوجوب العمرة وهو متابع فی ذلك للمشهور عن الشافعی واحمد وغيرهما من اهل الاثر والمشهور عن المالكية ان العمرة تطوع وهو قول الحنفية وذهب ابن عباس وعطاء واحمد الى ان العمرة لا تجب على اهل مكة وان وجبت على غيرهم اهـ وفی هامش اللامع واختلفت نقلة المذاهب فی بيان مسالك الائمة فی ذلك ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم الى آخر ما فيه وعند الحنفية فيه ايضا قولان اشهرهما السنية وفی مراقی الفلاح العمرة سنة قال الطحطاوی ای مؤكدة على المذهب وصحح فی الجوهرة وجوبها اهـ قلت لفظ الترجمة ههنا نظير ما تقدم فی اوائل الحج من قوله باب وجوب الحج وفضله وتقدم الكلام هناك فی اثبات الفضل وما هو الاوجه عندی ثم لا يشكل قوله وفضله فان الفضل لا ينافی الوجوب بل الوجوب مستلزم للفضل كما تقدم هناك عن العلامة السندی فارجع اليه

(٥٥) ص ٢٣٨ **باب من اعتمر قبل الحج** ای هل تجزئه العمرة ام لا اهـ من الفتح وكتب الشيخ فی اللامع يعنی بذلك ان ما ورد من النهی عن تقديم العمرة على الحجة فانما هو ادب وارشاد لما هو الافضل لان فی تقديم العمرة على الحجة مظنة فوات الحجة لبعد المسافة فی العادة وكثرة المشاغل العائقة عن المعاودة ولعله لا يوفق معاودة ثانيا فيحج مع ان الحجة هی فريضة اولى بالتقديم والمبادرة اليها من العمرة وهی سنة واما الجواز لو قدمها عليها غير منكر ولا مبرهن على عدمه كيف وقد قدم النبی صلى الله عليه وسلم عمرته على حجته وهذا الاحتجاج بفعله صلى الله عليه وسلم انما يتم لو كان فرض الحج قبل عمرته فاما عند من قال انه فرض فی السنة التاسعة فلا يمكن ان يستدل بفعله اهـ وفی هامشه تحت قول الشيخ ان ما ورد من النهی الخ اخرجه ابو داؤد عن سعيد بن المسيب ان رجلا من اصحاب النبی صلى الله عليه وسلم اتى عمر بن الخطاب فشهد عنده انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم فی المرض الذی قبض فيه ينهی عن العمرة قبل الحج قال الخطابی فی اسناد هذا الحديث مقال وقد اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرتين قبل حجه والامر الثابت المعلوم لا يترك بالامر المظنون وجواز ذلك اجماع من اهل العلم وقد يحتمل ان يكون النهی عنه اختيارا واستحبابا وانه انما امر بتقديم الحج لانه اعظم الامرين واهمهما ووقته محصور والعمرة ليس لها وقت موقت اهـ وهكذا فی الاوجز عن ابن عبد البر اذ قال هو امر مجمع عليه لا خلاف بين العلماء فيه اهـ

(٥٥) ص ٢٣٨ **باب كم اعتمر النبی صلى الله عليه وسلم** اختلفت الروايات فيه والمعروف انه صلى الله عليه وسلم اعتمر اربع عمرات ففی سنن ابی داؤد عن ابن عباس قال اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع عمر عمرة الحديبية والثانية حين تواطئوا على عمرة من قابل والثالثة من الجعرانة والرابعة التی قرن مع حجته كما فی حديث الباب عن انس رضی الله عنه مع الفاظ مختلفة وفی البعض اختلفت الرواة فی تعديدها فبعضهم لم يعدوا عمرة الحديبية لعدم تماميتها وبعضهم لم يعدوا عمرة الجعرانة لكونها فی سواد الليل ومنهم من لم يعد العمرة مع حجته لعدم تميزها من حجته فهذه عبارات الى ذلك اختلاف اهـ قلت وقد خفی على ابن عمر عمرة الجعرانة ولذا انكره هو ومولاه نافع فقد اخرج البخاری من طريق ايوب عن نافع قال لم يعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من الجعرانة ولو اعتمر لم يخف على عبد الله واخرج مسلم من هذا الوجه عن نافع قال ذكر عند ابن عمر عمرة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الجعرانة فقال لم يعتمر منها قال النووی هذا محمول على نفی علمه ای انه لم يعلم ذلك وقد ثبت ان النبی صلى الله عليه وسلم اعتمر من الجعرانة والاثبات مقدم على النفی وقد ذكر مسلم فی كتاب الحج اعتمار النبی صلى الله عليه وسلم من الجعرانة عام حنين من رواية انس اهـ من جزء عمرات النبی صلى الله عليه وسلم وقال الحافظ اورد فی الباب حديث عائشة وابن عمر فی انه اعتمر اربعا وكذا حديث انس وختم بحديث البراء انه اعتمر مرتين والجمع بينه وبين احاديثهم انه لم يعد العمرة التی قرنها بحجته لان حديثه مقيد بكون ذلك وقع فی ذی القعدة والتی فی حجته كانت فی ذی الحجة وكانه لم يعد ايضا التی صد عنها وان كانت وقعت فی ذی القعدة او عدها ولم يعد عمرة الجعرانة لخفائها عليه كما خفيت على غيره اهـ آخر ما فيه. وفی جزء حجة الوداع بعد بسط الكلام فالحاصل ان من قال اعتمر اربعا عد فيهن الحديبية ايضا لان فيها ثبتت

احکام العمرة الکثیرة من الاحرام والاصطیاد والطیب وغیرها واما من قال اعتمر ثلاثا فیحتمل انه لم یعد عمرة الحج لکونها داخلة فی الحج او عمرة الجعرانة لخفائها لکونها فی اللیل او لم یعد فیها عمرة الحدیبیة لکونها لم تکمل واما من قال اعتمر مرتین فلم یعد فیها عمرة الحج وعمرة الحدیبیة بل عمرتین الشامتین او لعله لم یعد الجعرانة لخفائها علیه اھ قوله احداهن فی رجب الخ وظاهره ان الخلاف فی الشهر وعند ابی داؤد عن ابن عمر انه اعتمر مرتین فبلغ ذلک عائشة فقالت اعتمر اربع عمر الحدیث وظاهره ان الخلاف فی العدد ویمکن تعدد السوال اھ من الفتح قوله حدثنا ہمام وقال اعتمر الخ قال الحافظ ای بالاسناد المذکور وھو عن قتادة ان انس بن مالک اخبره الخ وکذا ساقه مسلم اھ

ص ۲۳۹ باب عمرة فی رمضان قال الحافظ کذا فی جمیع النسخ ولم یصرح فی الترجمة بفضیلة ولا غیرها ولعله اشار الی ما روی عن عائشة قالت خرجت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی عمرة رمضان فافطر وصمت وقصر واتممت الحدیث اخرجه الدارقطنی وقال اسناده حسن وقال صاحب الھدی انه غلط لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یعتمر فی رمضان قال الحافظ ویمکن حمله علی ان قولها فی رمضان متعلق بقولها خرجت ویکون المراد سفر فتح مکة فانه کان فی رمضان واعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی تلک السنة من الجعرانة لکن فی ذی القعدة کما تقدم وقد رواه الدارقطنی باسناد آخر لم یقل فیه فی رمضان اھ وکتب الشیخ فی اللامع ہذه الروایة التی اوردها المؤلف فی ہذا الباب اصح ما یروی فی ذلک الباب فما رواه ابو داؤد من قصة ہذه المرأة اما یرجع الی ما رواه المؤلف او ینسب الی الخطاء اھ وفی ہامشه وہذا مبنی علی ما قیل ان ام سنان وام معقل واحدة واما نسبة الخطاء فلعله للاضطراب فی روایتها والاوجه عند ہذا العبد الضعیف انها وقائع عدیدة الی آخر ما بسط فیه قوله سماها ابن عباس کما سیأتی فی باب حج النساء وعلم منه ان الناسی ابن جریج

ص ۲۳۹ باب العمرة لیلة الحصبة قال الحافظ المراد بها لیلة المبیت بالمحصب وقد سبق الکلام علی التحصیب فی اواخر ابواب الحج قال ابن بطال فقه ہذا الباب ان الحاج یجوز له ان یعتمر اذا تم حجه بعد انقضاء ایام التشریق ولیلة الحصبة ہی لیلة النفر الاخیر لانها آخر ایام الرمی واختلف السلف فی العمرة ایام الحج فروی عبدالرزاق باسناده عن عمر انه قال ہی خیر من لا شئی وقال علی نحوه وقالت عائشة العمرة علی قدر النفقة واشارت بذلک الی ان الخروج لقصد العمرة من البلد الی مکة افضل من الخروج من مکة الی ادنی الحل اھ وبسط الکلام علیه فی اللامع وہامشه

ص ۲۳۹ باب عمرة التنعیم قد تقدم فی باب مہل اہل مکة للحج والعمرة ان میل المصنف علی خلاف مسلک الجمہور الی ان میقات المکی للحج والعمرة ہی مکة فلعل غرضه بہذه الترجمة ہہنا الاشارة الی ان احرام العمرة من مکة وان کان جائزا لکن الافضل له الخروج الی التنعیم لان الاجر بقدر النصب کما سیأتی باب اجر العمرة علی قدر النصب لکن یشکل علی ہذا التکرار فالاوجه ان یقال ان الغرض ہہنا اثبات جوازه فقد حکی ابن قدامة عن طاؤس الذین یعتمرون من التنعیم لا ادری یؤجرون او یعذبون

باب الاعتمار بعد الحج بغیر هدی کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الحج والعمرة لو اجتمعا فی السفر وکانت العمرة متاخرة عن الحج لم یکن ذلک تمتعا کما وقع لعائشة رضی اللہ عنہا ولذلک لم یکن فی حجها ولا عمرتها ہدی لعدم المتعة والقران ولم تکن فیهما جنایة ایضا واما رفض عمرتها الاولی التی کانت قدمت بها وجوب الدم برفضها فغیر متعرض بها نفیا ولا اثباتا اھ وعلی ما افاده الشیخ قدس سره یمکن ان یقال ان الترجمة شارحة فافاد المصنف بالترجمة ان قولها ولم یکن فی شئی من ذلک ہدی ولا صدقة الخ محمول علی العمرة التی تکون بعد الحج فانها لیست بالتمتع الاصطلاحی وفی ہامشه قال الحافظ کانه یشیر بذلک الی ان اللازم من قول من قال ان اشہر الحج شوال وذوالقعدة وذوالحجة بکماله کما ہو منقول فی روایة عن مالک وعن الشافعی ایضا ومن اطلق ان التمتع ہو الاحرام بالعمرة فی اشہر الحج کما نقل ابن عبدالبر فیه الاتفاق فقال لا خلاف بین العلماء ان التمتع المراد بقول اللہ تعالی فمن تمتع بالعمرة الی الحج الآیة ہو الاعتمار فی اشہر الحج قبل الحج ان من احرم بالعمرة فی ذی الحجة بعد الحج فعلیه الہدی وحدیث الباب دال علی خلافه لکن القائل بان ذی الحجة کله من اشہر الحج یقول ان التمتع ہو الاحرام بالعمرة فی اشہر الحج قبل الحج فلا یلزمهم ذلک اھ وقال العینی وکانت عمرتها بعد انقضاء الحج ولا خلاف بین العلماء ان من اعتمر بعد انقضاء الحج وخروج ایام التشریق انه لا ہدی علیه فی عمرته لانه لیس بمتمتع اھ

ص ۲۴۰ باب اجر العمرة علی قدر النصب قد تقدم قبل باب ان الغرض من ہذه الترجمة ان احرام العمرة وان جاز من مکة لکن الافضل الخروج الی التنعیم قال الحافظ قوله علی قدر نفقتک او نصبک قال الکرمانی او اما للتنویع فی کلام النبی صلی اللہ علیہ وسلم واما شک من الراوی والمعنی ان الثواب فی العبادة یکثر بکثرة النصب او النفقة والمراد النصب الذی لا یذمه الشرع وکذا النفقة قاله النووی اھ واستدل به علی ان الاعتمار لمن کان بمکة من جهة الحل القریبة اقل اجرا من الاعتمار من جهة الحل البعیدة وہو ظاہر ہذا الحدیث وقال الشافعی فی الاملاء افضل بقاع الحل للاعتمار الجعرانة لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احرم منها ثم التنعیم لانه اذن لعائشة منها قال واذا تنحی عن ہذین الموضعین فاین ابعد حتی یکون اکثر سفره کان احب الی وحکی الموفق فی المغنی عن احمد ان المکی کلما تباعد فی العمرة کان اعظم لاجره وقال الحنفیة افضل بقاع الحل للاعتمار التنعیم ووافقهم بعض الشافعیة والحنابلة ووجهه ما قدمناه انه لم ینقل ان احدا من الصحابة فی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج من مکة الی الحل لیحرم بالعمرة غیر عائشة واما اعتماره صلی اللہ علیہ وسلم من الجعرانة فکان حین رجع من الطائف مجتازا الی المدینة الی آخر ما قال

ص ۲۴۰ باب المعتمر اذا طاف طواف العمرة الخ قال ابن بطال لا خلاف بین العلماء ان المعتمر اذا طاف فخرج الی بلده انه یجزئه من طواف الوداع کما فعلت عائشة اھ وکان البخاری لما لم یکن فی حدیث عائشة التصریح بانها ما طافت للوداع بعد طواف العمرة لم یبت الحکم فی الترجمة وایضا فان قیاس من یقول ان احدی العبادتین لا تندرج فی الاخری ان یقول بمثل ذلک ہنا اھ

ص ۲۴۰ باب یفعل بالعمرة ما یفعل بالحج قال الحافظ ای من التروک لا من الافعال او المراد بعض الافعال لا کلها والاول ارجح لما یدل علیه سیاق حدیث یعلی ابن امیة اھ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی به الامور المشترکة بینهما التی لیست خواص الحج لا ان کل ما یفعل فی الحج یفعل فی العمرة اھ

ص ۲۴۱ باب متی یحل المعتمر الخ قال الحافظ اشار بہذه الترجمة الی مذہب ابن عباس وقد تقدم القول فیه قال ابن بطال لا اعلم خلافا بین ائمة الفتوی ان المعتمر لا یحل حتی یطوف ویسعی الا ما شذ به ابن عباس فقال یحل من العمرة بالطواف ووافقه اسحاق بن راہویه ونقل عیاض عن بعض اہل العلم ان بعض الناس ذہب الی ان المعتمر اذا دخل الحرم حل وان لم یطف ولم یسع وله ان یفعل کل ما حرم علی المحرم ویکون الطواف والسعی فی حقه کالرمی والمبیت فی حق الحاج وہذا من شذوذ المذاہب وغرائبها اھ وتقدم الکلام علی المسئلة فی باب من طاف بالبیت اذا قدم مکة قوله فاعتمرت انا واختی عائشة والزبیر کتب الشیخ فی اللامع وقد ثبت ان الزبیر کان معه فی حجة الوداع ہدی وان عائشة قضت عمرتها للحیض ولم تحل بالطواف ولم یصح قول اسماء بادخالها فی الجماعة انا لما مسحنا البیت حللنا فلا بد من تاویل فاما ان یقال ان المراد بضمیر المتکلم فی قولها فلما مسحنا البیت احللنا غیر الزبیر وعائشة وذلک غیر مستبعد لان المتکلم کثیرا ما یذکر قوما ثم یاخذ فی قصة ہی غیر شاملة لجمیع من ذکره قبل ذلک انما المراد بها بعضهم ویمکن ان یقال قوله فاعتمرت انا واختی الخ لیس بیانا لحجة الوداع وانما ہو ابتداء قصة وقعت فی زمان بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ وبسط الکلام علیه فی ہامشه

ص ۲۴۲ باب ما یقول اذا رجع من الحج الخ قال الحافظ اورد المصنف ہنا تراجم تتعلق بآداب الراجع من السفر تتعلق ذلک بالحاج والمعتمر وہذا فی حق المعتمر الآفاقی وقد ترجم لحدیث الباب حدیث ابن عمر فی الدعوات ما یقول اذا اراد سفرا او رجع اھ

ص ۲۴۲ باب استقبال الحاج القادمین والثلاثة علی الدابة کتب الشیخ فی اللامع والاظہر ان الحاج مفعول مقدم والقادمین مع ما عطف علیه من الثلاثة فاعل له ودلالة الروایة علی استقبال الثلاثة من حیث ان المذکور فیها لفظ الاغیلمة وہو یصدق علی الثلاث من غیر تکلف ویمکن ان یقال المعنی باب فی بیان استقبال الرجلین حاجا وفی بیان رکوب الثلاثة علی دابة اھ وفی ہامشه اختلفوا فی ضبط ہذه الترجمة والمراد بها قال الکرمانی القادمین بالجمع صفة للحاج ان الحاج فی معنی الجمع ولفظ الثلاثة عطف علی الاستقبال وفی بعضها مضافا الی الغلامین وفی بعضها القادمین وتوجیهه مع اشکاله ان یقرأ الحاج بالنصب ویکون استقبال مضافا الی الغلامین نحو قوله تعالی قتل اولادہم شرکاؤہم بنصب اولادہم وجر شرکاء او یکون الاستقبال مضافا الی الحاج والغلامین مفعول فان قلت لفظ استقبله یفید عکس ذلک لاستقبال قلت الاستقبال انما ہو من الطرفین اھ وتبع العینی کلام الکرمانی وقال قوله وفی بعضها الغلامین ای وفی بعض النسخ باب استقبال الحاج الغلامین وقال القسطلانی قوله القادمین ای الی مکة بکسر المیم وفتح النون بصیغة الجمع صفة للحاج لاطلاقه علی المفرد والجمع واستقبال مصدر مضاف الی مفعوله ولابی ذر القادمین بفتح المیم بصیغة التثنیة والثلاثة بالجر کما فی بعض الاصول عطف علی استقبال ای واستقبال الثلاثة وفی الیونینیة والثلاثة بالنصب ای واستقبال الحاج الثلاثة حال کونهم علی الدابة والاستقبال یکون من الطرفین لان من استقبلک فقد استقبلته الی آخر ما قال وقال الحافظ اشتملت ہذه الترجمة علی حکمین ودلالة حدیث الباب علی الثانی ظاہرة وقد افردها بالذکر قبیل کتاب الادب واورد فیها ہذا الحدیث بعینه واما الحکم الاول فاخذه من حدیث الباب بطریق العموم لان قدومه صلی اللہ علیہ وسلم مکة اعم من ان یکون فی حجة او عمرة او غزو وقوله القادمین صفة للحاج وکون الترجمة تتلقی القادم من الحج والحدیث دال علی تلقی القادم للحج لیس بینهما تخالف لاتفاقهما من حیث المعنی اھ قلت وہذا اوجه عندی فان غرض المصنف من الترجمة کما ہو ظاہر من سیاق التراجم ہو استقبال الناس للحاج القادمین من مکة واستنبط الامام البخاری من استقبال الناس للقادم الی مکة ولا یبعد عندی ان المصنف اشار الی رد ما حکی عن الامام احمد تشییع الرجل اذا خرج ولا یتلقونه کذا فی المغنی وفی نیل المآرب سن تشییع الغازی لا تلقیه کذا فی الاوجز والجزء الثانی للترجمة انما ذکره الامام البخاری ہہنا استطرادا وقال الحافظ اخرج الطبرانی فی الاوسط عن جابر نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یرکب ثلاثة علی دابة وسنده ضعیف قال النووی مذہبنا ومذہب العلماء کافة جواز رکوب ثلاثة علی دابة اذا کانت مطیقة وحکی القاضی عیاض منعه عن بعضهم مطلقا وہو فاسد قال الحافظ لم یصرح احد بالجواز مع العجز ولا بالمنع مع الطاقة بل المنقول من المطلق فی المنع والجواز محمول علی

ص ۲۴۲ باب القدوم بالغداة تقدم قبل باب عن الحافظ ان ہذه التراجم تتعلق باداب الراجع من السفر ومطابقة حدیث الباب بالترجمة ظاہرة

ص ۲۴۲ باب الدخول بالعشی قال الجوہری العشیة من صلوة المغرب الی العتمة وقیل ہی من حین الزوال قال الحافظ والمراد ہہنا الاول وکانه عقب الترجمة الاولی بہذه لیبین ان الدخول فی الغداة لا یتعین وانما المنہی عنه الدخول لیلا وقد بین علة ذلک فی حدیث جابر حیث قال لتمتشط الشعثة الحدیث اھ من الفتح

ص ۲۴۲ باب لا یطرق اہله ای لا یدخل علیهم لیلا اذا قدم من سفر یقال طرق یطرق بضم الراء اھ من الفتح قوله اذا بلغ المدینة والمراد بالمدینة البلد الذی یقصد دخولها

ص ۲۴۲ باب من اسرع ناقته وکتب الشیخ فی اللامع وکذلک الحکم فی غیر المدینة من الدیار المرغوبة فیها والاوطان المحببة نفیها اھ وفی ہامشه والیه مال الحافظ اذ قال وفی حدیث الباب دلالة علی فضل المدینة وعلی مشروعیة حب الوطن والحنین الیه اھ والظاہر من سیاق الروایات حب البلدة الطاہرة الطیبة علی صاحبها الف الف صلوة وتحیة

ص ۲۴۲ باب قول اللہ وأتوا البیوت من ابوابها ای بیان نزول ہذه الآیة کذا فی الفتح قال القسطلانی

تحت قوله نزلت هذه الآية فينا ظاهره انه مخصوص بالانصار وروى الحاكم وابن خزيمة في صحيحهما كانت قريش تدعى الحمس وكانوا يدخلون من الابواب في الاحرام والانصار وسائر العرب لا يدخلون منها الحديث نعلم ان سائر العرب يفعلون ذلك الا قريشا اه وقال الحافظ وبين الزهري السبب في صنيعهم ذلك فقال كان ناس من الانصار اذا اهلوا بالعمرة لم يحل بينهم وبين السماء شيء وكان الرجل اذا اهل فبدت له حاجة في بيته لم يدخل من الباب من اجل السقف ان يحول بينه وبين السماء واتفقت الروايات على نزول الآية في سبب الاحرام الا ما اخرجه عبد بن حميد باسناد صحيح عن الحسن قال كان الرجل من الجاهلية يهم بالشيء يصنعه فيحبس عن ذلك فلا ياتي بيتا من قبل بابه حتى ياتي الذي كان هم به فجعل ذلك من باب الطيرة وغيره جعل ذلك بسبب الاحرام وخالفهم محمد بن كعب القرظي فقال كان الرجل اذا اعتكف لم يدخل منزله من باب البيت فنزلت اخرجه ابن ابي حاتم باسناد ضعيف

(٥) ص٢٤٣ س٢٥ **باب السفر قطعة من العذاب** قال ابن المنير اشار بايراد هذه الترجمة في اواخر ابواب الحج والعمرة ان الاقامة في الاهل افضل من المجاهدة اه وفيه نظر لا يخفى لكن يحتمل ان يكون اشار بايراده في الحج الى حديث عائشة بلفظ اذا قضى احدكم حجه فليعجل الى اهله اه

(٦) ص٢٤٣ **باب المسافر اذا جد به السير ويعجل الى اهله** الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان ما ورد من النهي ان يطاول في السير فانما هو اذا لم يضطر اليه ولم تطقه الدابة فاما اذا فلا كراهة اه من الفتح وفي هامشه اختلفت النسخ في لفظ هذه الترجمة ففي نسخة وتعجل الى اهله فعلى هذا يكون جواب اذا محذوفا وفي نسخة فليعجل وفي نسخة العيني يعجل بدون الواو قال العيني قوله يعجل الى اهله جواب اذا وفي رواية ويعجل بالواو والجواب حينئذ محذوف تقديره ماذا يصنع ويعجل بضم الياء من التعجيل ويروى تعجل بفتح التاء من باب التعجل وقال السندي جملة يعجل حال وجواب اذا مقدر اي فما ذا يفعل اي يجمع بين الصلوتين ولا يحسن جعل جملة يعجل جواب اذا كما لا يخفى اه قلت وبا باه نسخة فليعجل وعلى هذه النسخة بنى الشيخ تقريره وهو اوجه مما قالته الشراح من ان الغرض بيان الجمع بين الصلوتين بل الظاهر ما افاده الشيخ والنهي الذي اشار اليه الشيخ هو ما تقدم في باب امر النبي صلى الله عليه وسلم بالسكينة عند الافاضة ايها الناس عليكم بالسكينة الحديث اه من هامش اللامع مختصرا

(٧) ص٢٤٣ س٤ **باب المحصر وجزاء الصيد** الخ وفي نسخة ابواب المحصر وجزاء الصيد قال القسطلاني اي بيان احكام المحصر واحكام جزاء الصيد الذي يتعرض اليه المحرم وقوله تعالى بالرفع على الاستيناف او بالجر عطفا على المحصر اي وبيان المراد من قوله تعالى الخ اه قوله وقال عطاء الخ قال الحافظ وفي اقتصاره على تفسير عطاء اشارة الى انه اختار القول بتعميم الاحصار وهي مسئلة اختلاف بين الصحابة وغيرهم فقال كثير منهم الاحصار من كل حابس حبس الحاج من عدو ومرض وغير ذلك الى آخر ما قال قال القسطلاني وبه قالت الحنفية كثير من الصحابة وغيرهم حتى افتى ابن مسعود رجلا لدغ بانه محصر اخرجه الطحاوي وابن حزم باسناد صحيح وقال الائمة الثلثة لا احصار الا بالعدو الى آخر ما قال قلت وهو كذلك الا ان الامام احمد والشافعي قالا لو اشترط عند الاحرام يجوز له التحلل بالمرض كما بسط في الاوجز وفيه حكى العيني في شرح الهداية عن الاستيجابي والوتري والكرماني انهم اختلفوا في الاحصار في اثنين وستين موضعا ثم بسطها واقتصر في الاوجز منها على عشرة مواضع مما لا بد من معرفتها لناظري الحديث وفي الفيض ثم اعلم ان الحكم في الاحصار عندنا ان يبعث دما يذبح بالحرم ويواعده ان يذبحه يوم كذا فاذا جاء ذلك يحل في مقام الحصر ويقضي من قابل ودم الاحصار لا يتقيد عندنا بالزمان فيجوز ذبحه قبل يوم النحر وان تقيد بالمكان فلا يذبحه الا في الحرم وقال الشافعية ان الاحصار مختص بالعدو ولا يتقيد دم الاحصار عندهم بالمكان ايضا ولا يجب عليه القضاء واصل النزاع في عمرة الحديبية فقال الاحناف ان النبي صلى الله عليه وسلم قضاها من قابل ولذا سميت عمرة القضاء على ان في السير انه نادى في الناس عند خروجه لعمرة القضاء ان يذهب معه كل من كان رافقه في عمرة الحديبية وقال الحجازيون القضاء فيه بمعنى الصلح سميت به لانه صالحهم عليها من قابل وليس مقابلا للاداء ثم ان الشافعية لما لم يكن عندهم الاحصار بالمرض اضطروا الى اقامة باب آخر وهو الاشتراط في الحج فالمريض عندهم يهل ويشترط اللهم محلي حيث حبستني والحنفية لما عمموا الاحصار استغنوا عن هذا الباب ووافقنا البخاري على ذلك ايضا فلم يخرج حديث الاشتراط في كتاب الحج واخرجه في كتاب النكاح اه وقال العيني مذهب ابي حنيفة ان دم الاحصار يتوقف بالحرم لا بيوم النحر لاطلاق النص وعند ابي يوسف ومحمد يتوقف بالزمان والمكان وهذا الخلاف في المحصر بالحج واما دم المحصر بالعمرة فلا يتوقف بالزمان بلا خلاف بينهم اه

(٨) ص٢٤٣ **باب اذا احصر المعتمر** قيل الغرض منه الرد على من قال التحلل بالاحصار خاص بالحاج بخلاف المعتمر فلا يتحلل بذلك بل يستمر على احرامه حتى يطوف بالبيت لان السنة كلها وقت للعمرة فلا يخشى فواتها بخلاف الحج وهو محكي عن مالك كذا في الفتح. قلت هكذا نقل مذهب مالك عامة نقلة المذاهب من شراح الحديث والفقه وكذا في الهداية ففيه وقال مالك لا تتحقق لانها لا تتوقت اه وما يظهر لهذا العبد الفقير ان النقل عن مالك ليس بصحيح لا يوافقه ما في كتب فروعه بل عامتها مصرحة بصحة الحصر عن العمرة الى آخر ما بسط في هامش اللامع قوله عن عكرمة قال فقال ابن عباس قال الحافظ هكذا رواية في جميع النسخ وهو يقتضي سبق كلام يعقبه قوله فقال ابن عباس ولم ينبه عليه احد من شراح هذا الكتاب ولا بينه الاسماعيلي ولا ابو نعيم لانهما اقتصرا من الحديث على ما اخرجه البخاري وقد بحثت عنه الى ان يسر الله بالوقوف عليه نقرأت في كتاب الصحابة لابن السكن فذكر الحافظ حديثا طويلا فارجع اليه لو شئت

(٩) ص٢٤٣ س١٨ **باب الاحصار في الحج** قال الحافظ قال ابن المنير اشار به الى ان الاحصار في عهد النبي صلى الله عليه وسلم انما وقع في العمرة فقاس العلماء الحج على ذلك وهو من الالحاق بنفي الفارق وهو من اقوى الاقيسة قال الحافظ وهذا مبني على ان مراد ابن عمر بقوله سنة نبيكم قياس من يحصل له الاحصار وهو حاج على من يحصل له في الاعتمار لان الذي وقع له صلى الله عليه وسلم هو الاحصار عن العمرة ويحتمل ان يكون ابن عمر اراد بقوله سنة نبيكم وربما بينه بعد ذلك شيئا سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم في حق من لم يحصل له ذلك وهو حاج والله تعالى اعلم اه

(١٠) ص٢٤٣ س٢١ **باب النحر قبل الحلق في الحصر** قال الحافظ اشار بقوله في الحصر الى ان هذا الترتيب يختص بحال من احصر وقد تقدم انه لا يجب في حال الاختيار في باب اذا رمى بعد ما امسى او حلق قبل ان يذبح اه قلت وقد تقدم اختلاف الائمة في الترتيب في باب الذبح قبل الحلق وقال القسطلاني تحت حديث المسور وفي الحديث ان المحصر اذا اراد التحلل يلزمه دم يذبحه وقال المالكية لا هدي عليه اذا تحلل اه وفي جزء حجة الوداع اختلفت نقلة المذاهب في بيان وجوب القضاء والهدي للمحصر والصواب ما في الاوجز عن كتب فروعهم انهم اختلفوا في ذلك على ثلاثة اقوال احدها ان من احصر عن العمرة يلزمه القضاء والهدي وهو اشهر الروايات عن احمد وهو مذهب الحنفية فما حكى بعضهم عن الحنفية انه لا هدي عليه عندهم ليس بصحيح الثاني لا قضاء عليه وعليه الهدي وهو قول الشافعي ورواية عن احمد والثالث لا قضاء عليه ولا هدي وهو احدى الروايات عن احمد وهو الصحيح من مذهب مالك الا انه قال لو كان سائق الهدي ينحر هديه اه من جزء حجة الوداع

(١١) ص٢٤٣ س٢٦ **باب من قال ليس على المحصر بدل** الخ قال الحافظ اي قضاء لما احصر فيه من حج او عمرة اه قال العيني في البناية المحصر بالحج يجب عليه قضاء حجة وعمرة وان كان محصرا بالعمرة يجب عليه قضاء عمرة لا غير وهو قول عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وابن مسعود وابن عباس وغيرهم ذكر اسماءهم في الاوجز وقال الموفق لا قضاء عليه (اي عنده) وبه قال مالك والشافعي وعن احمد ان عليه القضاء وبه قال ابو حنيفة اه من هامش اللامع وتقدم تحقيق المذاهب في الباب السابق في المحصر بالعمرة واما المحصر بالحج فقال القسطلاني تحت قول البخاري فاما من حبسه عذر او غير ذلك فانه يحل ولا يرجع اي لا يقضي وهذا في النفل واما الفرض فانه ثابت في ذمته فيرجع لاجله في سنة اخرى والفرق بين حج النفل الذي يفسد بالجماع الواجب قضاؤه وبين النفل الذي يفوت عنه بسبب الاحصار التقصير وعدمه وقال الحنفية اذا تحلل لزمه القضاء سواء كان فرضا او نفلا اه قلت وما حكى القسطلاني من مذهب الشافعية هكذا في الانوار لاعمال الابرار في فقه الشافعية وقال الموفق في احكام المحصر ثم هل يلزمه القضاء ان فاته الحج فيه روايتان احدهما يلزمه لكن فاته بخطأ الطريق والثانية لا تجب لان سبب الفوات الحصر اشبه من لم يجد طريقا اخرى بخلاف المخطئ اه واما مذهب المالكية فقال الدسوقي ولا يسقط عن المحصر الذي تحلل بنحر هديه وحلقه او بفعل عمرة الفرض المتعلق بذمته من حجة الاسلام او نذر مضمون او عمرة اسلام واما التطوع من حج او عمرة فلا قضاء على من صد فيه اذا كان التحلل قبل الفوات واما ان تحلل بعد الفوات لزمه القضاء اه من الدسوقي

عه كذا في الاصل والصواب على الظاهر يحصل بحذف لم ١٢ ز

(١) ص٢٤٤ س٨ **باب قول الله فمن كان منكم مريضا** قال الحافظ اي باب تفسير قوله تعالى كذا وقوله فخير من كلام المصنف استفاده من او المكررة وقد اشار الى ذلك في اول باب كفارات الايمان قال الحافظ واقرب ما وقفت عليه من طرق حديث الباب الى التصريح ما اخرجه ابو داؤد عن كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له ان شئت فانسك نسيكة وان شئت فصم ثلثة ايام وان شئت فاطعم الحديث اه قلت والتخيير في صورة العذر مجمع عليه عند الائمة الاربعة خلافا لبعض السلف ان الدم مقدم وهو مخير في غيره واما بدون العذر فالدم عند ابي حنيفة متعين وعند المالكية فيه ايضا مخير وهما قولان للشافعية والحنابلة كما بسط في الاوجز قوله فاما الصوم فثلثة ايام كما هو عند الجمهور وقال الحسن وغيره عشرة كما في الاوجز قال العيني اما تفصيلية تقتضي التقسيم وهو محذوف تقديره واما الصدقة فهي اطعام ستة مساكين واما النسك فاقله شاة اه

(٢) ص٢٤٤ س١٢ **باب قول الله او صدقة** الخ قال الحافظ يشير بهذا الى ان الصدقة في الآية مبهمة فسرتها السنة وبهذا قال جمهور العلماء وعن الحسن صوم عشرة ايام والصدقة على عشرة مساكين وروى عن عكرمة ونافع نحوه قال ابن عبد البر لم يقل بذلك احد من فقهاء الامصار اه

(٣) ص٢٤٤ س١٤ **باب الاطعام في الفدية نصف صاع** قال الحافظ اي لكل مسكين من كل شيء يشير بذلك الى الرد على من فرق في ذلك بين القمح وغيره اه وفي الاوجز الواجب في الاطعام لكل مسكين نصف صاع من اي شيء كان في الكفارة قمحا او شعيرا او تمرا وهو قول مالك والشافعي وعند ابي حنيفة تخصيص ذلك بالقمح وان الواجب من الشعير والتمر صاع اه وفيه ايضا وقال الموفق يعطى كل مسكين مدا من البر واما بقية الاصناف فنصف صاع لكل مسكين نص عليه احمد اه وفي الفيض بعد ذكر مذهب الحنفية واعتبر المصنف الوزن نظرا بالنصف في الجميع اه

(٤) ص٢٤٤ س٢٠ **باب النسك شاة** قال الحافظ اي النسك المذكور في الآية قال عياض كل من ذكر النسك في هذا الحديث مفسرا فانما ذكروا شاة وهو امر لا خلاف فيه بين العلماء قال الحافظ يعكر عليه ما اخرجه ابو داؤد عن كعب بن عجرة انه اصابه اذى فحلق فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يهدي بقرة وللطبراني في حديث كعب انه صلى الله عليه وسلم امره ان يفتدي فافتدى ببقرة وكذا في رواية لعبد بن حميد افتدى كعب ببقرة ولسعيد بن منصور قيل لابن كعب بن عجرة ما صنع ابوك قال ذبح بقرة قال الحافظ فهذه الطرق كلها تدور على نافع وقد اختلف عليه في الواسطة الذي بينه وبين كعب وقد عارضها ما هو اصح منها من ان الذي امر به كعب وفعله في النسك انما هو شاة واجاب ابن بطال بقوله فقال اخذ كعب بارفع الكفارات ولم يخالف النبي صلى الله عليه وسلم فيما امره به من ذبح الشاة بل وافق وزاد ففيه ان من افتى بايسر الاشياء فله ان ياخذ بارفعها قال الحافظ هو فرع ثبوت الحديث ولم يثبت لما قدمته والله اعلم اه باختصار وتغيير

(٥) ص٢٤٤ **باب قول الله عز وجل فلا رفث** قال العيني قوله فلم يرفث بضم الفاء وكسرها وفتحها والمشهور في الرواية وعند اهل اللغة يرفث بضم الفاء من باب نصر ينصر ويرفث بكسر الفاء حكاه صاحب المشارق فيكون من باب

ضرب يضرب ويرفث بفتحها من باب علم يعلم والرفث بفتح الفاء الاسم والمصدر باسكان الفاء والمراد به عند الجمهور الجماع في قوله تعالى . ويراد به الفحش والجماع وقيل المراد به ذكر ذلك مع النساء لا مطلقا اه قال القسطلاني قوله رجع كما الخ اى مشابها لنفسه في البراءة من الذنوب صغائرها وكبائرها الا في حق آدمي اذ هو محتاج لاسترضائه نعم اذا رضي تعالى عن عبده ارضى عنه خصماءه اه قلت وهذا اعنى تكفير الحج للخطايا هو البحث العاشر من المباحث العشرة المذكورة في مبدء كتاب الحج في الاوجز

(٥٠٠) ص٢٤٤ باب قول الله تعالى ولا فسوق ولا جدال في الحج قال القسطلاني تبعا للحافظ ولم يذكر في الحديث الجدال اعتمادا على ما في الآية او لان المجادلة ارتفعت بين العرب وقريش في موضع الوقوف بعرفة والمزدلفة فاسلمت قريش وارتفعت المجادلة ووقف الكل بعرفة اه

(٥٠٠) ص٢٤٥ باب جزاء الصيد ونحوه الخ قال الحافظ قيل السبب في نزول هذه الآية ان ابا اليسر قتل حمار وحش وهو محرم في عمرة الحديبية فنزلت اه قال القسطلاني ولم يذكر المصنف في رواية ابي ذر حديثا في هذه الترجمة اشارة الى انه لم يثبت على شرطه في جزاء الصيد حديث مرفوع وفي رواية غير ابي ذر قدها باب بالتنوين اذا صاد الحلال صيدا فاهدى للمحرم الصيد اكله المحرم قال العيني كالحافظ ابن حجر هذه الترجمة هكذا ثبتت في رواية ابي ذر وسقطت في رواية غيره وجعلوا ما ذكر في الباب من جملة الباب الذي قبله اه والذي في الفرع يقتضي ان لفظ الباب هو الساقط فقط دون الترجمة فانه كتب قبل اذا داوا للعطف ورقم عليها علامة الثبوت لابي ذر والوقت وكذا رأيته في بعض الاصول المعتبرة واذا صاد الحلال الى آخر قوله اكله اه قلت ويمكن ان يقال في توجيه عدم ذكر الحديث ان هذا الباب بمنزلة الكتاب وقال القسطلاني ايضا تحت قوله فجزاء مثل ما قتل والذي عليه الجمهور من السلف والخلف ان العامد والناسي سواء في وجوب الجزاء عليه فالقرآن دل على وجوب الجزاء على المتعمد وعلى تاثيمه بقوله تعالى ليذوق وبال امره وجارت السنة من احكام النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه بوجوب الجزاء في الخطاء لكن المتعمد ماثوم والمخطئ غير ماثوم وهذه المماثلة باعتبار الخلقة والهيئة عند مالك والشافعي والقيمة عند ابي حنيفة اه قال الحافظ وخالف اهل الظاهر في الخطاء بقوله تعالى متعمدا فان مفهومه ان المخطئ بخلافه وهو احدى الروايتين عن احمد وعكس الحسن ومجاهد فقالا يجب الجزاء في الخطاء فقط دون العمد فيختص الجزاء بالخطاء والنقمة بالعمد الى آخر ما بسط

(٥٠٥) ص٢٤٥ باب واذا صاد الحلال فاهدى للمحرم الخ تقدم ذكره في الباب السابق وقال صاحب الفيض ذهب جماعة من السلف الى انه لا يحل لحم الصيد للمحرم مطلقا سواء صاده او صيد له او لم يصد له وقال الحجازيون بجوازه بشرط ما لم يصد له ويجوز عندنا ما لم يشر اويعن عليه سواء صيد له او لا والبخاري وافقنا في المسئلة ولذا لم يخرج حديث الحجازيين واخرج حديث ابي قتادة وهو حجة للحنفية وليس في طريق منه انه سأله انه صاده لهم او لا مع ان المدار عليه عند الشافعية والظاهر من عادات الناس انهم يؤدون في مثله لرفقائهم ايضا سيما اذا كان الصيد كالحمار الوحشي جسيما يشبع جماعة ومع انه ساكت عن دلالته واشارته فهذا وان كان سكوتا لكنه سكوت في موضع البيان وهو بيان حكما اي بيان ولو بسطته علمت انه فوق البيان فانه يوجب السكوت من صاحب الشرع في موضع النطق والعياذ بالله اه قلت ففي المسئلة ثلاثة مذاهب الاول المنع مطلقا كما نقل عن بعض السلف والثاني المنع ان صيد لاجله وهو مذهب الائمة الثلثة والثالث مذهب الحنفية وهو الجواز ما لم يشر اويعن عليه سواء صيد له او لا وهذا اجمال الاقوال والا فقد اختلفت الاقوال عن الامام مالك وغيره كثيرا كما بسطت في الاوجز اه من جزء حجة الوداع

(٥٠٦) ص٢٤٥ باب اذا رأى المحرمون صيدا ففيهم رجل حلال فضحكوا تعجبا من عروض الصيد مع عدم التعرض له مع قدرتهم على صيده ففطن الحلال بفتح الطاء وكسرها اي فهم لا يكون ضحكهم اشارة منهم الى الحلال بالصيد حتى اذا اصطاد ذلك الحلال الصيد لا يلزم المحرمين الذين ضحكوا شيء اه من القسطلاني قلت الظاهر عندي ان المصنف اشار الى الاختلاف في هذه المسئلة ولم اجد مذاهب الائمة الاربعة في هذه المسئلة صريحا الا ما في شرح المنهاج له اكل لحم صيد لم يصد له ولا دل ولو بطريق خفي كان ضحك فتنبه الصائد له اه والعجب من الشراح انهم لم يتعرضوا له . وفي الفيض تحت قوله فجعل بعضهم يضحك الى بعض وعند مسلم يضحك الي وهو يشير بدلالتهم ولم يخرجه البخاري ولا توجد مسئلة الضحك في كتبنا هل هو من الدلالة عندهم ام لا اه وقال النووي هكذا وقع في جميع نسخ بلادنا يضحك الي بتشديد الياء قال القاضي هذا خطاء وتصحيف ووقع في رواية بعض الرواة عن مسلم والصواب يضحك الى بعض فاسقط لفظة بعض والصواب اثباتها كما هو مشهور في باقي الروايات لانهم لو ضحكوا اليه لكانت اشارة منهم وقد قالوا انهم لم يشيروا اليه قال النووي لا يمكن رد هذه الرواية فقد صحت هي والرواية الاخرى وليس في واحدة منها دلالة ولا اشارة الى الصيد فان مجرد الضحك ليس فيه اشارة قال العلماء وانما ضحكوا تعجبا من عروض الصيد ولا قدرة لهم عليه لمنعهم منه والله اعلم قلت ولم اجد مسئلة الضحك صريحا لا في المغني ولا في الدسوقي الا ما تقدم عن شرح المنهاج

(٥٠٥) ص٢٤٥ باب لا يعين المحرم الحلال الخ اي بفعل ولا قول قيل اراد بهذه الترجمة الرد على من فرق من اهل الرأي بين الاعانة التي لا يتم الصيد الا بها فتحرم وبين الاعانة التي يتم الصيد بدونها فلا تحرم اه من الفتح وفي الهداية واذا قتل المحرم صيدا او دل عليه من قتله فعليه الجزاء والدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد فان كان عالما فلا شيء على الدال لان المدلول ما تمكن بسببه اه مختصرا بزيادة من الهامش

(٥٠٦) ص٢٤٦ باب لا يشير المحرم الى الصيد الخ قال الحافظ اشار الى تحريم ذلك ولم يتعرض لوجوب الجزاء وفي ذلك وهي مسئلة خلاف فاتفقوا على تحريم الاشارة الى الصيد ليصطاد وعلى سائر وجوه الدلالات على المحرم وقيده ابو حنيفة بما اذا لم يمكن الاصطياد بدونها واختلفوا في وجوب الجزاء على المحرم اذا دل الحلال على الصيد

باشارة او غيرها او اعان عليه وقال الكوفيون واحمد واسحاق يضمن المحرم ذلك وقال مالك والشافعي لا ضمان عليه الى آخر ما قال وفي الفيض والاشارة في الحاضر والدلالة في الغائب اه

(٥٠٦) ص٢٤٦ باب اذا اهدى للمحرم حمارا وحشيا حيا كتب الشيخ في اللامع قصد بذلك انه كان حيا فما ورد في بعض الروايات من الالفاظ الدالة على انه انما ارسله اليه بعد ذبحه يجب تاويله وارجاعه فترجمته هذه كانها تفصيل وبيان لما ينبغي ان تحمل عليه الروايات وان لم تكن الرواية المورودة ههنا مفتقرة الى تاويل اه قال الحافظ كذا قيده في الترجمة بكونه حيا وفيه اشارة الى ان الرواية التي تدل على انه كان مذبوحا موهمة اه وفي الفيض نماد لفظ اي اشارة الى ان النبي صلى الله عليه وسلم رده لكونه حيا لا لانه علم انه صاده له فترك مذهب الشافعية واختار مذهب الحنفية ولم يفصل في النية اصلا الى آخر ما فيه وقال النووي في رواية حمارا وحشيا وفي رواية من لحم حمار وفي رواية رجل حمار وحش وفي رواية عجز حمار وحش هذه روايات مسلم وترجم له البخاري باب اذا اهدى للمحرم حمارا وحشيا حيا وحكى هذا التاويل ايضا عن مالك وغيره وهو تاويل باطل وهذه الطرق التي ذكرها مسلم صريحة في انه مذبوح اه مختصرا قلت ما قال النووي انما قاله نصرة لمذهبه وقد اعترف هو بنفسه ان هذا التاويل مروي عن مالك وغيره وكذا هو مروي عن الامام البيهقي وهذا الامام الجليل والمحدث الكبير امير المؤمنين في الحديث الامام البخاري ايضا اختار هذا التاويل فلا يغتر بقول النووي انه باطل وبسط الحافظ على روايات هذه القصة وكذا العيني وحكى عن الطحاوي ان الحديث مضطرب وتلخص كلام الشراح على حديث الباب في الاوجز وقال ابن بطال اختلاف الروايات يدل على انها لم تكن قضية واحدة وانما كانت قضايا مختلفة اه قلت واختلفوا في الترجيح بين روايتي الحي واللحم وكذا اختلفوا في الجمع بينهما بوجوه مختلفة

(٥٠٦) ص٢٤٦ باب ما يقتل المحرم من الدواب اي مما لا يجب عليه فيه الجزاء قاله الحافظ قوله خمس من الدواب الخ مفهوم العدد ليس بحجة عند الاكثر وعلى تقدير اعتباره فيحتمل ان يكون قاله صلى الله عليه وسلم اولا ثم بين بعد ذلك ان غير الخمس يشترك معها في الحكم فقد ورد في بعض طرق عائشة بلفظ اربع وفي بعضها بلفظ ست فاما طريق اربع فاخرجها مسلم عن عائشة رض فاسقط العقرب واما طريق ست فاخرجها ابو عوانة في المستخرج عنها فاثبتها وزاد الحية ووقع في رواية ابي سعيد عند ابي داؤد وزاد فيه السبع العادي فصارت سبعا وفي حديث ابي هريرة عند ابن خزيمة زيادة ذكر الذئب والنمر فتصير بهذا الاعتبار تسعا لكن افاد ابن خزيمة عن الذهلي ان ذكر الذئب والنمر من تفسير الراوي للكلب العقور قال الحافظ فهذا جميع ما وقفت عليه في الاحاديث المرفوعة زيادة على الخمس المشهورة ولا يخلو شيء من ذلك من مقال اه وفي الفيض قال الشافعية في قتل غير ماكول اللحم من الحيوانات وهو المناط عندهم في خمس وقال مالك بل المناط العدو وهو اقوى من مناط الشافعية لانه اخذ في المنطق الموذيات لمعنى الايذاء فيها ظاهر بخلاف الاكل فلا شيء في قتل السبع العادي واقتصر الحنفية على المنصوص وبقتل غيره من السباع عند العدو والا لا اه وفي هامشه وفي تقرير آخر ان الحنفية لم ينقح المناط في الاشياء الثلاثة الغراب والحداة والفارة وفعلوا ذلك في العقرب والكلب فالحقوا الموذيات من الحشرات كلها بالعقرب حتى البرغوث فلا جناية بقتله ثم في القمل صدقة يسيرة وفي الكلب تفصيل اه قلت ومذهب الشافعية ما في شرح الاقناع اذ قال ويحرم على المحرم قتل الصيد اذا كان ماكولا بريا وحشيا كبقر وحشي ودجاجة او كان متولدا بين الماكول البري الوحشي وبين غيره كمتولد بين حمار وحشي وحمار اهلي او بين شاة وظبي الى آخر ما قال قوله الكلب العقور اختلفوا في ان العقور قيد ام لا ثم قيل هو الكلب خاصة وقال ابو حنيفة يلحق به الذئب وقال الائمة الثلثة المراد به كل سبع عادي والبسط في الاوجز وبسط الكلام عليه صاحب الفيض

(٥٠٠) ص٢٤٧ باب لا يعضد شجر الحرم بضم اوله وفتح الضاد المعجمة اي لا يقطع قاله الحافظ . وبسط في الاوجز الكلام على الابحاث الفقهية المتعلقة باشجار الحرم اشد البسط وفي آخره وقد عرفت مما سبق انهم اتفقوا في بعض مسائل الباب واختلفوا في بعضها واجمال المباحث في ذلك عشرة مسائل الاولى اختلافهم في مصداق المنهي عنه من الشجر وغيره فقال مالك يحرم ما ينبت جنسه بنفسه وان استنبته احد نظرا بجنسه وقالت الحنفية يحرم ما ينبت جنسه بنفسه ولم يستنبته احد وقال احمد يجوز ما زرعه الآدمي من الشجر والحشيش لا ما لم ينبته احد وعند الشافعي يحرم شجر الحرم وحشيشه مطلقا الا الحشيش الذي من شانه ان يستنبت كالبقول والخضراوات فالعبرة عند المالكية بالجنس فقط وعند الحنابلة للانبات وعدمه وعندنا الحنفية للوصفين الانبات والجنس معا الثانية اجمعوا على ان ما زرعه الآدمي من الزروع والبقول والرياحين يجوز قطعه ولا خلاف في ذلك الثالثة لا خلاف في الاخضر واليابس عند مالك خلافا للائمة الثلثة اذ اباحوا قطع اليابس الرابعة الشوك وغيره سواء في الحرمة عند مالك واحمد ويجوز قطعه عند الشافعي وبعض الحنابلة ويحرم قطعه عند الحنفية بدون ضمان الخامسة اجمعوا على اباحة قطع الاذخر رطبا ويابسا السادسة لا يجوز القطع لاطعام الدواب عند مالك على المعتمد وبه قال احمد والحنفية ويجوز في الاصح عند الشافعية السابعة في رعي الدواب وجهان عند احمد ويجوز عند الشافعي ومالك وابي يوسف ولا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد والثامنة اجمعوا على جواز الانتفاع بالاوراق الساقطة والتاسعة يجوز السواك من شجر الحرم عند مالك ولا يجوز عند احمد والحنفية واختلفت فيه الشافعية والعاشرة لا يجوز قطع الورق عند احمد ويجوز عند الشافعي والحنفية اه من الاوجز

(٥٠٢) ص٢٤٧ باب لا ينفر صيد الحرم بضم اوله وتشديد الفاء المفتوحة قيل هو كناية عن الاصطياد وقيل هو على ظاهره قال النووي يحرم التنفير وهو الازعاج عن موضعه فان نفره عصى سواء تلف اولا فان تلف في نفاره قبل سكونه ضمن والا فلا قال العلماء يستفاد من النهي عن التنفير تحريم الاتلاف بالاولى اه من الفتح والعيني

(٥٠٣) ص٢٤٧ باب لا يحل القتال بمكة الخ قال الحافظ هكذا ترجم بلفظ القتال وهو الواقع في حديث الباب ووقع عند مسلم في رواية بلفظ القتل بدل القتال وللعلماء في كل منهما اختلاف اه قال القسطلاني قال الماوردي فيما نقله عنه النووي في شرح مسلم من خصائص الحرم ان لا يحارب اهله فان بغوا على اهل العدل فقد قال بعض الفقهاء يحرم قتالهم بل يضيق عليهم حتى يرجعوا الى الطاعة وقال الجمهور يقاتلون على بغيهم اذا لم يمكن ردهم عن البغي الا بالقتال لان قتال البغاة من حقوق الله التي لا يجوز اضاعتها فحفظها في الحرم اولى قال النووي وهذا الاخير هو الصواب ونص عليه

الشافعی فی الام وقال القفال لایجوز القتال بمکة حتی لو تحصن جماعة من الکفار فیہا لم یجز لنا قتالہم وغلطہ النووی واما القتل واقامة الحدود فعن الشافعی ومالک حکم الحرم کغیرہ فیقام فیہ الحدود ویستوفی فیہ القصاص سواء کانت الجنایة فی الحرم او فی الحل ثم لجأ الی الحرم وقال ابو حنیفة ان کانت الجنایة فی الحرم استوفیت العقوبة فیہ وان کانت فی الحل ثم لجأ الی الحرم لم تستوف منہ فیہ ویلجأ الی الخروج منہ فاذا خرج اقتص منہ واحتج بعضہم لاقامة حد القتل فیہ بقتل ابن خطل ولاحجة فیہ لان ذلک کان فی الوقت الذی احل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ قلت والخلاف انما ہو اذا کانت الجنایة فی النفس خارج الحرم ثم لجأ واما اذا کانت فی الحرم او فیما دون النفس فی الحرم او خارجہ فلا خلاف فیہ بل یقتص عند الائمة الاربعة وبسط العلامة السندی الکلام علی ہذہ المسئلة ورد علی توجیہ الامام الطحاوی فارجع الیہ

ص٢٤٥ باب الحجامة للمحرم الخ قال الحافظ ای ہل یمنع منہا او تباح لہ مطلقا او للضرورة والمراد فی ذلک کلہ المحجوم لا الحاجم وقال النووی اذا اراد المحرم الحجامة لغیر حاجة فان تضمنت قطع شعر فہی حرام لقطع الشعر وان لم تتضمن جازت عند الجمہور وکرہہا مالک وعن الحسن فیہا الفدیة وان لم یقطع شعرا وان کان لضرورة جاز قطع الشعر وتجب الفدیة وخص اہل الظاہر الفدیة بشعر الرأس وقال الداؤدی اذا امکن مسک المحاجم بغیر حلق لم یجز الحلق اھ وقال الموفق اما الحجامة اذا لم یقطع شعرا فمباحة من غیر فدیة فی قول الجمہور فان احتاج الی قطع شعر فلہ قطعہ وعلیہ الفدیة وبہذا قال مالک وابو حنیفة والشافعی وقال صاحبا ابی حنیفة یتصدق بشئ ولنا قولہ تعالی فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من رأسہ الآیة اھ وفی الہدایة علیہ دم عند ابی حنیفة وقالا علیہ صدقة اھ من الاوجز

ص٢٤٥ باب تزویج المحرم قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابن عباس فی تزویج میمونة وظاہر صنیعہ انہ لم یثبت عندہ النہی عن ذلک ولا ان ذلک من الخصائص وقد ترجم فی النکاح باب نکاح المحرم ولم یزد علی ایراد ہذا الحدیث ومرادہ بالنکاح التزویج للاجماع علی افساد الحج والعمرة بالجماع وقد اختلف فی تزویج میمونة فالمشہور عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجہا وہو محرم وصح نحوہ عن عائشة وابی ہریرة وجاء عن میمونة نفسہا انہ کان حلالا وعن ابی رافع مثلہ وانہ کان الرسول الیہا واختلف العلماء فی ہذہ المسئلة فالجمہور علی المنع لحدیث عثمان لاینکح المحرم ولاینکح اخرجہ مسلم وقال عطاء وعکرمة واہل الکوفة یجوز للمحرم ان یتزوج کما یجوز لہ ان یشتری الجاریة للوطی وتعقب بانہ قیاس فی معارضة السنة فلا یعتبر بہ اھ قلت وعد العلامة العینی ابراہیم النخعی والثوری ایضا مع الحنفیة

ص٢٤٥ باب ماینہی من الطیب للمحرم الخ قال الحافظ ای انہما فی ذلک سواء ولم یختلف العلماء فی ذلک وانما اختلفوا فی اشیاء ہل تعد طیبا اولا والحکمة فی منع المحرم من الطیب انہ من دواعی الجماع ومقدماتہ التی تفسد الاحرام وبانہ ینافی حال المحرم فان المحرم اشعث اغبر اھ وتقدم اختلاف الائمة فی مسئلة الطیب للمحرم فی باب غسل الخلوق ثلاث مرات قولہ لاتلبس المحرمة ثوبا بورس او زعفران ای مصبوغا بورس او زعفران والورس بفتح الواو وسکون الراء نبت اصفر تصبغ بہ الثیاب ومطابقتہ للترجمة من حیث ان المصبوغ بہما یفوح لہ رائحة کالطیب قالہ العینی والقسطلانی قال الشیخ فی البذل وذلک لانہما من الطیب لایختص بہما الرجل المحرم بل یشمل الرجل والمرأة اھ وفی الاوجز قال العینی اطلق حرمتہ جماعة منہم مجاہد وہشام ومالک فی روایة فانہم قالوا کل ثوب مسہ ورس او زعفران لایجوز لبسہ للمحرم سواء کان مغسولا او لم یکن لاطلاق الحدیث والیہ ذہب ابن حزم الظاہری وخالفہم جماعة منہم الثوری وابو حنیفة ومالک واحمد والشافعی فانہم اجازوا اللبس اذا کان غسیلا اھ وقال الباجی نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یلبس المحرم ثوبا مصبوغا بزعفران او ورس دون سائر انواع الصباغ وافضل لباس المحرم البیاض فان کان مصبوغا فیجتنب المصبوغ بالزعفران او الورس یجتنبہ الرجال والنساء الی آخر ما قال اھ من الاوجز قلت فالنہی عن ہذین الثوبین اجماعی نعم اختلفوا فی المعصفر کما بسط فی الاوجز وغیرہ ولم یتعرض للمعصفر البخاری ہہنا وہذا کلہ فی حق المحرم واما فی حق غیرہ فسیاتی فی کتاب النکاح وکتاب اللباس

ص٢٤٥ باب الاغتسال للمحرم الخ قال الحافظ ای ترفہا وتنظفا وتطہرا من الجنابة قال ابن المنذر اجمعوا علی ان للمحرم ان یغتسل من الجنابة واختلفوا فیما عدا ذلک وکان المصنف اشار الی ما روی عن مالک انہ کرہ للمحرم ان یغطی رأسہ فی الماء وروی فی الموطأ عن نافع ان ابن عمر کان لایغسل رأسہ وہو محرم الا من احتلام اھ وفی الاوجز قال الباجی الغسل للتبرد جائز للمحرم وان کان لغیر ضرورة وہذہ روایة ابن القاسم وفی المدونة قال ابن القاسم لا اری باسا ان وجد المحرم حرا ان یصب علی رأسہ الماء اھ وقال الابی فی الاکمال اجازہ الجمہور کما قال عمر رض لایزیدہ الماء الا شعثا وتؤول عن مالک مثلہ وتؤولت عنہ الکراہة ایضا اھ مختصرا

ص٢٤٥ باب لبس الخفین للمحرم اذا لم یجد النعلین قال الحافظ ای ہل یشترط قطعہما اولا اھ قلت وفی حدیث الباب ابحاث عدیدة بسطت فی الاوجز منہا ان واجد النعلین لایلبس الخفین المقطوعین وہو قول الجمہور وعن بعض الشافعیة جوازہ وکذا عند الحنفیة ومنہا ان اجازة لبس الخفین مشروط بالقطع وبہ قالت الائمة الثلثة وعن الامام احمد فی المشہور عنہ لایلزمہ قطعہما بل یجوز لبسہما بلا قطع ومنہا ان المراد بالکعبین ہہنا ہو المراد بہما فی الوضوء عند الجمہور وہما العظمان الناتیان فی جانبی القدم وعندنا الحنفیة المراد بالکعبین ہہنا معقد الشراک وہو المفصل الذی فی وسط القدم بخلاف المراد فی الوضوء اھ من ہامش اللامع مختصرا

ص٢٤٥ باب اذا لم یجد الازار فلیلبس السراویل من غیر ان یفتقہ وہذا مذہب الشافعیة واحمد وقال الحنفیة ان لبسہ ولم یفتقہ یجب علیہ دم لان لبس المخیط من محظورات الاحرام والعذر لایسقط حرمتہ فیجب علیہ الجزاء کما وجب فی الحلق لدفع الاذی وقال المالکیة ومن لم یجد ازارا فلبس سراویل فعلیہ الفدیة وکان حدیث ابن عباس ہذا لم یبلغ مالکا کما فی الموطأ اھ من القسطلانی واعلم ان سیاق الحدیث فی مسئلتی الازار والخفین واحد وہو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من لم یجد النعلین فلیلبس الخفین ومن لم یجد ازارا فلیلبس السراویل وقد غایر الامام البخاری فی سیاق الترجمتین کما تری قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابن عباس المذکور فی الباب السابق وجزم المصنف بالحکم فی ہذہ المسئلة دون التی قبلہا لقوة دلیلہا وتصریح المخالف بان الحدیث لم یبلغہ فیتعین علی من بلغہ العمل بہ اھ قلت اشار الحافظ بقولہ تصریح المخالف الخ الی ما فی الموطأ قال یحیی سئل مالک عن ما ذکر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من لم یجد ازارا فلیلبس السراویل فقال لم اسمع بہذا ولا اری ان یلبس المحرم السراویل لان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن لبس السراویلات فی ما نہی عنہ من لبس الثیاب التی لاینبغی للمحرم ان یلبسہا ولم یستثن فیہا کما استثنی فی الخفین اھ قلت وما افادہ الحافظ قدس سرہ من قوة دلیل المسئلة الثانیة لم اتحصلہ فان سیاق الحدیثین فی المسئلتین واحد ولو سلم فدلیل الاولی اقوی لاتفاق الائمة علی قبولہا بخلاف الثانیة اذ قال الامام مالک ان الحدیث لم یبلغہ بل الاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان لبس الخفین لمن لم یجد النعلین لما لم یکن واجبا لم یجزم باللبس لان من لم یجد النعلین یباح لہ ان یمشی حافیا واما من لم یجد الازار فیجب علیہ ان یلبس شیئا لحرمة الکشف فجزم بالحکم بقولہ فلیلبس السراویل وہذا ہو السر عندی فی تغایر الترجمتین واللہ اعلم

ص٢٤٩ باب لبس السلاح للمحرم قال العینی ای جواز لبس السلاح للمحرم اذا احتاج الیہ قال ابن بطال اجاز مالک والشافعی حمل السلاح للمحرم فی الحج والعمرة وکرہہ الحسن اھ ومطابقة الحدیث للترجمة تظہر من قولہ لایدخل مکة سلاحا الخ لانہ لو کان حمل السلاح للمحرم غیر جائز مطلقا عند الضرورة وغیرہا لما قاضی اہل مکة بہذا اھ من العینی قال القسطلانی اورد المؤلف ہذا الحدیث ہنا مختصرا وساقہ بتمامہ فی کتاب الصلح اھ

ص٢٤٩ باب دخول الحرم ومکة بغیر احرام الخ قال الحافظ من عطف الخاص علی العام لان المراد بمکة ہنا البلد فیکون الحرم اعم اھ وقال القسطلانی ای لمن لم یرد الحج او العمرة وہو مذہب الشافعیة لقولہ فی الحدیث ممن اراد الحج والعمرة والمشہور عن الائمة الثلثة الوجوب اھ وفی الاوجز لایجوز الدخول بغیر احرام اجماعا لمرید الحج والعمرة ویجوز اجماعا لمن تکرر دخولہ من الحطابین ونحوہم واختلفوا فی غیرہما والمرجح عند الشافعی الجواز وہو روایة عن المالکیة والحنابلة ولایجوز عندنا الحنفیة وہو المرجح عند الحنابلة والمالکیة وہو روایة عن الشافعی اھ وکتب الشیخ فی اللامع وغایة احتجاجہم فی ذلک بلبسہ علیہ الصلوة والسلام یوم الفتح مغفرا علی رأسہ وانت تعلم ان مکة لم تکن حرما یومئذ کما صرح بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی خطبتہ فلا یتم الاحتجاج بہ الی آخر ما بسط فی الجواب عن استدلال المصنف وقال السندی ولعل من لایجوز ذلک یحمل علی ان منشاء ذلک الاحرام ہو حرمة مکة وقد احلت لہ تلک الساعة اھ وقال القسطلانی تبعا للحافظ واستدل بقصة ابن خطل علی جواز اقامة الحدود والقصاص فی حرم مکة وقال ابو حنیفة لایجوز وتاول الحدیث بانہ کان فی الساعة التی ابیحت لہ الی آخر ما بسط فی الایراد والجواب عنہ وتقدم ذکر الاختلاف فی ہذہ المسئلة فی باب

ص٢٤٩ باب اذا احرم جاہلا وعلیہ قمیص الخ قال الحافظ ای ہل یلزمہ فدیة اولا وانما لم یجزم بالحکم لان حدیث الباب لاتصریح فیہ باسقاط الفدیة ومن ثم استظہر المصنف للراجح بقول عطاء راوی الحدیث کانہ یشیر الی انہ لو کانت الفدیة واجبة لما خفیت عن عطاء وہو راوی الحدیث لان تاخیر البیان عن وقت الحاجة لایجوز وفرق مالک فیمن تطیب او لبس ناسیا بین من بادر فنزع وغسل وبین من تمادی والشافعی اشد موافقة للحدیث لان السائل کان غیر عارف بالحکم وقد تمادی ومع ذلک لم یؤمر بالفدیة وقول مالک فیہ الاحتیاط واما قول الکوفیین (وہو وجوب الفدیة مطلقا) مخالف لہذا الحدیث واجاب ابن المنیر بان الوقت الذی احرم فیہ الرجل فی الجبة کان قبل نزول الحکم ولہذا انتظر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الوحی قال ولا خلاف ان التکلیف لایتوجہ علی المکلف قبل نزول الحکم فلہذا لم یؤمر الرجل بفدیة عما مضی بخلاف من لبس الآن جاہلا فانہ جہل حکما استقر وقصر فی علم ما کان علیہ ان یتعلمہ لکونہ مکلفا بہ اھ قلت ذکر الحافظ مذاہب الائمة الثلثة ولم یذکر مذہب الحنابلة ففی المسئلة عنہم روایتان مثل مذہبنا والشافعیة کما فی الاوجز

ص٢٤٩ باب المحرم یموت بعرفة الخ قال القسطلانی قولہ بقیة الحج ای کرمی الجمار والحلق وطواف الافاضة وانما لم یامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بان یؤدی بقیة الحج لانہ مات قبل التمکن من اداء بقیتہ فہو غیر مخاطب بہ کمن شرع فی صلوة مفروضة اول وقتہا فمات فی اثنائہا فانہ لاتبعة علیہ فیہا اجماعا اھ وسکت الحافظان ابن حجر والعینی عن المسئلة واختلاف الائمة فیہ وکتب الشیخ فی اللامع ولعل المؤلف اشار بالترجمة الی ما ہو الصحیح من مذہب الحنفیة ان من وجب علیہ الحج فحج من عامہ فانہ لو مات قبل اتمامہ لایجب علیہ الایصاء باتمامہ فاما لو وجبت علیہ الحجة ولم یحج الا بعد انقضاء ذلک العام الذی وجب فیہ الحج ثم مات ولم یتم حجہ فانہ یجب علیہ الایصاء باتمام حجہ من مالہ ولعل المسئلة مقیسة علی الصلوة والصوم فانہما تسقطان بمثل ذلک حتی ان من ادرک وقت الفجر ومات قبل طلوع الشمس او کان مسافرا فافطر رمضان ثم لم یجد من الوقت مایصوم فیہ فانہ یسقط منہ الصوم ولایجب علیہ الایصاء بقضائہما عنہ اھ وفی ہامشہ عن کتاب رحمة الامة فی اختلاف الائمة من لزمہ الحج فلم یحج حتی مات قبل التمکن من ادائہ لم یسقط عند الشافعی واحمد اھ قلت لکن النووی قال فی شرح المہذب ویجب الاحجاج عنہ من ترکتہ ان کان قد استقر الحج فی ذمتہ وان کان تطوعا او لم یستطع الا فی ہذہ السنة لم یجب اھ قال الموفق متی توفی من وجب علیہ الحج ولم یحج وجب ان یخرج عنہ من جمیع مالہ مایحج بہ عنہ ویعتمر سواء فاتہ بتفریط او بغیر تفریط وبہذا قال الحسن والشافعی وقال ابو حنیفة ومالک یسقط بالموت اھ کذا حکی الموفق مذہب الحنفیة والشافعیة والصحیح فی مذہبہا کما تقدم عن النووی واللامع التفریق بین من فرط ومن لم یفرط والمراد بالتفریط ان لایحج من عامہ

ص٢٤٩ باب سنة المحرم اذا مات قال القسطلانی ای فی کیفیة الغسل والتکفین وغیرہ اھ قلت والمسئلة خلافیة شہیرة ففی الاوجز قال العینی فی حدیث ابن عباس احتج بہ الشافعی واحمد واسحق واہل الظاہر فی ان المحرم علی احرامہ بعد الموت ولذا یحرم ستر رأسہ وتطییبہ وذہب ابو حنیفة ومالک والاوزاعی الی انہ یصنع بہ مایصنع بالحلال لانہا عبادة شرعت فبطلت بالموت کالصلوة والصیام وقال صلی اللہ علیہ وسلم اذا مات ابن آدم انقطع عملہ الا من ثلث واحرامہ من عملہ ولان الاحرام لو بقی یطف بہ وکملت مناسکہ ولا قائل بہ الی آخر ما قال وتقدمت المسئلة فی باب کیف یکفن المحرم من کتاب الجنائز

ص ٢٤٩ **باب الحج والنذر عن الميت والرجل يحج عن المرأة** قال العلامة العيني اى هذا باب فى بيان حكم الحج عن الميت وفى بيان حكم النذر عن الميت وقوله والرجل بالجر عطف على المجرور فيما قبله اى فى بيان حكم الرجل يحج عن المرأة فالترجمة مشتملة على حكمين اهـ وكتب الشيخ فى اللامع تضمنت الترجمة ثلاثة اجزاء جواز الحج عن الغير وثبوته عن الرواية ظاهر ويقاس عليه سائر النذور لانه كان نذرا عليها فلما جاز قضاء نذر الحج عنها جاز غير الحج من النذور واما حج الرجل عن المرأة فجوازه ثابت بالطريق الاولى لان حجة الرجل افضل من حجة المرأة لان فى الاولى زيادة المناسك بنسبة الثانية فلما اجزت حجة المرأة عنه كما ذكر فى الرواية يكون حجه اولى بالجواز اهـ قال القسطلانى وكان ينبغى ان يقول والمرأة تحج عن المرأة ليطابق حديث الباب واجاب الزركشى بانه استنبط ذلك من قوله اقضوا الله فانه خاطبها بخطاب دخل فيه الرجال والنساء فللرجل ان يحج عن المرأة ولها ان تحج عنه واما قول الحافظ ابن حجر فى قوله والرجل يحج عن المرأة نظر لان لفظ الحديث ان امرأة سألت عن نذر كان على ابيها فكان حق الترجمة ان يقول والمرأة تحج عن الرجل ثم قال والذى يظهر لى ان البخارى اشار بالترجمة الى رواية شعبة عن ابى بشر فى هذا الحديث فانه قال فيه اتى رجل النبى صلى الله عليه وسلم فقال ان اختى نذرت ان تحج الحديث وفيه فاقض الله فهو احق بالقضاء فلا يخفى ما فيه فان حديث الباب انما هو ان امرأة من جهينة قالت ان امى وكيف يقال بالمطابقة بين ترجمة وحديث مذكور فى باب آخر والاصل ان المطابقة انما تكون بين الترجمة وحديث الباب فليتأمل اهـ قلت ايراد القسطلانى صحيح لا شك فيه ولكن قوله ان المطابقة انما تكون الخ تبع فى ذلك العلامة العينى وهو غير مسلم بل هو اصل مطرد من اصول التراجم والعلامة العينى تارة يأخذ بهذا الاصل ومرة يرده استدلالا كما بسط ذلك فى اصل الحادى عشر من اصول التراجم ثم الظاهر عندى ان الترجمة مشتملة على جزئين ... الاول الحج المنذور عن الميت قال العينى ومطابقة الحديث للترجمة فى قولها ان امى نذرت الخ وفيه حج عن نذر الميت وهو مطابق للجزء الاول من الترجمة اهـ قلت والمسئلة خلافية قال الموفق متى توفى من وجب عليه الحج ولم يحج وجب ان يخرج من جميع ماله ما يحج به ويعتمر سواء مات عن تفريط او بلا تفريط وبه قال الشافعى وقال ابو حنيفة ومالك يسقط بالموت فان وصى بها فهو من الثلث ويستناب من بلده او من الموضع الذى ايسر فيه وبه قال الحسن واسحق ومالك فى النذر وقال الشافعى فيمن عليه حجة الاسلام يستأجر من يحج عنه من الميقات لان الاحرام لا يجب من دونه ولنا ان الحج واجب على الميت من بلده فوجب ان ينوب عنه منه لان القضاء يكون على وفق الاداء وكذلك الحكم فى حج النذر والقضاء اهـ والجزء الثانى جواز حج الرجل عن المرأة وثبوته عن الرواية بالطريق الاولى كما تقدم فى كلام الشيخ والمسئلة اجماعية قال الموفق ويجوز ان ينوب الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل لا نعلم فيه مخالفا الا الحسن ابن صالح فانه كره حج المرأة عن الرجل اهـ ثم لا يذهب عليك انه ذكر فى الاوجز فى مسئلة الحج عن الغير عشرة ابحاث مفيدة فقهية فارجع اليه۔

ص ٢٥ **باب الحج عمن لا يستطيع الثبوت على الراحلة** خلافا لمالك فى ذلك ولمن قال لا يحج احد عن احد مطلقا كابن عمر ونقل ابن المنذر وغيره الاجماع على انه لا يجوز ان يستنيب من يقدر على الحج بنفسه فى الحج الواجب واما النفل فيجوز عند ابى حنيفة خلافا للشافعى وعن احمد روايتان اهـ من الفتح وقال العينى تحت حديث الباب فيه جواز الحج عن غيره اذا كان معضوبا وبه قال ابو حنيفة واصحابه والثورى والشافعى واحمد واسحق وقال مالك والليث والحسن بن صالح لا يحج احد عن احد الا عن ميت لم يحج حجة الاسلام وحاصل ما فى مذهب مالك ثلثة اقوال مشهورها لا يجوز وثانيها يجوز من الولد وثالثها يجوز ان اوصى به وعن النخعى وبعض السلف لا يصح الحج عن ميت ولا عن غيره وهى رواية عن مالك وان اوصى به اهـ وفى الفيض وهذه مسئلة اخرى ويقال لها مسئلة المعضوب اهـ قال ابن رشد اما وجوبه باستطاعة النيابة مع العجز عن المباشرة فعند مالك وابى حنيفة لا تلزم وعند الشافعى تلزم فيلزم على مذهبه الذى عنده مال يقدر ان يحج به عنه غيره اذا لم يقدر هو ببدنه ان يحج عنه غيره وهى المسئلة التى يعرفونها بالمعضوب وهو الذى لا يثبت على الراحلة اهـ قال ابن الهمام وفى المشهور عن ابى حنيفة انه لا يلزمهم (الاعمى والمقعد والمعضوب اى الضعيف على ما فى القاموس) الحج قال فى البحر وهذا عند ابى حنيفة فى ظاهر الرواية وهو رواية عنهما وقالا فى ظاهر روايتهما وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة انه يجب على هؤلاء اذا ملكوا الزاد والراحلة ومونة من يرفعهم ويضعهم والخلاف المذكور فى من وجد الاستطاعة وهو معذور اما ان وجدها وهو صحيح ثم طرأ عليه العذر فالاتفاق على الوجوب اهـ مختصرا وقال الشيخ فى الكوكب قوله يا رسول الله ان ابى شيخ كبير الخ الظاهر ان الحج لم يكن وجب عليه وانما كان ذلك متمناه وان كان جائزا ان يكون الحج فرض عليه ثم ضعف اهـ قلت ولعلك قد عرفت مما سبق ان ههنا مسئلتين احدهما وجوب الحج على من لا يستطيع الثبوت على الراحلة وهى التى يقال لها مسئلة المعضوب والثانية النيابة عن المعضوب ذكر الشراح هاتين المسئلتين فى بيان ما يستفاد من الحديث ولفظ الترجمة نص فى ان المراد ههنا الثانية

ص ٢٥ **باب حج المرأة عن الرجل** قال القسطلانى وفى الحديث دليل على انه يجوز للمرأة ان تحج عن الرجل خلافا لمن زعم انه لا يجوز معللا بان المرأة تلبس فى الاحرام ما لا يلبسه الرجل فلا تحج عنه الا رجل مثله اهـ وتقدم قبل باب انه قول الحسن

ص ٢٥ **باب حج الصبيان** قال الحافظ اى مشروعيته وكان الحديث الصريح فيه ليس على شرطه وهو ما رواه مسلم عن ابن عباس قال رفعت امرأة صبيا لها فقالت يا رسول الله الهذا حج قال نعم ولك اجر قال ابن بطال اجمع ائمة الفتوى على سقوط الفرض عن الصبى حتى يبلغ الا انه اذا حج به كان له تطوعا عند الجمهور وقال ابو حنيفة لا يصح احرامه ولا يلزمه شئ بفعل شئ من محظورات الاحرام وانما يحج به على جهة التدريب وشذ بعضهم فقال اذا حج الصبى اجزأه ذلك عن حجة الاسلام اهـ قلت النقل عن الحنفية غير صحيح ففى الاوجز فى مباحث حج الصبى الثانى هل ينعقد حجه ام لا ويجرى عليه احكام الحج ويجب فيه الفدية ودم الجبران وسائر احكام البالغ كما قاله الجمهور وخالف فى ذلك ابو حنيفة اذ قال لا يلزمه شئ من محظورات الاحرام وبذلك توهم من قال ان حج الصبى لا ينعقد عندهم كما بسط فى الاوجز وهامش اللامع وفى الفيض واعلم ان عبادات الصبيان كلها معتبرة عندنا نعم تقع نفلا عنه وعليه حجة ثانية بعد البلوغ اهـ

ص ٢٥ **باب حج النساء** اى هل يشترط فيه قدر زائد على حج الرجال اولا اهـ قاله الحافظ وكذا العينى ثم قال تحت اثر عمر مطابقته للترجمة من حيث ان فيه حج النساء ولكن فيه زيادة حج الرجال وهو الاحتياج الى اذن من يتولى امرهن فى خروجهن اهـ قوله الا الغزو او نجاهد الخ النسخ على اثبات او وبسط السندى الكلام عليه وذكر الفرق بين الغزو والجهاد والاسهل ما قال الحافظ انه شك من الراوى

ص ٢٥ **باب من نذر المشى الى الكعبة** قال الحافظ اى وغيرها من الاماكن المعظمة هل يجب عليه الوفاء بذلك اولا واذا وجب فتركه قادرا او عاجزا ماذا يلزمه وفى كل ذلك اختلاف بين اهل العلم سيأتى فى كتاب النذر اهـ قوله وامره ان يركب واحتج اهل الظاهر بالحديث وبحديث عقبة الآتى فقالوا من عجز عن المشى فلا هدى عليه وسائر الفقهاء لهم فى هذه المسئلة اقوال الاول روى عن على وابن عمر من نذر المشى الى بيت الله تعالى فعجز عنه انه يمشى ما استطاع فاذا عجز ركب واهدى شاة وهو قول عطاء والحسن وبه قال ابو حنيفة والشافعى وقال ابو حنيفة وكذا ان ركب وهو غير عاجز ويكفر عن يمينه بحنثه حكاه الطحاوى وقال الشافعى الهدى فى هذه احتياط وحجتهم قوله صلى الله عليه وسلم فلتركب ولتهد والقول الثانى يعود ثم يحج مرة اخرى ثم يمشى ما ركب ولا هدى عليه وهو قول ابن عمر والنخعى وغيرهما والقول الثالث يعود فيمشى ما ركب وعليه الهدى وهو مروى عن ابن عباس ايضا وروى عن النخعى وهو قول مالك جمع عليه الامرين المشى والهدى احتياطا اهـ من العينى وقال القسطلانى الشافعى لو ترك المشى لعذر او لغيره اجزأه مع لزوم الدم فيهما والاثم فى الثانى اهـ وفى الاوجز عن شرح اللباب لو ركب فى كل الطريق او اكثره لعذر او بلا عذر فعليه دم وان ركب فى الاقل وكذا فى المساواة تصدق بقدره من قيمة الشاة اهـ وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى من نذر بعبادة مثل المشى ينعقد النذر فيمشى غير راكب وان كان معذورا فيكفر بدم واما النذر حافيا فلا يجب وليس فيه دم لانه ليس من جنسه عبادة يعنى ان المشى من جنسه عبادة مفروضة حيث يفترض الحج على اهل مكة وان لم تكن لهم راحلة بخلاف المشى حافيا فانه ليس بعبادة مفروضة اهـ من هامش اللامع قلت وفى هذه المسئلة ابحاث كثيرة بسطت فى الاوجز

باب فضائل المدينة

ويأتى روايات كثيرة من هذا الباب فى كتاب الاعتصام فى اواخر البخارى فى باب ما ذكر النبى صلى الله عليه وسلم وحض على اتفاق اهل العلم وما اجمع عليه الحرمان مكة والمدينة وما كان بها من مشاهد النبى صلى الله عليه وسلم والمهاجرين والانصار ومصلى النبى صلى الله عليه وسلم والمنبر والقبر الشريف قال الحافظ المدينة علم على البلدة المعروفة التى هاجر اليه النبى صلى الله عليه وسلم ودفن بها واذا اطلقت تبادر الى الفهم انها المراد فاذا اريد غيرها فلا بد من قيد وكان اسمها قبل ذلك يثرب قيل سميت بيثرب ابن قانية من ولد ارم بن سام بن نوح لانه اول من نزلها وقيل غير ذلك ثم سماها النبى صلى الله عليه وسلم طابة وطيبة كما سيأتى فى باب مفرد وكان سكانها العماليق ثم نزلها طائفة من بنى اسرائيل قيل ارسلهم موسى عليه السلام ثم نزلها الاوس والخزرج لما تفرق اهل سبا بسبب سيل العرم اهـ من هامش اللامع

ص ٢٥ **باب حرم المدينة** كتب الشيخ فى اللامع اى اثبات انها محترمة ودلالة الرواية الثانية على هذا المعنى غير ظاهرة الا ان يقال اقامة النبى صلى الله عليه وسلم هناك وبناء المسجد فيها الى غير ذلك مما يدل على حرمتها اهـ وفى هامشه وبذلك جزم عامة الشراح قال العينى باب فى بيان فضل حرم المدينة اهـ وتبعه القسطلانى وسكت عنه الحافظ والاوجه عند هذا العبد الفقير ان الامام البخارى اشار به الى مسئلة خلافية شهيرة وهو اختلافهم فى ان حرم المدينة كحرم مكة او حكمها مختلف ولم يجزم الامام بالحكم فى الترجمة كعادته فى المسائل المختلف فيها عند الائمة وكذا فى المسائل التى اختلفت فيه الروايات ولم يترجح عنده احدهما وهما اصلان معروفان مطردان من الاصول المتقدمة فى المقدمة وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز مع بسط الدلائل قال العينى بعد حديث انس احتج به الشافعى ومالك واحمد واسحق فقالوا المدينة لها حرم فلا يجوز قطع شجرها ولا اخذ صيدها ولكنه لا يجب الجزاء عندهم خلافا لابن ابى ذئب فانه قال يجب الجزاء وكذلك لا يحل سلب من فعل ذلك عندهم الا عند الشافعى فى القديم اذ قال من اصطاد فى المدينة صيدا اخذ سلبه وقال الثورى وابن المبارك وابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ليس للمدينة حرم كما كان لمكة فلا يمنع احد عن اخذ صيدها وقطع شجرها واجابوا عن الحديث المذكور بانه صلى الله عليه وسلم اراد بذلك بقاء زينة المدينة ليستطيبوها ويألفوها وذلك كمنعه صلى الله عليه وسلم من هدم آطام المدينة وقال انها زينة المدينة على ما رواه الطحاوى باسناد صحيح ثم ذكر الطحاوى دليلا على ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم يا ابا عمير ما فعل النغير الى آخر ما بسط العينى اهـ من هامش اللامع مختصرا قال الحافظ ذكر المصنف هنا اربعة احاديث ورتبها ترتيبا حسنا ففى حديث انس التصريح بكون المدينة حرما وفى حديثه الثانى تخصيص النهى عن قطع الشجر بما لا ينبته الآدميون وفى حديث ابى هريرة بيان ما اجمل من حدها فى حديث انس حيث قال كذا وكذا فبين فى هذا انه ما بين الحرتين وفى حديث على زيادة تاكيد التحريم وبيان حد الحرم ايضا اهـ

ص ٢٥ **باب فضل المدينة وانها تنفى الناس** اى شرارهم وراعى فى الترجمة لفظ الحديث وقرينة ارادة الشرار من الناس ظاهرة من التشبيه الواقع فى الحديث والمراد بالنفى الاخراج ولو كانت الرواية تنفى بالعاف حمل لفظ الناس على عمومه وقد ترجم المصنف بعد ابواب المدينة تنفى الخبث اهـ من الفتح وقال العينى قلت جعلوا لفظ تنفى

من النفی فلذلک قدروا ہذا التقدیر والاحسن عندی ان یکون ہذا اللفظ من التنقیة بالقاف والمعنی ان المدینة تنقی الناس تبقی خیارہم وتطرد شرارہم ویناسب ہذا المعنی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان المدینة کالکیر تنفی خبثہا وتنصع طیبہا وانما قلنا یناسب ہذا المعنی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من حیث ان حاصل المعنی یؤول الی ماذکرنا وان کان لفظ الحدیث من النفی بالفاء اھ قلت والاوجہ عندی ماقال العینی لئلا یوہم تکرار الترجمة بما یاتی من باب المدینة تنفی الخبث لکن کلام الحافظ یشیر الی ان الروایة فی الترجمة ایضا بلفظ الفاء وعلی ہذا فلتادیل للترجمة مساغ بان یقال ان الخبث غیر الخبیث اھ من ہامش اللامع والاوجہ منہ ان یقال فی دفع التکرار ان الغرض من الترجمة ہہنا ہو اثبات فضل المدینة وہو ثابت بالجزء الاول من الحدیث بقولہ امرت بقریة تاکل القری کما ہو ظاہر واما قولہ فی الترجمة وانہا تنفی الناس ذکرہ استطرادا لوجودہ فی حدیث الباب واما الترجمة الثانیة الآتیة فالمقصود منہ النفی خاصة وکتب الشیخ فی اللامع قولہ وانہا تنفی الناس ولا یستلزم نفیہا الناس ان لا یبقی فیہا احد ممن ہو خلیق بالنفی بل ہی تدوم تنفیہم عنہا وتبقی مع ذلک بقیة منہم فیہا نعم یتحقق کمال ہذا النفی فی وقت المہدی وعیسی علیہما السلام اھ

صـ۲۵۲ باب المدینة طابة ای من اسمائہا اذ لیس فی الحدیث انہا لاتسمی بغیر ذلک وروی مسلم من حدیث جابر بن سمرة مرفوعا ان اللہ سمی المدینة طابة والطاب والطیب لغتان بمعنی واشتقاقہا من الشیٔ الطیب وقیل لطہارة تربتہا وقیل لطیبہا لساکنہا وقیل من طیب العیش بہا وقال بعض اہل العلم وفی طیب ترابہا وہوائہا دلیل شاہد علی صحة ہذہ التسمیة لان من اقام بہا یجد من تربتہا وحیطانہا رائحة طیبة لاتکاد توجد فی غیرہا وللمدینة اسماء غیر ماذکر منہا مارواہ عمر بن شبة فی اخبار المدینة من روایة زید بن اسلم قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم للمدینة عشرة اسماء ہی المدینة وطابة وطیبة والمطیبة والمسکینة والدار وجابرة ومجبورة ومنیرة ویثرب اھ مختصرا من الفتح قال القسطلانی ولہا اسماء کثیرة وکثرة الاسماء تدل علی شرف المسمی وذکر عدة اسماء سوی ما تقدم عن الحافظ وقال ایضا وللہ در الاشبیلی حیث قال لتربة المدینة نفحة لیس کما عہد من الطیب بل ہو عجب من الاعاجیب اھ وکتب مولانا عبدالحی اللکنوی فی مقدمة الہدایة للمدینة اربع وتسعون اسما مبسوطة فی وفاء الوفاء وکثرة الاسم تدل علی شرف المسمی ولکیفیة کونہ مسکنا لسید الخلق صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ومدفنا لہ اھ قلت ولا یبعد عندی ان المقصود من ذکر ہذہ التراجم اظہار حب المدینة ومن احب شیئا اکثر من ذکرہ

صـ۲۵۲ باب لابتی المدینة تثنیة لابة وہی الحرة الارض ذات الحجارة السود والمدینة مابین حرتین عظیمتین احدہما شرقیة والاخری غربیة اھ من القسطلانی قلت قد تقدم فی باب حرم المدینة ان الغرض منہ عندی الاشارة الی مسئلة خلافیة وہی ہل للمدینة حرم کما لمکة ام لا وتقدم الخلاف فیہ ہناک ولعل الغرض بالترجمة ہہنا بیان حد الحرم علی حسب ماوقع فی الاحادیث فقد تقدم فی الباب المذکور حدیث ابی ہریرة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال حرم مابین لابتی المدینة علی لسانی قال الحافظ وفی روایة لمسلم وجعل اثنی عشر میلا حول المدینة حمی وفی روایة لابی داؤد حمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل ناحیة من المدینة بریدا بریدا الحدیث ووقع فی حدیث جابر عند احمد وانا احرم المدینة مابین حرتیہا اھ من الفتح

صـ۲۵۲ باب من رغب عن المدینة ای فہو مذموم او باب حکم من رغب عنہ اھ من الفتح

صـ۲۵۲ باب الایمان یارز الی المدینة بفتح اولہ وسکون الہمزة وکسر الراء وقد تضم بعدہا زای وحکی ابن التین عن بعضہم فتح الراء وقال ان الکسر ہو الصواب ومعناہ ینضم ویجتمع اھ من الفتح قلت لعل الغرض ان فضل المدینة لایختص بزمانہ صلی اللہ علیہ وسلم بل ہو فی جمیع الازمنة قال الحافظ قولہ کما تارز الحیة الخ ای انہا کما تنتشر من جحرہا فی طلب ماتعیش بہ فاذا راعہا شیٔ رجعت الی جحرہا کذلک الایمان انتشر فی المدینة وکل مومن لہ من نفسہ سائق الی المدینة لمحبتہ فی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیشمل ذلک جمیع الازمنة لانہ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم للتعلم منہ وفی زمن الصحابة والتابعین وتابعیہم للاقتداء بہدیہم ومن بعد ذلک لزیارة قبرہ صلی اللہ علیہ وسلم والصلوة فی مسجدہ والتبرک فی مشاہدة آثارہ وآثار اصحابہ اھ ثم لایخفی علیک ماافادہ الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ لیارز الی المدینة ظاہر التشبیہ انہ لایبقی فی المدینة شیٔ منہ حین خروجہ الی البلاد وہو غیر مراد بل المعنی انہ ینتشر منہا الی البلاد ثم یاتی زمان لایبقی مومن الا وہو فی المدینة وذلک لما علم ان المدینة آخر البلاد خرابا ولیس ذلک الا لبقاء الایمان فیہ اھ قلت ماافادہ الشیخ فہو جید لطیف جدا

صـ۲۵۲ باب اثم من کاد اہل المدینة قال الحافظ ای اراد باہلہا سوءً والکید المکر والحیلة فی المساءة اھ وبسط الشراح فی شرح حدیث الباب

صـ۲۵۲ باب آطام المدینة قال الحافظ بالمد جمع اطم بضمتین وہی الحصون التی تبنی بالحجارة وقیل ہو کل بیت مربع مسطح قد ذکر الزبیر بن بکار فی اخبار المدینة مع ماکان بہا من الآطام قبل حلول الاوس والخزرج بہا ثم ماکان بہا بعد حلولہم واطال فی ذلک اھ

صـ۲۵۲ باب لایدخل الدجال المدینة اور دفیہ اربعة احادیث وحاصل مافی ہذہ الاحادیث اعلامہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الدجال لایدخل المدینة ولا الرعب منہ اھ من الفتح وقال القسطلانی قولہ لایدخلہا الطاعون ای الموت الذریع الفاشی ای لایکون بہا مثل الذی یکون بغیرہا کالذی وقع فی طاعون عمواس والجارف وقد اظہر اللہ تعالی صدق رسولہ فلم ینقل قط انہ دخلہا الطاعون وذلک ببرکة دعائہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہم صححہا لنا اھ

صـ۲۵۳ باب المدینة تنفی الخبث ای تطردہ وتخرجہ وقد تقدم مایتعلق بہذا الباب فی باب فضل المدینة وبسط الکلام علی حدیث الباب فی الاوجز وکذا فی الکوکب الدری وفی جذب القلوب قولہ تنفی خبثہا یشمل الاحیاء والاموات فتنقل من البقیع اھ اعاذنا اللہ منہ

صـ۲۵۳ باب (بغیر ترجمة) ہو کالفصل من الباب السابق کذا ہو للاکثرین وسقط من روایة ابی ذر وفی اللباب ان مناسبة الاول للباب السابق من جہة ان تضعیف البرکة وتکثیرہا یقتضی تقلیل مایضادہا فناسب نفی الخبث ومناسبة الثانی من جہة ان حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم للمدینة یناسب طیب ذاتہا واہلہا اھ کذا فی ہامش الہندیة من الشروح وقد رمز علیہا شیخ الہند فی تراجمہ رمز بنقطة واحدة وہو اشارة الی ان الترجمة ترکت لقصد التمرین وتشحیذ الاذہان

صـ۲۵۳ باب کراہیة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تعری المدینة بضم التاء ای تخلو وأعریت المکان جعلتہ خالیا ولابی ذر ان تعری بفتحہا ای تخلو وتصیر عراء وہو الفضاء من الارض الذی لاسترة بہ اھ من القسطلانی قال الحافظ ترجم البخاری بالتعلیلین فترجم فی الصلوة باحتساب الآثار لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم الا تحتسبون آثارکم وترجم ہہنا بما تری لقول الراوی فکرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تعری المدینة وکانہ صلی اللہ علیہ وسلم اقتصر فی مخاطبتہم علی التعلیل المتعلق بہم لکونہ ادعی لہم الی الموافقة اھ

صـ۲۵۳ باب (بغیر ترجمة) وہذا ایضا کالفصل مما قبلہ وہو الاصل العشرون من اصول التراجم المتقدمة قال الحافظ والباب مشتمل علی حدیثین واثر ولکل منہا تعلق بالترجمة التی قبلہ فحدیث مابین بیتی ومنبری الخ فیہ اشارة الی الترغیب فی سکنی المدینة وحدیث عائشة فی قصة وعک ابی بکر وبلال فیہ دعاؤہ صلی اللہ علیہ وسلم للمدینة بقولہ اللہم صححہا وفی ذلک اشارة الی الترغیب فی سکناہا ایضا واثر عمر فی دعائہ لان تکون وفاتہ بہا ظاہر فی ذلک وفی ذلک مناسبة لکراہتہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تعری المدینة اھ وبراعة الاختتام فی قول عمر رضی اللہ تعالی عنہ واجعل موتی فی بلد رسولک ظاہرة وبہ جزم الحافظ. اللہم نحن ایضا ندعوک بہا فاستجب لنا بحرمة سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم

كتاب الصوم

قد تقدم فی مبدأ کتاب الحج وجوہ المناسبة بین الحج والصوم وغیرہما قال العینی فی وجہ المناسبة العبادات اربعة بدنیة محض وہی الصلوة والصوم ومالیة محض وہی الزکوة ومرکبة منہما وہو الحج وکان مقتضی الحال ان یذکر الصوم عقیب الصلوة لکونہما من واد واحد لکن ذکرت الصلوة عقیبہا لما ذکرنا (کما تقدم فی مبدأ الحج) ثم ان غالب المصنفین ذکروا الصوم عقیب الزکوة فلا مناسبة بینہما والذی ذکرہ البخاری من تاخیر الصوم وذکرہ فی الاخیر ہو الاوجہ والانسب لان ذکر الحج عقیب الزکوة ہو المناسب من حیث اشتمال کل منہما علی بذل المال ولم یبق للصوم موضع الا فی الاخیر اھ قلت وما اوردہ العینی علی عامة المصنفین اجاب عنہ ابن عابدین فی مبدأ کتاب الصوم اذ قال اعلم ان الصوم من اعظم ارکان الدین بہ قہر النفس الامارة بالسوء وانہ مرکب من اعمال القلب ومن المنع عن المآکل والمشارب والمناکح عامة یومہ وہو اجمل الخصال غیر انہ اشق التکالیف علی النفوس فاقتضت الحکمة الالہیة ان یبدأ فی التکالیف بالاخف وہو الصلوة تمرینا للمکلف ثم یثنی بالوسط وہو الزکوة ویثلث بالاشق وہو الصوم والیہ وقعت الاشارة فی مقام المدح والترتیب والخاشعین والخاشعات والمتصدقین والمتصدقات والصائمین والصائمات وفی ذکر مبانی الاسلام واقام الصلوة وایتاء الزکوة وصوم شہر رمضان فاقتدت ائمة الشریعة فی مصنفاتہم بذلک اھ وذکر فی مبدأ کتاب الصوم من الاوجز عشرة ابحاث مفیدة بالبسط وفی ہامش اللامع مختصرا منہا ما قالوا ان بدء الصوم من زمن آدم علیہ السلام قال تعالی کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم قال علی رضی اللہ عنہ اولہم آدم یعنی ان الصوم عبادة قدیمة ما اخلی اللہ تعالی امة من افتراضہا علیہم ومنہا ان فرضیة رمضان نزلت فی السنة الثانیة من الہجرة فی شعبان کما فی تاریخ الخمیس ومجمع البحار والدر المختار وفی تفسیر روح البیان ان افتراض الصیام بعد خمس عشرة سنة من النبوة بعد الہجرة بثلث سنین اھ وعن ابن عباس بعث اللہ تعالی نبیہ بشہادة ان لا الہ الا اللہ فلما صدق زاد الصلوة فلما صدق زاد الزکوة فلما صدق زاد الصیام فلما صدق زاد الحج اھ کذا فی الاوجز

صـ۲۵۴ باب وجوب صوم رمضان الخ قال الحافظ کذا للاکثر وللنسفی باب وجوب رمضان وفضلہ وقد ذکر ابو الخیر الطالقانی فی کتابہ حظائر القدس لرمضان ستین اسما وذکر بعض الصوفیة ان آدم علیہ الصلوة والسلام لما اکل من الشجرة ثم تاب تاخر قبول توبتہ مما بقی فی جسدہ من تلک الاکلة ثلثین یوما فلما صفا جسدہ منہا تیب علیہ ففرض علی ذریتہ صیام ثلثین یوما قال الحافظ وہذا یحتاج الی ثبوت السند فیہ الی من یقبل قولہ فی ذلک وہیہات وجدان ذلک قولہ وقول اللہ تعالی الخ اشار بذلک الی مبدأ فرضیة الصیام وکانہ لم یثبت عندہ علی شرطہ فیہ شیٔ نادر وما یشیر الی المراد فانہ ذکر فیہ ثلثة احادیث حدیث طلحة الدال علی انہ لا فرض الا رمضان وحدیث ابن عمر وعائشة المتضمن للامر بصیام عاشوراء وکان المصنف اشار الی ان الامر فی روایتہا محمول علی الندب بدلیل حصر الفرض فی رمضان وہو ظاہر الآیة لانہ تعالی قال کتب علیکم الصیام ثم بینہ شہر رمضان وقد اختلف السلف ہل فرض علی الناس صیام قبل رمضان اولا فالجمہور وہو المشہور عند الشافعیة انہ لم یجب قط صوم قبل صوم رمضان وفی وجہ وہو قول الحنفیة اول ما فرض صیام عاشوراء فلما نزل رمضان نسخ الی آخر ما فیہ اھ من الفتح قلت وقد بسط الکلام علی درجات فرضیة الصوم وتفاصیل شرعیتہ من ابتداء الامر الی ما استقر علیہ فی کتاب التفسیر من لامع الدراری قولہ کما کتب الآیة وفی الاوجز اختلفوا ہل کان صوم رمضان شرع من قبلنا فقال جماعة ان اللہ تعالی فرض صیام رمضان علی الیہود والنصاری اما الیہود فانہا ترکت ہذا الشہر وصامت یوما من السنة زعموا انہ یوم غرق فیہ فرعون وکذبوا فی ذلک ایضا لان ذلک الیوم یوم عاشوراء علی لسان رسولنا صلی اللہ علیہ وسلم اما النصاری فانہم صاموا رمضان فصادفوا فیہ الحر الشدید فحولوہ الی وقت لایتغیر ثم قالوا عند التحویل نزید فیہ فزادوا عشرا ثم بعد زمان اشتکی ملکہم فنذر سبعا فزادوہ ثم جاء بعد ذلک ملک آخر فقال ما بال ہذہ الثلثة

تامة خمسين يوماً وهذا معنى قوله اتخذوا احبارهم الاية كذا في التفسير الكبير وقيل في زيادة النصارى اقوال اُخر ذكرها اهل التفسير قال البجيرمي ان كان التشبيه في قوله تعالى كما كتب في صوم رمضان كان من الشرائع القديمة لانه قيل ما من امة الا وقد فرض عليها شهر رمضان الا انهم ضلوا عنه وان كان التشبيه في مطلق الصوم كان صوم رمضان من خصوصيات هذه الامة اهـ اوجز واختار صاحب الفيض الباري ان هذه الآيات لا تعلق لها بصوم رمضان بل هي متعلقة بصوم ايام البيض وعاشوراء وبسط الكلام عليه فارجع اليه لو شئت

ص٢٥٤ س١٥ **باب فضل الصوم** غرض الترجمة واضح وثابت من الروايات قوله ولا يجهل في تراجم شيخ المشائخ الدهلوي الجهل ههنا ضد الحلم كما هو في الاكثر ضد العلم اهـ قلت فهو من قبيل قول الشاعر الا لا يجهلن احد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا. قوله فليقل اني صائم في هامش النسخة الهندية عن التوشيح قيل يقولها بلسانه يخاطب بها من شاتمه وقيل بقلبه يزجر بها نفسه وقيل باللسان في صوم الفرض وبالقلب في النفل قال ابن العربي الخلاف في النفل واما الفرض فبلسانه قطعاً اهـ قوله الصيام لي ذكر الحافظ في معناه عشرة اوجه وفي شرح الاحياء اختلفوا في معناه على اقوال تزيد على خمسين ثم ذكرها اهـ

ص٢٥٤ س١٩ **باب الصوم كفارة** اطلق المصنف في الترجمة والخبر مقيد بفتنة المال وما ذكر معه ويؤيد الاطلاق ما ثبت عند مسلم من حديث ابي هريرة مرفوعاً الصلوات الخمس ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر ولابن حبان في صحيحه من حديث ابي سعيد مرفوعاً من صام رمضان وعرف حدوده كفر ما قبله وقد حمل المصنف الحديث في موضع آخر على تكفير مطلق الخطيئة فقال في الزكوة باب الصدقة تكفر الخطيئة ثم اورد هذا الحديث بعينه وايضاً تقدم في اثناء الصلوة باب الصلوة كفارة واورد فيه هذا الحديث بعينه من وجه آخر عن ابي وائل اهـ ملخصاً من الفتح

ص٢٥٤ س٢٢ **باب الريان للصائمين** بفتح الراء وتشديد التحتانية وزن فعلان من الري اسم علم على باب من ابواب الجنة يختص بدخول الصائمين منه وهو مما وقعت المناسبة فيه بين لفظه ومعناه لانه مشتق من الري وهو مناسب لحال الصائمين قال القرطبي اكتفى بذكر الري عن الشبع لانه يدل عليه من حيث انه يستلزمه قلت او لكونه اشق على الصائم من الجوع قال الحافظ قلت وسيأتي الكلام على ابواب الجنة في باب صفة ابواب الجنة من كتاب بدء الخلق كما بسط في هامش اللامع هناك

ص٢٥٥ س٣ **باب هل يقال رمضان او شهر رمضان** الخ كتب الشيخ في اللامع وظاهر كلام المصنف الجواز حيث اورد قوله صلى الله عليه وسلم من صام رمضان وقوله لا تقدموا رمضان وانما لم يورد حجة على جواز التكلم بشهر رمضان لان جوازه كان مجمعا عليه وانما على الرواية التي فيها شهر رمضان موضع قوله اذا دخل رمضان فالروايتان الموردتان في الترجمة حجة للتكلم به بدون الاضافة والموردة بسرد الاسناد (اي الرواية التي ذكرها بقوله حدثنا يحيى بن بكير فان فيها نسخة على الحاشية بلفظ اذا دخل شهر رمضان) حجة لجواز التكلم به مضافا اليه الشهر اهـ وفي هامشه اشار البخاري بذلك الى مسئلة شهيرة خلافية قال الكرماني اختلفوا فيه فقال المالكية لا يقال رمضان على انفراده لانه اسم من اسماء الله تعالى وانما يقال شهر رمضان وقال اكثر الشافعية ان كان هناك قرينة تصرفه الى الشهر كصمت رمضان فلا كراهة والا فيكره كما يقال احب رمضان ومذهب البخاري انه لا كراهة في اطلاقه بقرينة وبدونها اهـ قال الحافظ قوله ومن رأى كله واسعاً اشار البخاري بهذه الترجمة الى حديث ضعيف عن ابي هريرة مرفوعاً لا تقولوا رمضان فان رمضان اسم من اسماء الله تعالى ولكن قولوا شهر رمضان اخرجه ابن عدي في الكامل وضعفه بابي معشر قال البيهقي قد روي عن ابي معشر عن محمد بن كعب وهو اشبه وروي عن مجاهد والحسن من طريقين ضعيفين وقد احتج البخاري لجواز ذلك بعدة احاديث وقد ترجم النسائي لذلك ايضاً فقال باب الرخصة في ان يقال لشهر رمضان رمضان ثم اورد فيه حديثين وقد يتمسك للتقييد بالشهر بورود القرآن به حيث قال شهر رمضان مع احتمال ان يكون حذف لفظ الشهر من الاحاديث من تصرف الرواة وكان هذا هو السر في عدم جزم المصنف بالحكم الى آخر ما فيه

ص٢٥٥ س٨ **باب رؤية الهلال** هذا الباب موجود في النسخ الهندية التي بايدينا وعليه علامة النسخة ولا يوجد هذا الباب في نسخ الشروح من الفتح والعيني والقسطلاني ولا في النسخة المصرية التي عليها حاشية العلامة السندي ولم يتعرض له احد من الشراح ومع ذلك سيبوب المصنف فيما سيأتي بباب قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الهلال الخ فالظاهر عدمه واما على تقدير ثبوته فيمكن عندي ان يقال ان الغرض من الترجمتين مختلف فالغرض من الباب الآتي بيان حكم صوم يوم الشك كما سيأتي هناك والغرض ههنا الحث والترغيب على رؤية هلال رمضان وقد صرح الفقهاء في كتبهم باستحبابه بل بوجوبه على الكفاية وفي الهداية وينبغي للناس ان يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان فان رأوه صاموا وان غم عليهم اكملوا عدة شعبان ثلثين يوما لقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته اهـ واخرج ابو داؤد من حديث عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتحفظ من شعبان ما لا يتحفظ من غيره ثم يصوم لرؤية رمضان الحديث فتامل فانه غاية التوجيه لدفع التكرار والله تعالى اعلم

ص٢٥٥ س١٠ **باب من صام رمضان ايمانا واحتسابا** الخ قال الحافظ قال ابن المنير حذف الجواب ايجازا واعتمادا على ما في الحديث وعطف قوله نية على قوله احتسابا لان الصوم انما يكون لاجل التقرب الى الله تعالى والنية شرط في وقوعه قربة والمراد بالايمان الاعتقاد بحق فرضية صومه وبالاحتساب طلب الثواب من الله تعالى وقال الخطابي احتسابا اي عزيمة وهو ان يصومه على معنى الرغبة في ثوابه طيبة نفسه بذلك غير مستثقل لصيامه ولا مستطيل لايامه اهـ

ص٢٥٥ س١٣ **باب اجود ما كان النبي صلى الله عليه وسلم** الخ قال القسطلاني تحت الحديث لانه شهر يتضاعف فيه ثواب الصدقة وما مصدرية اي اجود اكوانه يكون في رمضان ثم قال يحتمل ان يكون زيادة الجود بمجرد لقاء جبرئيل ومجالسته ويحتمل ان يكون بمدارسته اياه القرآن وهو يحث على مكارم الاخلاق وقد كان القرآن له صلى الله عليه وسلم خلقاً بحيث يرضى لرضاه ويسخط لسخطه ويسارع الى ما حث عليه ويمتنع مما زجر عنه فلهذا كان يتضاعف جوده وافضاله في هذا الشهر وفي هذا الحديث تعظيم شهر رمضان لاختصاصه بابتداء نزول القرآن ثم معارضته ما نزل منه فيه وان ليلة القدر من نهاره الى آخر ما قال قال الحافظ قال ابن المنير وجه التشبيه بين اجوديته صلى الله عليه وسلم بالخير وبين اجودية الريح المرسلة ان المراد بالريح ريح الرحمة التي يرسلها الله تعالى لانزال الغيث العام الذي يكون سببا لاصابة الارض الميتة وغير الميتة اي فيعم خيره وبره من هو بصفة الفقر والحاجة ومن هو بصفة الغنى والكفاية اكثر مما يعم الغيث الناشئة عن الريح المرسلة صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع في باب بدء الوحي قوله من الريح المرسلة والفضيلة عليها في انها لا تبقي ولا تذر شيئا اتت عليه فكذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يبقي شيئا مما هو في ملكه اهـ قوله يعرض عليه النبي صلى الله عليه وسلم القرآن الخ وتقدم في باب بدء الوحي من اول الكتاب بلفظ فيدارسه القرآن وسيأتي في باب ذكر الملائكة من كتاب بدء الخلق بلفظ ان جبرئيل كان يعارضه القرآن وفي هامشه الهندية المعارضة المقابلة كما في المجمع وفي المشكوة كان يعرض على النبي صلى الله عليه وسلم قال الطيبي نقلا عن المظهر يعني يأتيه جبريل عليه السلام ويقرأ النبي صلى الله عليه وسلم القرآن من اوله الى آخره لتجويد اللفظ وليكون سنة في حق الامة اقول لا تساعد هذا التاويل تعديته بعلى لان المعروض عليه هو رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم الا ان يحمل على باب القلب كنحو قولهم عرضت الناقة على الحوض انتهى كلام الطيبي قال الشيخ في اللمعات وقد ورد انهما كانا يقرآن بطريق المدارسة فيصح العرض من الجانبين فلا حاجة الى القول بالقلب كما قال الطيبي انتهى من الهامش قلت وسيأتي تبويب المصنف في فضائل القرآن بباب كان جبرئيل يعرض القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم فثبت بهذا كله ان العرض كان من الجانبين وفي شرح الاقناع وحقيقة المدارسة ان يقرأ الثاني ما قرأه الاول واما القراءة المشهورة الآن فهي ادارة لا مدارسة ثم اشكل عليه بقوله كيف هذا مع ان الملائكة لم يعطوا فضيلة حفظ القرآن حتى جبرئيل النازل به فكيف كان يدارسه واجيب بجوابين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ اولا فيعيد جبرئيل ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم والثاني كان ينظر في اللوح المحفوظ حين يقرأ على النبي صلى الله عليه وسلم قال بعضهم وهذا اولى لان القصد من قراءته عليه ما استقر عليه الامر وما استقر عليه الامر في العرضة الاخيرة هو المثبت في المصحف العثماني وحكمة العرض لاجل ان يبين له الناسخ والمنسوخ اهـ

ص٢٥٥ س١٤ **باب من لم يدع قول الزور والعمل به** قال الزين ابن المنير حذف الجواب لانه لو نص على ما في الخبر لطالت الترجمة او لو عبر عنه بحكم معين لوقع في عهدته فكان الايجاز ما صنع ثم قال الحافظ قال البيضاوي ليس المقصود من شرعية الصوم نفس الجوع والعطش بل ما يتبعه من كسر الشهوات وتطويع النفس الامارة بالنفس المطمئنة فاذا لم يحصل ذلك لا ينظر الله اليه نظر القبول فقوله ليس لله حاجة مجاز عن عدم القبول فنفى السبب واراد المسبب اهـ

ص٢٥٥ س١ **باب هل يقول اني صائم اذا شتم** كتب الشيخ في اللامع اراد بذلك دفع ما يتوهم من كراهة اظهار العبادة المامور بها اخفائها وحاصل الدفع ان الطاعة لا ضير في اظهارها اذا تضمن فائدة ما لم يكن من تقصده الرياء والسمعة وتضمن الفائدة فيما نحن فيه ظاهر فان المتجاهل المذكور لعله ينتهي عما ركب عليه من الجهل والسب والشتم او يعتبر بحاله فيفعل ما فعله صاحبه ويأخذ في الصوم اهـ وفي هامشه بقي ههنا شيء وهو ان الوارد في الحديث لفظ فليقل اني صائم بصيغة الامر نصا وترجم عليه البخاري بلفظ هل يقول ووجه ذلك ما قال الحافظ انه اختلف في المراد بقوله عليه السلام فليقل اني صائم هل يخاطب بها الذي يكلمه بذلك او يقولها في نفسه وبالثاني جزم المتولي ونقله الرافعي عن الائمة ورجح النووي الاول في الاذكار وقال في شرح المهذب كل منهما حسن والقول باللسان اقوى ولو جمعهما لكان حسنا ولهذا التردد اتى البخاري في الترجمة بالاستفهام اهـ ثم ذكر بعد ذلك من الاقوال في معنى الحديث كما تقدم في باب فضل الصوم.

ص٢٥٥ س٢٢ **باب الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة** اختلفت نسخ البخاري في هذه اللفظة ففي نسخة الحافظ العزبة فقال بضم المهملة وسكون الزائ بعدها موحدة وفي نسخة العزوبة بزيادة واو والمراد بالخوف منها ما ينشأ عنها من ارادة الوقوع في العنت اهـ وفي نسخة العيني العزوبة فقال بضم العين والزاء قال ابن الاثير العزب البعيد من النكاح ومعنى يخاف على نفسه الخ يعني يخاف من بعد النكاح ان يقع في العنت وهو الزنا ومادة هذه اللفظة في الاصل تدل على البعد يقال عزب عني فلان اي بعد ويقال تعزب فلان زمانا ثم تاهل اهـ وكتب الشيخ في اللامع دفع لما يتوهم ان الصوم لا بد ان يكون خاليا عن منفعة اخرى دينية او دنيوية فان المقصود ارضاؤه تعالى ولا يكون مخلصا فيه اذا ترقب فيه حظا آخر فحاصل الدفع ان الغرض المترتب عليه اذا كان دنيا فلا يضر قصده اياه لما ان العصمة من الزنا وغيرها مما يترتب على الصوم لما كان المقصود منها باسرها ارضاءه سبحانه وتعالى لم يكن ذلك القصد المتعلق بالصوم منافيا لغرض الصوم الاصلي اهـ قوله فعليه بالصوم الخ قال الحافظ ومقتضاه ان الصوم قامع لشهوة النكاح واستشكل بان الصوم يزيد في تهييج الحرارة وذلك مما يثير الشهوة لكن ذلك انما يقع في مبدء الامر فاذا تمادى عليه واعتاده سكن ذلك والله اعلم اهـ من الفتح قلت وقد وقع مثل هذا الاشكال والجواب بعينه لبعض شيوخنا ويستأنس هذا الجواب بلفظ عليه الواقع في الحديث فانه يدل على المواظبة واللزوم بخلاف ما لو قيل فليصم

ص٢٥٥ س٢ **باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الهلال فصوموا** الخ قال الحافظ هذه الترجمة لفظ مسلم من حديث ابي هريرة وقد سبق للمصنف في اول الصيام في حديث ابن عمر بلفظ اذا رأيتموه وذكر البخاري في الباب احاديث تدل على نفي صوم يوم الشك رتبها ترتيبا حسنا الى آخر ما قال اهـ وقد تقدم الفرق بين هذه الترجمة وبين ما سبق من باب رؤية الهلال هناك والمقصود ههنا كما تقدم مسئلة صوم يوم الشك وهي خلافية شهيرة ففي هامش اللامع المراد بصوم يوم الشك هو صوم يوم الثلاثين من شعبان اذا لم ير الهلال في ليلته سواء كانت السماء مصحية او مغيمة عند الجمهور ومنهم الائمة الثلثة وللحنابلة في ذلك ثلث روايات والمشهور عندهم ان ذلك مقيد بحالة الصحو قال الموفق النهي عن صوم الشك محمول على حال الصحو وفي الروض المربع يجب صوم رمضان برؤية هلاله فان لم

ير الهلال مع صحو ليلة الثلاثين من شعبان اصبحوا مفطرين وكره الصوم لانه يوم الشك المنهي عنه وان حال دونه اى دون هلال رمضان بان كان فى المطلع ليلة الثلاثين من شعبان غيم او قطر اى غبرة وكذا دخان فظاهر المذهب يجب صومه حكما ظنيا احتياطاً بنية رمضان قال فى الانصاف هو المذهب عند الاصحاب ونصروه وصنفوا فيه التصانيف وردوا حجج المخالف وقالوا نصوص احمد تدل عليه اه مختصرا من الاوجز وهامش اللامع قوله فان غم عليكم فاقدروا وفيه ثلاث تاويلات احدها ما قال الائمة الثلثة والجمهور معناه قدروا له تمام العدد ثلثين يوما ويرجح هذا التاويل الروايات الاخر المصرحة بهذا المعنى واولى ما فسر الحديث بالحديث وثانيها ما قالت طائفة معناه ضيقوا له وقدروه تحت السحاب وبه قال احمد وغيره ممن يجوز صوم ليلة الغيم عن رمضان وثالثها معناه قدروه بحسب المنازل ونقل ابن العربي عن ابن سريج ان هذا خطاب لمن خصه الله تعالى بهذا العلم وان قوله فاكملوا العدة خطاب للعامة الى آخر ما بسطه الشيخ فى البذل

ص ٢٥٦ **باب شهرا عيد لا ينقصان** قال الحافظ هكذا ترجم ببعض لفظ الحديث وهذا القدر لفظ طريق لحديث الباب عند الترمذي وقد اختلف العلماء فى معنى هذا الحديث فمنهم من حمله على ظاهره فقال لا يكون رمضان ولا ذو الحجة ابدا الا ثلثين وهذا قول مردود معاند للموجود والمشاهد ويكفي فى رده قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته الحديث فانه لو كان رمضان ابدا ثلثين لم يحتج الى هذا ومنهم من تاول له معنى لائقا ثم ذكر الحافظ القولين المذكورين فى ترجمة الباب عن احمد واسحاق ثم قال وهذان القولان مشهوران عن السلف وقد ثبتا منقولين فى اكثر الروايات فى البخاري وذكر القرطبي ان فيه خمسة اقوال منها ان معناه لا ينقصان فى عام بعينه وهو العام الذى قال فيه صلى الله عليه وسلم تلك المقالة وقيل المعنى لا ينقصان فى الاحكام وبهذا جزم البيهقي وقبله الطحاوي فقال معناه ان الاحكام فيهما وان كان تسعة وعشرين متكاملة غير ناقصة عن حكمها اذا كانا ثلثين وقيل لا ينقصان فى نفس الامر لكن ربما حال دون رؤية الهلال مانع ولا يخفى بعده وقيل لا ينقصان معا فى سنة واحدة على طريق الاكثر الاغلب وان ندر وقوع ذلك وهذا اعدل مما تقدم لانه ربما وجد وقوعهما ووقوع كل منهما تسعة وعشرين اه من الفتح مختصرا

ص ٢٥٦ **باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا نكتب ولا نحسب** قال الحافظ بالنون فيهما والمراد اهل الاسلام الذين بحضرته عند تلك المقالة وهو محمول على اكثرهم او المراد نفسه صلى الله عليه وسلم ثم قال الحافظ ولا يرد على ذلك انه كان فيهم من يكتب ويحسب لان الكتابة كانت فيهم قليلة نادرة والمراد بالحساب ههنا حساب النجوم وتسييرها ولم يكونوا يعرفون من ذلك ايضا الا النزر اليسير فعلق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية لرفع الحرج عنهم فى معاناة حساب التسيير واستمر الحكم فى الصوم ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك بل ظاهر السياق يشعر بنفي تعليق الحكم بالحساب اصلا ويوضحه قوله فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلثين ولم يقل فسلوا اهل الحساب والحكمة فيه كون العدد عند الاغماء يستوي فيه المكلفون فيرتفع الاختلاف والنزاع عنهم وقد ذهب قوم الى الرجوع الى اهل التسيير وهم الروافض ونقل عن بعض الفقهاء موافقتهم قال الباجي واجماع السلف الصالح حجة عليهم قال ابن بزيزة وهو مذهب باطل فقد نهت الشريعة عن الخوض فى علم النجوم لانها حدس وتخمين وايضا لا يعرفها الا القليل اه مختصرا قلت وما قال الحافظ نقل عن بعض الفقهاء الخ لعله اشار به الى مذهب ابي العباس ابن سريج من الشافعية كما تقدم فى باب اذا رأيتم الهلال فصوموا تحت قوله صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاقدروا له من المعاني الثلثة فلعل المصنف اراد بهذه الترجمة الرد على المعنى الثالث من تلك المعاني الذى اختاره ابن سريج واراد بالباب الآتي الرد على المعنى الثاني الذى اختاره الامام احمد والله اعلم

ص ٢٥٦ **باب لا يتقدم رمضان بصوم يوم او يومين الخ** قال الحافظ بضم اوله وفتح ثانيه ويجوز فتحهما اى المكلف اى لا يتقدم رمضان بصوم يوم يعد منه بقصد الاحتياط له فان صومه مرتبط بالرؤية فلا حاجة الى التكلف واكتفى فى الترجمة عن ذلك بتصريح الخبر به اه وتقدم فى الباب السابق بيان الغرض من هذا الباب

ص ٢٥٦ **باب قول الله احل لكم ليلة الصيام الرفث الخ** والمراد بهذه الترجمة بيان ما كان الحال عليه قبل نزول هذه الآية ولما كانت هذه الآية منزلة على اسباب تتعلق بالصيام عجل بها المصنف وقد تعرض لها فى التفسير ايضا كما سياتي ويؤخذ من حاصل ما استقر عليه الحال من سبب نزولها ابتداء مشروعية السحور وهو المقصود فى هذا المكان لانه جعل هذه الترجمة مقدمة لابواب السحور اه من الفتح

ص ٢٥٧ **باب قول الله وكلوا واشربوا الآية** قال الحافظ وهذه الترجمة سيقت لبيان انتهاء الاكل وغيره الذى ابيح بعد ان كان ممنوعا اه فالغرض من الترجمة بيان منتهى السحور بذكر تفسير الآية وذلك لانه لما ذكر الآية السابقة المجملة فى الباب السابق لتعلقها باحكام الصيام ناسب ذكر تفسير الآية لكونها مجملة

ص ٢٥٧ **باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال** قال العيني ومطابقة حديث الباب للترجمة من حيث ان معناه ومعنى الترجمة واحد وان اختلف اللفظ قال ابن بطال ولم يصح عند البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم لفظ الترجمة فاستخرج معناه من حديث عائشة وقال صاحب التوضيح فيه نظر من حيث ان البخاري صح عنده لفظ الترجمة وذلك انه ذكر فى باب الاذان قبل الفجر حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يمنعن احدكم او احدا منكم اذان بلال من سحوره فلو خرجه ابو عبد الله فى هذا الباب لكان امثل

ص ٢٥٧ **باب تعجيل السحور** كتب الشيخ فى اللامع وفى بعض النسخ باب تاخير السحور والحجة على الاولى تعجيل سهل فى سحوره حيث تسحر قبله صلى الله عليه وسلم فلم ينهه عن ذلك ولما جاز التعجيل ساعة جاز ساعات لعدم المفرق وحصول المقصود وهو التقوى على العبادات فى النهار حتى لا يضعفه الصوم واما على النسخة الثانية فالحجة تسحره صلى الله عليه وسلم حيث كان تراخيا اه وبسط الكلام عليه فى هامشه من كلام الشراح قلت وحاصل ما افاده الشيخ ان الترجمة ان كانت تعجيل السحور فالغرض بيان جوازه وهو ثابت بفعل الصحابي وان كان الترجمة التاخير فالمقصود بيان استحبابه وهو ثابت بفعله صلى الله عليه وسلم وسلك صاحب الفيض ههنا مسلكا آخر اذ قال معنى التعجيل ههنا السرعة فيه اى يفرغ عن سحوره بالعجلة ولا يطول فيه وليس مقابلا للتاخير فلا يرد ان التاخير مستحب فان التعجيل ههنا باعتبار الاكل والتاخير هناك بحسب وقت السحور اه

ص ٢٥٧ **باب قدر كم بين السحور وصلوة الفجر** اى انتهاء السحور وابتداء الصلوة لان المراد تقدير الزمان الذى ترك فيه الاكل والمراد بفعل الصلوة اول الشروع فيها قاله الزين ابن المنير وقال المهلب وغيره فى الحديث تقدير الاوقات باعمال البدن وكانت العرب تقدر الاوقات بالاعمال كقولهم قدر حلب شاة وقدر نحر جزور فعدل زيد بن ثابت عن ذلك الى التقدير بالقرأة اشارة الى ان ذلك الوقت كان وقت العبادة بالتلاوة ولو كانوا يقدرون بغير العمل لقال مثلا قدر درجة او ثلث خمس ساعة وقال ابن ابي جمرة فيه اشارة الى ان اوقاتهم كانت مستغرقة بالعبادة وفيه تاخير السحور لكونه ابلغ فى المقصود الى آخر ما فى الفتح قلت والاوجه عندي ان الغرض من الترجمة الاولى جواز تعجيل السحور لتقريره عليه الصلوة والسلام وفى هذا استحباب تاخيره وبيان منتهى التاخير والله اعلم.

ص ٢٥٧ **باب بركة السحور من غير ايجاب الخ** قال الزين ابن المنير الاستدلال على الحكم انما يفتقر اليه اذا ثبت الاختلاف او كان متوقعا لكن لما جاز الامر به احتاج ان يبين انه ليس على ظاهره من الايجاب قال الحافظ وقد نقل ابن المنذر الاجماع على ندبية السحور وقال ابن بطال فى هذه الترجمة غفلة من البخاري لانه قد اخرج بعد هذا حديث ابي سعيد ايكم اراد ان يواصل فليواصل الى السحر فجعل غاية الوصال الى السحر وهو وقت السحور قال والمفسر يقضي على المجمل قال الحافظ وقد تلقاه جماعة بعده بالتسليم وتعقبه ابن المنير فى الحاشية بان البخاري لم يترجم على عدم مشروعية السحور وانما ترجم على عدم ايجابه واخذ من الوصال ان السحور ليس بواجب وحيث نهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن الوصال لم يكن على سبيل تحريم الوصال وانما هو نهي ارشاد لتعليله اياه بالاشفاق عليهم وليس فى ذلك ايجاب السحور ولما ثبت ان النهي عن الوصال للكراهة فضد نهي الكراهة الاستحباب فثبت استحباب السحور كذا قال. قال الحافظ والذى يظهر لي ان البخاري اراد بقوله لان النبي صلى الله عليه وسلم الخ الاشارة الى حديث ابي هريرة الآتي بعد خمسة وعشرين بابا ففيه بعد النهي عن الوصال انه واصل بهم يوما ثم يوما ثم رأوا الهلال فقال لو تاخر لزدتكم فدل ذلك على ان السحور ليس بحتم اذ لو كان حتما ما واصل بهم فان الوصال يستلزم ترك السحور اه قلت لكن الوصال المذكور فى حديث ابي هريرة الذى اشار اليه الحافظ انما كان منه صلى الله عليه وسلم للزجر والتنكيل كما هو مصرح فى الروايات فتامل.

ص ٢٥٧ **باب اذا نوى بالنهار صوما الخ** لم يذكر المصنف الجواب وذلك لمكان الاختلاف فيه فعند مالك لا يجوز مطلقا لا فرضا ولا نفلا وعند الشافعي واحمد يجوز النفل دون الواجب وعندنا الحنفية يجوز النفل وكذا اداء رمضان والنذر المعين ولا يجوز الواجب الغير المعين كقضاء رمضان والنذر المطلق كما بسط فى الاوجز وظاهر ميل المصنف الى الجواز مطلقا لانه لم يذكر الجواب فى الترجمة وما اورده فى الباب من الآثار وغيرها كلها تدل على الجواز مطلقا ولا قرينة تدل على التفريق بين النفل والواجب.

ص ٢٥٧ **باب الصائم يصبح جنبا** قال الحافظ اى هل يصح صومه ام لا وهل يفرق بين العامد والناسي او بين الفرض والتطوع وفى كل ذلك خلاف للسلف والجمهور على الجواز مطلقا فصارت المسئلة كالاجماعية بعدما كانت كثيرة الاختلاف وذكر العلامة العيني فيها سبعة اقوال كما ذكر فى هامش اللامع.

ص ٢٥٨ **باب المباشرة للصائم** اى بيان حكمها واصل المباشرة التقاء البشرتين ويستعمل فى الجماع اولج او لم يولج وليس الجماع مرادا بهذه الترجمة وقوله يحرم عليه فرجها واخرج عبد الرزاق عن مسروق قال سألت عائشة ما يحل للرجل من امرأته صائما قالت كل شئ الا الجماع قوله كان يقبل ويباشر الخ التقبيل اخص من المباشرة فهو من ذكر العام بعد الخاص

ص ٢٥٨ **باب القبلة للصائم** اى بيان حكمها واختلفت الروايات فى مسئلة القبلة للصائم ولذا اختلف العلماء فى ذلك سلفا وخلفا كما بسط فى الاوجز وفيه قال عياض منهم من اباحها على الاطلاق وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين واليه ذهب احمد واسحاق وداود ومنهم من كرهها على الاطلاق وهو قول مالك ومنهم من كرهها للشاب واباحها للشيخ وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي وروي عن مالك ومنهم من اباحها فى النفل ومنعها فى الفرض وهو رواية ابن وهب عن مالك الى آخر ما بسط فى هامش اللامع قلت هذا فيما اذا قبل وسلم واما اذا انزل فيفطر عند الائمة الاربعة وان امذى يفطر عند مالك واحمد ولا يفطر عندنا والشافعي كذا فى الاوجز

ص ٢٥٨ **باب اغتسال الصائم** كتب الشيخ فى اللامع اى انه لا يضر بصومه ودلالة الرواية عليه ظاهرة ولما لم ينتقض الصوم بغسل الجنابة لم ينتقض بغسله سوى ذلك ثم ان الآثار التى ذكرها ههنا تدل على الترجمة بنوع من القياس ودلالة النص فان القاء الثوب المبلول على الجسم ودخول الحمام وتطعم القدر والشئ والمضمضة والتبرد والتدهن وتقحم الاناء المملوء ماء والاستياك والكحل لما جاز للصائم وهي مظنة لنفوذ الشئ الى الباطن فاولى ان يجوز له الغسل فان امر الماء اخف لاسيما اذا كان لا يستقر على البدن كما هو ظاهر فى الغسل ثم الظاهر ان الحمام المذكور فى اثر الشعبي اريد به البارد وقوله فليصبح دهينا وجهه انه لو كان متقشفا متكحلا ظهر عليه صومه والاولى فيه الاخفاء اه وبسط الكلام عليه فى هامشه وفيه قال الحافظ تحت الباب اى بيان جوازه قال الزين ابن المنير اطلق الاغتسال ليشمل الاغسال المسنونة والواجبة والمباحة وكانه يشير الى ضعف ما روي عن علي من النهي عن دخول الصائم الحمام اخرجه عبد الرزاق وفى اسناده ضعف واعتمده الحنفية فكرهوا الاغتسال للصائم اه وتعقبه العيني اذ قال هذا غير صحيح [illegible] لانه رواية عن ابي حنيفة غير معتمد والمذهب المختار انه لا يكره ذكره الحسن عن ابي حنيفة الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

ص ٢٥٩ **باب الصائم اذا اكل او شرب ناسيا** قال الحافظ اى هل يجب عليه القضاء اولا وهي

مسئلة خلاف مشهورة و ذهب الجمهور الى عدم الوجوب وعن مالك يبطل صومه وعليه القضاء قال عياض هذا هو المشهور عنه وهو قول شيخه ربيعة وجميع اصحاب مالك لكن فرقوا بين الفرض والنفل وقال الداؤدي لعل مالكا لم يبلغه الحديث اواوله على رفع الاثم قوله وقال عطاء الخ مناسبة هذين الاثرين للترجمة من جهة ان المغلوب بدخول الماء حلقه او الذباب لا اختيار له في ذلك كالناسي اه وكتب الشيخ في اللامع قوله لم يملك رده هذا مبني على انه لم يفرق بين الخطاء والنسيان والفرق بينهما ثابت ولو اريد لقول الحسن لاشئ عليه نفي القضاء والكفارة وافق المذهب وقول مجاهد لاشئ عليه كذلك فينفي القضاء والكفارة كما هو المذهب اه وبسط الكلام عليه في هامشه وفيه واما حكم المسئلة فقد قال الموفق لا يفطر بالمضمضة بغير خلاف وان تمضمض او استنشق فسبق الماء الى حلقه من غير قصد ولا اسراف فلاشئ عليه وبه قال الاوزاعي والشافعي في احد قوليه وقال مالك وابوحنيفة يفطر الى آخر مابسط في الدلائل قوله ان دخل حلقه الذباب الخ قال العيني والقسطلاني به قالت الائمة الاربعة وقال الحافظ نقل ابن المنذر الاتفاق عليه لكن نقل غيره عن اشهب انه قال احب الي ان يقضي حكاه ابن التين اه قوله ان جامع ناسيا والاختلاف في هذه المسئلة شهير بسط في الاوجز قال ابن رشد اذا جامع ناسيا لصومه فان الشافعي واباحنيفة يقولان لا قضاء عليه ولا كفارة وقال مالك عليه القضاء دون الكفارة وقال احمد واهل الظاهر عليه القضاء والكفارة اه

(٢٥٢) ص٢٥٩ **باب السواك الرطب واليابس** وفي الفيض اختار المصنف مذهب الحنفية ولم يفرق بين ماقبل الزوال ومابعده اه وكتب الشيخ في اللامع وحاصل استدلاله بالآثار والروايات انها مطلقة فلا تتقيد بغير الصائم اه وفي هامشه قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى الرد على من كره للصائم الاستياك بسواك الرطب كالمالكية والشعبي وقد تقدم قبل بباب قياس ابن سيرين السواك الرطب على الماء الذي يتمضمض به ومنه تظهر النكتة في ايراد حديث عثمان في صفة الوضوء في هذا الباب فان فيه انه تمضمض واستنشق وقال ومن توضأ وضوئي هذا ولم يفرق بين صائم ومفطر اه قلت وقياس ابن سيرين الذي اشار اليه الحافظ هو ماتقدم في باب اغتسال الصائم قال ابن سيرين لا بأس بالسواك الرطب قيل له طعم قال والماء له طعم وانت تمضمض به اه واختلف العلماء في مسئلة السواك للصائم على ستة اقوال ذكر في هامش اللامع وحاصل مذاهب الائمة الاربعة انه لا بأس به مطلقا قبل الزوال وبعده سواء كان رطبا او يابسا وهو مذهب الحنفية قال القسطلاني قال النووي في شرح المهذب انه المختار اه وعند الشافعي مكروه بعد الزوال مطلقا ومستحب قبل الزوال مطلقا رطبا كان او يابسا وعند مالك يكره الرطب دون غيره مطلقا قبل الزوال وبعده ومذهب الحنابلة جواز اليابس فقط قبل الزوال ويكره بعد الزوال مطلقا.

ص٢٥٩/١٥ **باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا توضأ فليستنشق بمنخره** الخ بفتح الميم وسر الخاء وقد تكسر الميم اتباعا للخاء كذا في القسطلاني وهذا الحديث بهذا اللفظ من الاصول التي لم يصلها البخاري وقد اخرجه مسلم عن ابي هريرة ورويناه في مصنف عبدالرزاق وقول المصنف ولم يميز الصائم من غيره قاله تفقها وهو كذلك في اصل الاستنشاق لكن ورد تمييز الصائم من غيره في المبالغة في ذلك كما رواه اصحاب السنن وصححه ابن خزيمة وغيره عن لقيط بن صبرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له بالغ في الاستنشاق الا ان تكون صائما وكان المصنف اشار بايراد اثر الحسن عقبه الى هذا التفصيل اه من الفتح قوله وقال الحسن الخ اي البصري مما وصله ابن ابي شيبة بنحوه والسعوط بفتح السين وقد تضم مايصب من الدواء في الانف قاله القسطلاني قال الحافظ قال الكوفيون يجب القضاء على من استعط وقال مالك والشافعي لا يجب الا ان وصل الماء الى حلقه اه قلت وبه قال احمد كما يظهر من كلام الموفق وفي الدر المختار احتقن او استعط في انفه شيئا قضى فقط قال ابن عابدين وعدم وجوب الكفارة في ذلك هو الاصح بل يجب القضاء فقط اه من هامش اللامع وكتب الشيخ في اللامع وكذلك لا يسلم قول الحسن لا بأس بالسعوط وذلك لانه وان كان صحيحا في نفسه الا انه لما تعذر التمييز بين وصوله الى الحلق وعدمه اقيم ادخال السعوط في المنخرين مقام الوصول الى الجوف لكونه سببا له ومفضيا اليه لا سيما ولا يتقرر مثل ذلك في الدماغ بل يتقطر الى الجوف اه مختصرا قوله فان ازدرد ريق العلك الخ كتب الشيخ في اللامع لعل المراد بريقه ما نشأ منه بعد ادخاله في الفم وليس فيه شئ من اجزاء العلك ولا يفسد به الصوم فاما ان تقصد به ما اختلطت به اجزاء العلك فغير مسلم ان الصوم لا يفسد وذلك لما نقلنا قبل من الهداية من قوله عليه الصلوة والسلام الفطر مما دخل رواه ابويعلى الموصلي في مسنده ولا شك انه داخل وليس مما هو معفو كالريق والمخاط فيفسد به الصوم اه وفي هامشه هو كذلك فقد حكى الحافظ عن ابن المنذر رخص في مضغ العلك اكثر العلماء ان كان لا يتحلب منه شئ فان تحلب منه شئ فازدرده فالجمهور على انه يفطر الى آخر مابسطه **ثم لا يذهب عليك** ان المصنف لم يذكر في هذا الباب حديثا مسندا ولم يتعرض له الشراح ههنا وذكره شيخ الهند في الجدول الثالث في بيان التراجم الغير المجردة اي التي ليس فيها حديث مسند لكن ذكر في الترجمة آية او حديثا او اثرا كما اشير اليه في الاصل السابع والعشرين من اصول التراجم المذكورة في المقدمة وفيه ان المصنف مرة يذكر تحت الترجمة آية او حديثا (غير مسند) او قولا من الصحابة والتابعين والاعلى الترجمة فالترجمة مثبتة بذلك واكتفى المصنف بذلك اما لان حديثا على شرطه ليس عنده او لقصد التمرين الى آخر ما تقدم وايضا تقدم الكلام عليه في الفائدة الثانية وكذا في الفائدة الرابعة من الفصل الثالث من كلام الشراح وغيره في مقدمة اللامع نقل الفائدة الثانية عن الشيخ محي الدين ليس مقصود البخاري الاقتصار على الاحاديث فقط بل مراده الاستنباط منها والاستدلال لابواب ارادها ولهذا المعنى اخلى كثيرا من الابواب عن اسناد الحديث واقتصر فيه على قوله فيه فلان عن النبي صلى الله عليه وسلم او نحو ذلك. وقد يذكر المتن بغير اسناد وقد يورده معلقا وانما يفعل ذلك لانه اراد الاحتجاج للمسئلة التي ترجم بها واشار الى الحديث لكونه معلوما وقد يكون مما تقدم وربما تقدم قريبا ويقع في كثير من ابوابه الاحاديث الكثيرة وفي بعضها ما فيه حديث واحد وفي بعضها ما فيه آية من كتاب الله وبعضها لاشئ فيه البتة وقد ادعى بعضهم انه صنع ذلك عمدا وغرضه ان يبين انه لم يثبت عنده حديث بشرطه في المعنى الذي ترجم عليه ومن ثم وقع من بعض من نسخ الكتاب ضم باب لم يذكر فيه حديث الى حديث لم يذكر فيه باب فاشكل فهمه على الناظر فيه الى آخر مابسط فيه من كلام الحافظ

(٢٥٣) ص٢٥٩ **باب اذا جامع في رمضان** الخ اي عامدا عالما وجبت عليه الكفارة وفي الاوجز قال الزرقاني وفيه ايجاب القضاء مع الكفارة وهو قول الائمة الاربعة والجمهور واسقط القضاء بعضهم لانه لم يرد في خبر ابي هريرة ولا خبر عائشة ولا في نقل الحفاظ لهما ذكر القضاء واجيب بانه جاء من طرق يعرف بمجموعها ان لهذه الزيادة اصلا يصلح للاحتجاج وعن الاوزاعي ان كفر بالعتق او الطعام قضى اليوم وان صام شهرين دخل فيهما قضاء ذلك اليوم اه وقال ابن رشد شذ قوم فلم يوجبوا على المفطر عمدا بالجماع الا القضاء فقط اه قلت وهم الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير كذا في المغني قوله ويذكر عن ابي هريرة الخ وصله اصحاب السنن الاربعة وصححه ابن خزيمة قال الترمذي سالت محمدا يعني البخاري عن هذا الحديث فقال ابو المطوس اسمه يزيد بن المطوس لا اعرف له غير هذا الحديث وقال البخاري في التاريخ ايضا تفرد ابو المطوس بهذا الحديث ولا ادري سمع ابوه من ابي هريرة ام لا قال ابن بطال اشار بهذا الحديث الى ايجاب الكفارة على من افطر باكل او شرب قياسا على الجماع والجامع بينهما انتهاك حرمة الشهر بما يفسد الصوم عمدا وقرر ذلك الزين ابن المنير بانه ترجم بالجماع لانه الذي ورد فيه الحديث المسند وانما ذكر آثار الافطار ليفهم ان الافطار بالاكل والجماع بمعنى واحد قال الحافظ والذي يظهر لي ان البخاري اشار بهذه الآثار الى ان ايجاب القضاء مختلف فيه بين السلف وان الفطر بالجماع لا بد فيه من الكفارة واشار بحديث ابي هريرة الى انه لا يصح لكونه لم يجزم به عنه وعلى تقدير صحته فظاهره يقوي قول من ذهب الى عدم القضاء في الفطر بالاكل بل يبقى ذلك في ذمته زيادة في عقوبته لان مشروعية القضاء تقتضي رفع الاثم لكن لا يلزم من عدم القضاء عدم الكفارة فيما ورد فيه الامر بها وهو الجماع والفرق بين الانتهاك بالجماع والاكل ظاهر فلا يصح القياس المذكور اه من الفتح قوله وبه قال ابن مسعود الخ وصله البيهقي من طريق المغيرة ابن عبد الله اليشكري قال حدثت ان عبد الله بن مسعود قال من افطر يوما من رمضان من غير علة لم يجزه صيام الدهر حتى يلقى الله فان شاء غفر له وان شاء عذبه كذا في القسطلاني

(٢٥٤) ص٢٥٩/٢٥ **باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شئ** الخ قال الحافظ قوله فليكفر اي به لانه صار واجدا وفيه اشارة الى ان الاعسار لا يسقط الكفارة عن الذمة اه قلت وهو قول الحنفية ومالك والمشهور من قولي احمد انه يسقط وهما قولان للشافعي

(٢٥٥) ص٢٦٠ **باب المجامع في رمضان هل يطعم** الخ يعني ام لا ولا منافاة بين هذه الترجمة والتي قبلها لان التي قبلها آذنت بان الاعسار بالكفارة لا يسقطها عن الذمة لقوله فيها اذا جامع ولم يكن له شئ فتصدق عليه فليكفر والثانية ترددت هل المأذون له بالتصرف فيه نفس الكفارة ام لا وعلى هذا يتنزل لفظ الترجمة اه من الفتح واختلف العلماء في المسئلة التي ترجم المصنف بها اعني صرف الكفارة الى عياله الفقراء وفي شرح الاقناع ولا يجوز للفقير صرف كفارته الى عياله واما قوله صلى الله عليه وسلم في الخبر اطعمه اهلك ففي الام كما قال الرافعي يحتمل انه لما اخبره بفقره صرفه له صدقة وفي ذلك اجوبة اخر ذكرتها في شرح المنهاج وغيره اه وكتب الشيخ في الكوكب قوله فاطعمه اهلك تفرقت الاقوال في تاويله فقال بعضهم علم النبي صلى الله عليه وسلم عنه ذلك من خصوصياته وقال بعض المفتين انما امره ان يؤتيه اهله وتسقط النفقة عنه فكان الرجل يؤتي اهله كل يوم صاعا منه واستدل هؤلاء بجواز ايتاء الكفارة اهله كما قالوا في الزكوة وقال الامام الهمام ان معناه انك لما لم تجد ما يفضل عن نفقة اهلك وليس عليك اداء كفارتك على الفور فكان كفارتك على ذمتك تؤديها متى قدرت عليها واصرف هذه في نفقة اهلك اه وذكر اختلاف الائمة وبقية توجيهات الحديث في هامشه وفي هامشي على البذل عن الاوجز حمله الائمة الثلثة على تاخير الكفارة او الخصوصية وعن احمد ان الكفارة تسقط عن المعسر لهذا الحديث اه وبسط الكلام على معنى الحديث وفقهه في البذل وقال الحافظ قد اعتنى به (اي بحديث الباب) بعض المتأخرين ممن ادركه شيوخنا فتكلم عليه في المجلدين جمع فيهما الف فائدة وفائدة اه ثم المصنف ترجم بلفظ هل اشارة الى الاختلاف في ان اطعامه اهله هل كان لكفارة او بطريق تقديم الحاجة على الكفارة الواجبة في الذمة اذ لا يجب على الفور او لاسقاط الكفارة راسا كما قال بعضهم

ص٢٦٠ **باب الحجامة والقئ للصائم** الخ قال الحافظ اي هل يفسدان هما او احدهما الصوم او لا قال ابن المنير جمع بين القئ والحجامة مع تغايرهما وعادته تفريق التراجم اذا نظمها خبر واحد فضلا عن خبرين وانما صنع ذلك لاتحاد ماخذهما لانهما اخراج والاخراج لا يقتضي الافطار وقد اوما ابن عباس الى ذلك كما سياتي ولم يذكر المصنف حكم ذلك ولكن ايراده بالآثار المذكورة يشعر بانه يرى عدم الافطار بهما ولذلك عقب حديث افطر الحاجم والمحجوم بحديث انه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم وقد اختلف السلف في المسئلتين اما القئ فذهب الجمهور الى التفرقة بين من سبقه فلا يفطر وبين من تعمده فيفطر الى آخر ما ذكر من الاختلاف وجملة الخلاف فيه ان الحجامة مفطر للحاجم والمحجوم عند احمد بخلاف الجمهور والائمة الثلثة واما القئ بغير عمد فلا يفطر عند الاربعة والجمهور حتى حكي عليه الاجماع لكن فيه خلاف لبعض السلف كالاوزاعي وابي ثور واما الاستقاء فمفطر عند الاربعة مطلقا وقال ابو يوسف بشرط ملأ الفم وهو رواية عن احمد اه ملخصا من الاوجز

ص٢٦٠ **باب الصوم في السفر والافطار** الخ اي اباحة ذلك وتخيير المكلف فيه سواء كان رمضان او غيره اه من الفتح وفي الاوجز اختلفت روايات الحديث في هذا الباب ولذا اختلف الفقهاء في ذلك على اقوال ثم ذكر فيه سبعة اقوال بالتفصيل وقال الحافظ قالت طائفة من اهل الظاهر لا يجزئ الصوم في السفر عن الفرض بل من صام في السفر وجب عليه قضاؤه في الحضر وذهب اكثر العلماء ومنهم مالك والشافعي وابوحنيفة الى ان الصوم افضل لمن قوي عليه ولم يشق عليه وقال كثير منهم الفطر افضل عملا بالرخصة وهو قول احمد والاوزاعي واسحق وقال آخرون

مطلقا وقال آخرون افضلها ایسرہما وہو قول عمر بن عبدالعزیز اھ مختصرا

ص۲۶۱ **باب اذا صام ایاما من رمضان الخ** ای ہل یباح لہ الفطر اولا وکانہ اشار الی تضعیف ما روی عن علی والی رد ما روی عن غیرہ فی ذلک قال ابن المنذر روی عن علی باسناد ضعیف وقال بہ ابو مجلز وغیرہ ان من استہل علیہ رمضان فی الحضر ثم سافر بعد ذلک فلیس لہ ان یفطر لقولہ تعالی فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ قال وقال اکثر اہل العلم لا فرق بینہ وبین من استہل رمضان فی السفر ثم ساق ابن المنذر باسناد صحیح عن ابن عمر قال قولہ تعالی فمن شہد منکم الشہر الآیۃ نسخہا قولہ فمن کان منکم مریضا او علی سفر الآیۃ ثم احتج للجمہور بحدیث ابن عباس المذکور فی ہذا الباب اھ من الفتح قلت وہہنا مسئلتان اخریان اشار الیہما الحافظ احدہما ما قال الحافظ استدل بالحدیث علی انہ لو نوی الصیام من اللیل واصبح صائما فلہ ان یفطر فی اثناء النہار وہو قول الجمہور وفی وجہ للشافعیۃ لیس لہ ان یفطر وثانیہما ہو ما اشار الیہ بقولہ وہذا کلہ فیما لو نوی الصوم فی السفر واما لو نوی الصوم وہو مقیم ثم سافر فی اثناء النہار فہل لہ ان یفطر فی ذلک النہار منعہ الجمہور وقال احمد واسحق بالجواز واختارہ المزنی محتجا بہذا الحدیث فظنا منہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم افطر فی الیوم الذی خرج فیہ من المدینۃ ولیس کذلک فان بین المدینۃ والکدید عدۃ ایام اھ من الفتح قلت وتوضیحہ ما قال النووی فی شرح مسلم تحت حدیث الباب فی الحدیث لا خر فصام حتی بلغ کراع الغمیم وقد غلط بعض العلماء فی فہم ہذا الحدیث وتوہم ان الکدید وکراع الغمیم قریب من المدینۃ وان قولہ فصام حتی بلغ الکدید وکراع الغمیم کان فی الیوم الذی خرج فیہ من المدینۃ فزعم انہ خرج من المدینۃ صائما فلما بلغ کراع الغمیم فی یومہ افطر من نہارہ وہذا من العجائب الغریبۃ

ص۲۶۱ **باب** (بغیر ترجمۃ) قال الحافظ کذا للاکثر بغیر ترجمۃ وسقط من روایۃ النسفی وعلی الحالین لا بد ان یکون لحدیث ابی الدرداء المذکور فیہ تعلق بالترجمۃ (ای السابقۃ) ووجہہ ما وقع من افطار اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان فی السفر بحضرتہ ولم ینکر علیہم فدل علی الجواز وعلی رد قول من قال من سافر فی شہر رمضان امتنع علیہ الفطر اھ فعلی ہذا ہو کالفصل للباب السابق وہو الاصل العشرون من اصول التراجم کما تقدم مبسوطا فی الجزء الاول ورمز علیہ شیخ الہند فی الجدول الرابع من جداولہ رمز بنقطۃ واحدۃ فکان رای الشیخ فیہ ان المصنف ترک الترجمۃ بقصد التمرین والتشحید للاذہان فیمکن ان یکون ہو بیان افضلیۃ الصوم فی السفر لاختیارہ صلی اللہ علیہ وسلم الصوم مع شدۃ الحر واللہ اعلم فعلی ہذا ہو الاصل الخامس والعشرون کما تقدم

ص۲۶۱ **باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ الخ** اشار بہذہ الترجمۃ الی ان سبب قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس من البر الصیام فی السفر ما ذکر من المشقۃ وان من روی الحدیث مجردا فقد اختصر القصۃ وبما اشار الیہ من اعتبار شدۃ المشقۃ یجمع بین حدیث الباب والذی قبلہ فالحاصل ان الصوم لمن قوی علیہ افضل من الفطر والفطر لمن شق علیہ الصوم او اعرض عن قبول الرخصۃ افضل من الصوم وان من لم یتحقق المشقۃ یخیر بین الصوم والفطر اھ من الفتح وقد تقدم الخلاف فی ہذہ المسئلۃ فی باب الصوم فی السفر والافطار

ص۲۶۱ **باب لم یعب اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ** قال الحافظ اشار بہذا الی تاکید ما اعتمدہ من تاویل الحدیث الذی قبلہ وانہ محمول علی من بلغ حالۃ یجہد بہا وان من لم یبلغ ذلک لا یعاب علیہ الصیام ولا الفطر اھ والاوجہ عندی ان الغرض من الترجمۃ ہو الارشاد الی ادب وہو ترک العیب علی من لا یاخذ ما ہو الاولی فتامل

ص۲۶۱ **باب من افطر فی السفر لیراہ الناس** قال الحافظ ای اذا کان ممن یقتدی بہ واشار بذلک الی ان افضلیۃ الفطر لا تختص بمن اجہدہ الصوم او خشی العجب والریاء او ظن بہ الرغبۃ عن الرخصۃ بل یلحق بذلک من یقتدی بہ لیتابعہ من وقع لہ شیء من الامور الثلثۃ ویکون الفطر فی حقہ فی تلک الحالۃ افضل لفضیلۃ البیان اھ

ص۲۶۱ **باب وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ الخ** قال الحافظ بعد ذکر الآثار المذکورۃ فی الباب واتفقت ہذہ الاخبار علی ان قولہ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ منسوخ وخالف فی ذلک ابن عباس فذہب الی انہا محکمۃ لکنہا مخصوصۃ بالشیخ الکبیر ونحوہ وسیاتی بیان ذلک والبحث فیہ فی کتاب التفسیر ان شاء اللہ تعالی اھ قولہ فنسختہا وان تصوموا الآیۃ قلت وفیہ اثر ترغیب فکیف یکون نسخا ویمکن الجواب عندی بان النسخ وقع بقولہ فامروا بالصوم وعلی ہذا فالنسخ بامرہ علیہ الصلوۃ والسلام

ص۲۶۱ **باب متی یقضی قضاء رمضان الخ** قال القسطلانی ای یؤدی لان القضاء یجیء بمعنی الاداء قال تعالی فاذا قضیت الصلوۃ ای ادیت اھ وقال الحافظ ومراد الاستفہام ہل یتعین قضاؤہ متتابعا او یجوز متفرقا وہل یتعین علی الفور او یجوز علی التراخی قال ابن المنیر جعل المصنف الترجمۃ استفہاما لتعارض الادلۃ لان ظاہر قولہ تعالی فعدۃ من ایام اخر یقتضی التفریق لصدق ایام اخر سواء کانت متتابعۃ او متفرقۃ والقیاس یقتضی التتابع الحاقا لصفۃ القضاء بصفۃ الاداء وظاہر صنیع عائشۃ یقتضی ایثار المبادرۃ الی القضاء لولا ما منعہا من الشغل قال الحافظ ظاہر صنیع البخاری یقتضی جواز التراخی والتفریق لما اودعہ فی الترجمۃ من الآثار کعادتہ وہو قول الجمہور ونقل ابن المنذر وغیرہ عن علی وعائشۃ وجوب التتابع وہو قول بعض اہل الظاہر اھ من الفتح قولہ وقال سعید وصلہ ابن ابی شیبۃ والمراد بصوم العشر العشر الاول من ذی الحجۃ لما سئل عن صومہ والحال ان علی الذی سالہ قضاء من رمضان لا یصلح حتی یبدا برمضان ای بقضاء صومہ وہذا لا یدل علی المنع بل علی الاولویۃ اھ من القسطلانی وقال الحافظ وظاہر قولہ جواز التطوع بالصوم لمن علیہ دین من رمضان لقولہ لا یصلح فانہ ظاہر فی الارشاد الی البداءۃ بالاہم والآکد وقد روی عبدالرزاق عن ابی ہریرۃ ان رجلا قال لہ ان علی ایاما من رمضان افاصوم العشر تطوعا قال لا ابدا بحق اللہ ثم تطوع ما شئت وروی عن علی انہ نہی عن قضاء رمضان فی عشر ذی الحجۃ واسنادہ ضعیف اھ قولہ ویذکر عن ابی ہریرۃ الخ وہو قول الجمہور والیہ مال الطحاوی والاول (ای ما روی عن النخعی) ہو مذہب الحنفیۃ والیہ جنح المصنف کما تری

ص۲۶۱ **باب الحائض تترک الصوم الخ** قال ابن المنیر ان الترجمۃ لم تتضمن حکم القضاء لتطابق حدیث الباب فانہ لیس فیہ تعرض لذلک قولہ تقضی الصیام قال القسطلانی ومقتضی الرای ان یکونا متساویین فی الحکم لان کلا منہما عبادۃ ترکت لعذر لکن الامور الشرعیۃ الآتیۃ علی خلاف القیاس لا یطلب فیہا وجہ الحکمۃ بل یوکل امرہا الیہ تعالی لان افعال اللہ لا تخلو عن حکمۃ ولکن غالبہا یخفی علی الناس ولا تدرکہا العقول لکن فرق الفقہاء بعدم تکرر الصوم فلا حرج فی قضائہ بخلاف الصلوۃ وقیل غیر ذلک وقال امام الحرمین کل شیء ذکروہ من الفرق ضعیف اھ والبسط فی الفتح

ص۲۶۱ **باب من مات وعلیہ صوم** قال العلامۃ العینی ای ہذا باب فی بیان حکم الشخص الذی مات والحال ان علیہ صوما ولم یعین الحکم لاختلاف العلماء فیہ اھ قال الحافظ وقد اختلف السلف فی ہذہ المسئلۃ فاجاز الصیام عن المیت اصحاب الحدیث وعلق الشافعی فی القدیم القول بہ علی صحۃ الحدیث کما نقلہ البیہقی وہو قول ابی ثور وجماعۃ من محدثی الشافعیۃ وقال الشافعی فی الجدید ومالک وابو حنیفۃ لا یصام عن المیت وقال احمد واسحق لا یصام عنہ الا النذر الی آخر ما قال اھ قلت وفی الموطا لمالک عن ابن عمر لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد قال الزرقانی ہو اجماع فی الصلوۃ ولو تطوعا عن حی ومیت وفی الصوم عن الحی خلاف حکاہ ابن عبدالبر وغیرہ واما الصیام عن المیت فکذلک عند الجمہور منہم مالک وابو حنیفۃ والشافعی فی الجدید واحمد وذہب طائفۃ من السلف واحمد فی روایۃ والشافعی الی انہ یستحب لوارثہ ان یصوم عنہ ویبرا بہ المیت ورجحہ النووی لحدیث الصحیحین عن عائشۃ مرفوعا ثم ذکر حدیث الباب وبسط العلامۃ العینی بیان المذاہب فی ذلک فذکر سبعۃ مذاہب للفقہاء کما بسط فی الاوجز

ص۲۶۲ **باب متی یحل فطر الصائم الخ** قال الحافظ غرض ہذہ الترجمۃ الاشارۃ الی انہ ہل یجب امساک جزء من اللیل لتحقق مضی النہار ام لا وظاہر صنیعہ یقتضی ترجیح الثانی لذکرہ لاثر ابی سعید فی الترجمۃ لکن محلہ اذا ما حصل تحقق غروب الشمس اھ

ص۲۶۲ **باب یفطر بما تیسر بالماء وغیرہ** قال الحافظ ای سواء کان وحدہ او مخلوطا ولعلہ اشار الی ان الامر فی قولہ من وجد تمرا فلیفطر علیہ ومن لا فلیفطر علی الماء لیس علی الوجوب وہو حدیث اخرجہ الحاکم عن انس مرفوعا والترمذی وابن حبان من حدیث سلمان بن عامر وقد شذ ابن حزم فاوجب الفطر علی التمر والا فعلی الماء اھ قال القسطلانی وروی الترمذی انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفطر قبل ان یصلی علی رطبات فان لم یکن فعلی تمرات فان لم یکن حسا حسوات من ماء اھ

ص۲۶۳ **باب تعجیل الافطار** قال ابن عبدالبر احادیث تعجیل الافطار وتاخیر السحور صحاح متواترۃ اھ من الفتح قلت وتاخیر الفطر من صنیع الیہود والنصاری کما فی حدیث ابی ہریرۃ عند ابی داؤد والظاہر عندی ان الغرض من الترجمۃ الرد علی ما روی عن بعض الصحابۃ کابی موسی الاشعری من تاخیر الافطار کما فی سنن ابی داؤد

ص۲۶۳ **باب اذا افطر فی رمضان ثم طلعت الشمس** قال الحافظ ای یجب علیہ قضاء ذلک الیوم اولا وہی مسئلۃ خلافیۃ واختلف قول عمر فیہا واختلف العلماء فی ہذہ المسئلۃ فذہب الجمہور الی ایجاب القضاء وجاء ترک القضاء عن مجاہد والحسن وبہ قال اسحاق واحمد فی روایۃ وقال ابن التین لم یوجب مالک القضاء اذا کان فی صوم نذر اھ مختصرا من الفتح قلت وفیما اذا افطر بظن ان الشمس قد غربت ثلاث مسائل کما ذکر الباجی وہی کلہا خلافیۃ الامساک والقضاء والکفارۃ بسط الخلاف فی الاوجز وفیہ ایضا واما وجوب الکفارۃ فعند الحنفیۃ فیہ تفصیل واختلاف بسطہ اہل الفروع ففی الدر المختار تسحر او افطر بظن الیوم لیلا والحال ان الفجر طالع والشمس لم تغرب ویکفی الشک فی الاول دون الثانی عملا بالاصل فیہما ولو لم یتبین الحال لم یقض فی ظاہر الروایۃ والمسئلۃ تتفرع الی ستۃ وثلاثین محلہا المطولات اھ

ص۲۶۳ **باب صوم الصبیان** ای ہل یشرع ام لا والجمہور علی انہ لا یجب علی من دون البلوغ واستحب جماعۃ من السلف منہم ابن سیرین وغیرہ وقال بہ الشافعی انہم یؤمرون بہ للتمرین علیہ اذا اطاقوہ وحدہ اصحابہ بالسبع والعشر کالصلوۃ وحدہ اسحق باثنتی عشرۃ سنۃ واحمد فی روایۃ بعشر سنین وقال الاوزاعی اذا اطاق صوم ثلثۃ ایام تباعا لا یضعف فیہن حمل علی الصوم والاول قول الجمہور والمشہور عن المالکیۃ انہ لا یشرع فی حق الصبیان ولقد تلطف المصنف فی التعقب علیہم بایراد اثر عمر فی صدر الترجمۃ لان اقصی ما یعتمدونہ فی معارضۃ الاحادیث دعوی عمل اہل المدینۃ علی خلافہا ولا عمل یستند الیہ اقوی من العمل فی عہد عمر مع شدۃ تحریہ ووفور الصحابۃ فی زمانہ واغرب ابن الماجشون من المالکیۃ فقال اذا اطاق الصبیان الصیام الزموہ فان افطروا لغیر عذر فعلیہم القضاء اھ من الفتح

ص۲۶۳ **باب الوصال الخ** قال الحافظ ہو الترک فی لیالی الصیام لما یفطر بالنہار بالقصد فیخرج من امسک اتفاقا ویدخل من امسک جمیع اللیل او بعضہ ولم یجزم المصنف بحکمہ لشہرۃ الاختلاف فیہ اھ وفی الاوجز قال الزرقانی والنہی للکراہۃ عند مالک والجمہور لمن قوی علیہ وغیرہ ولو الی السحر لعموم النہی وقیل للتحریم وہو الاصح عند الشافعیۃ اھ وفی حاشیۃ شرح الاقناع فالنہی للتحریم عند الشافعیۃ والتنزیہ عند مالک والحنابلۃ اھ والوصال الی السحر مباح عند احمد واسحق کما قال الموفق والوصال مکروہ تنزیہا عند الحنفیۃ کما فی الدر المختار والبسط فی الاوجز

ص۲۶۳ **باب التنکیل لمن اکثر الوصال** قال الحافظ التقیید بالاکثر قد یفہم منہ ان من قلل منہ لا نکال علیہ لان التقلیل منہ مظنۃ لعدم المشقۃ لکن لا یلزم من عدم التنکیل ثبوت الجواز اھ

ص۲۶۴ **باب الوصال الی السحر** ای جوازہ وقد تقدم انہ قول احمد وطائفۃ من اصحاب الحدیث وتقدم توجیہہ وان من الشافعیۃ من قال انہ لیس بوصال حقیقۃ اھ قلت فالظاہر ان میل المصنف الی مسلک الحنابلۃ

ص۲۶۴ **باب من اقسم علی اخیہ لیفطر الخ** قال الحافظ ہذہ الترجمۃ اول ابواب التطوع بدا المصنف منہا بحکم صوم التطوع ہل یلزم تمامہ بالدخول فیہ ام لا ثم اورد بقیۃ ابوابہ علی ما اختارہ من الترتیب اھ وقال العلامۃ العینی فی الباب الآتی (ای باب صوم شعبان) وہذا الباب اول شروعہ فی التطوعات من الصیام اھ وقال القسطلانی قولہ باب من اقسم علی اخیہ الخ ای والحال انہ کان فی صوم التطوع ولم یر علیہ ای علی ہذا المفطر قضاء عن ذلک الیوم الذی افطر فیہ وقولہ اذا کان اوفق لہ ای اذا کان المقسم علیہ معذورا بفطرہ ومفہومہ عدم الجواز ووجوب القضاء علی من تعمد بغیر سبب اھ من القسطلانی ملخصا وقال الحافظ ذکر فیہ حدیث ابن ابی جحیفۃ فی قصۃ ابی الدرداء وسلمان فاما ذکر م فلم یقع فی الطریق التی ساقہا کما سابینہ واما القضاء فلم اقف علیہ فی شیء من طرقہ الا ان الاصل عدمہ وقد اقرہ الشارع ولو کان القضاء واجبا لبینہ لہ مع حاجتہ الی البیان وکانہ یشیر الی حدیث ابی سعید قال صنعت للنبی

صلی اللہ علیہ وسلم طعاما فلما وضع قال رجل انا صائم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دعاک اخوک وتکلف لک افطر وصم مکانہ ان شئت اخرجہ البیہقی وہو دال علی عدم الایجاب اھ قلت والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ لاقضاء علیہ عند الشافعی واحمد مطلقا بخلاف الحنفیۃ اذ اوجبوا القضاء مطلقا، وعن المالکیۃ لاقضاء فی الفطر عذرا بخلاف الفطر عمدا ففیہ عندہم القضاء،

ص ٢٦٤ باب صوم شعبان قال الحافظ ای استحبابہ وکانہ لم یصرح بذلک لما فی عمومہ من التخصیص وفی مطلقہ من التقیید کما سیاتی بیانہ ثم ذکر الحافظ بعد ذکر الحدیث اختلاف الروایات واقوال العلماء فی ان المراد من شعبان کلہ او اکثرہ

ص ٢٦٤ باب ما یذکر من صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافطارہ قال الحافظ المراد التطوع قال ابن المنیر لم یضف المصنف الترجمۃ التی قبل ہذہ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم واطلقہا لیفہم الترغیب للامۃ فی الاقتداء بہ فی اکثار الصوم فی شعبان وقصد بہذہ الترجمۃ شرح حال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک اھ

ص ٢٦٥ باب حق الضیف فی الصوم قال ابن المنیر لو قال حق الضیف فی الفطر لکان اوضح لکنہ کان لایفہم منہ تعیین الصوم فیحتاج ان یقول من الصوم وکان ما ترجم بہ اخصر واوجز اھ من الفتح

ص ٢٦٥ باب حق الجسم فی الصوم ای علی المتطوع والمراد بالحق ہہنا المطلوب اعم من ان یکون مندوبا او واجبا فاما الواجب فیختص بما اذا خاف التلف ولیس مرادا ہنا اھ من الفتح

ص ٢٦٥ باب صوم الدھر ای ہل یشرع اولا قال ابن المنیر لم ینص علی الحکم لتعارض الادلۃ واحتمال ان یکون عبداللہ بن عمرو خص بالمنع لما اطلع النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیہ من مستقبل حالہ فیلتحق بہ من فی معناہ ممن یتضرر بسرد الصوم ویبقی غیرہ علی حکم الجواز لعموم الترغیب فی مطلق الصوم کما سیاتی فی الجہاد من حدیث ابی سعید مرفوعا من صام یوما فی سبیل اللہ باعد اللہ وجہہ عن النار اھ من الفتح ویشکل ادخال ہذہ الترجمۃ بین ابواب الحقوق فقد تقدم باب حق الضیف وباب حق الجسم وسیاتی بعد ذلک باب حق الاہل فتامل وقد اجاب عنہ بعض المترددین الی واجاد بان الامام البخاری اشار بذکر ہذہ الترجمۃ الاجنبیۃ بین ہذہ الابواب الی ان النہی عن صوم الدہر لاجل حق الجسد واختلف العلماء فی صوم الدہر قال القسطلانی ومذہب الشافعیۃ استحبابہ لاطلاق الادلۃ ولانہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من صام الدہر ضیقت علیہ جہنم ہکذا وعقد بیدہ اخرجہ احمد والنسائی فان خاف ضررا او فوت حق کرہ صومہ وہل المراد الواجب او المندوب قال السبکی والوجہ ان یقال انہ ان علم انہ یفوت حقا واجبا حرم وان علم انہ یفوت حقا مندوبا اولی من الصیام کرہ وان کان یقوم مقامہ فلا اھ وفی المغنی قال الاثرم قیل لابی عبداللہ فسر مسدد قول ابی موسی من صام الدہر ضیقت علیہ جہنم فلا یدخلہا فضحک وقال من قال ہذا فاین حدیث عبداللہ بن عمرو ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کرہ ذلک وما فیہ من الاحادیث قال ابو الخطاب انما یکرہ اذا ادخل فیہ یومی العیدین وایام التشریق لان احمد قال اذا افطر یومی العیدین وایام التشریق رجوت ان لایکون بذلک باس وروی نحو ہذا عن مالک وہو قول الشافعی والذی یقوی عندی ان صوم الدہر مکروہ وان لم یصم ہذہ الایام لما فیہ من المشقۃ والضعف وشبہ التبتل المنہی عنہ اھ مختصرا وفی البذل قال ابن الہمام یکرہ صوم الدہر لانہ یضعفہ او یصیر طبعالہ ومبنی العبادۃ علی مخالفۃ العادۃ اھ قال الحافظ والی کراہۃ صوم الدہر مطلقا ذہب اسحق وابن العربی من المالکیۃ واہل الظاہر وہی روایۃ عن احمد وشذ ابن حزم فقال یحرم وروی ابن ابی شیبۃ باسناد صحیح انہ بلغ عمر رض ان رجلا یصوم الدہر فاتاہ فعلاہ بالدرۃ وجعل یقول کل یا دہری الی ان قال وذہب آخرون الی جوازہ وحملوا النہی علی من صام حقیقۃ فانہ یدخل فیہ ما حرم صومہ کالعیدین وہذا اختیار ابن المنذر وطائفۃ وذہب آخرون الی استحبابہ لمن قوی علیہ ولم یفوت فیہ حقا والی ذلک ذہب الجمہور الی آخر ما بسط فی الفتح

ص ٢٦٥ باب حق الاھل فی الصوم قال الحافظ قولہ رواہ ابوجحیفۃ یعنی حدیث ابی جحیفۃ فی قصۃ سلمان وابی الدرداء التی تقدمت قبل خمسۃ ابواب وفیہا قول سلمان لابی الدرداء وان لاہلک علیک حقا واقرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ذلک اھ

ص ٢٦٥ باب صوم وافطار یوم قال العینی ای فی بیان فضلہ اھ والیہ میل الحافظ کما سیاتی فی الباب الآتی

ص ٢٦٥ باب صوم داؤد علیہ السلام قال ابن المنیر افرد ترجمۃ صوم یوم وافطار یوم بالذکر للتنبیہ علی افضلیتہ وافرد صیام داؤد علیہ السلام بالذکر للاشارۃ الی الاقتداء بہ فی ذلک اھ من الفتح وقال الحافظ فی باب حق الاہل ذالمحوا اختلف المجیزون فی صوم الدہر بالشرط المتقدم ہل ہو افضل او صیام یوم وافطار یوم فصرح جماعۃ من العلماء بان صوم الدہر افضل لانہ اکثر عملا فیکون اکثر اجرا وبذلک جزم الغزالی اولا وقیدہ بشرط ان لایرغب عن السنۃ بان یجعل الصوم حجرا علی نفسہ فاذا امن من ذلک فالصوم من افضل الاعمال فالاستکثار منہ زیادۃ فی الفضل قال الحافظ وتعقبہ ابن دقیق العید ثم بسطہ وذہب جماعۃ منہم المتولی من الشافعیۃ الی ان صیام داؤد افضل وہو ظاہر الحدیث بل صریحہ نعم ان فرض ان شخصا لایفوتہ شیئ من الاعمال الصالحۃ بالصیام اصلا ولایفوت حقا من الحقوق لم یبعد ان یکون فی حقہ ارجح والی ذلک اشار ابن خزیمۃ وعلی ہذا یختلف ذلک باختلاف الاشخاص والاحوال والی ذلک اشار الغزالی اخیرا واللہ اعلم اھ من الفتح ملخصا۔

ص ٢٦٦ باب صیام البیض الخ قال الحافظ قال الاسماعیلی وابن بطال وغیرہما لیس فی الحدیث الذی اوردہ البخاری ما یطابق الترجمۃ لان الحدیث مطلق فی ثلاثۃ ایام من کل شہر والبیض مقیدۃ بما ذکر واجیب بان البخاری جری علی عادتہ فی الایماء الی ما ورد فی بعض طرق الحدیث وہو ما رواہ احمد والنسائی وابن حبان وفیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لاعرابی ان کنت صائما فصم الغر ای البیض وہذا الحدیث اختلف فیہ علی موسی بن طلحۃ اختلافا کثیرا بینہ الدارقطنی وفی بعض طرقہ عند النسائی ان کنت صائما فصم البیض ثلاث عشرۃ واربع عشرۃ وخمس عشرۃ فکان البخاری اشار بالترجمۃ الی ان وصیۃ ابی ہریرۃ بذلک لاتختص بہ اھ وکتب الشیخ فی اللامع ثم ان ایراد المؤلف ما اورد فیہ من الروایۃ دال علی انہ حمل المطلق علی المقید فکانت الترجمۃ تفسیرا للمراد والروایۃ اھ ثم قال الحافظ قال شیخنا فی شرح الترمذی حاصل الخلاف فی تعیین البیض تسعۃ اقوال احدہا لاتتعین بل یکرہ تعیینہا ویستحب صوم ثلاثۃ ایام من الشہر غیر معینۃ وہو المعروف من مذہب مالک الثانی اول ثلاثۃ من الشہر قالہ الحسن البصری الثالث اولہا الثانی عشر حکی ذلک عن قوم الرابع اولہا الثالث عشر وہو قول الجمہور (وہو الذی اختارہ البخاری فی الترجمۃ) الخامس اولہا اول سبت من اول الشہر ثم من اول الثلاثاء من الشہر الذی یلیہ وہکذا وہو اختیار عائشۃ رض فی آخرین السادس اول خمیس ثم اثنین ثم خمیس السابع اول اثنین ثم خمیس ثم اثنین الثامن اول یوم والعاشر والعشرون روی ذلک عن ابی الدرداء التاسع اول کل عشر عن ابن شعبان المالکی قال الحافظ بقی قول آخر وہو آخر ثلاثۃ من الشہر وہو قول ابراہیم النخعی فتمت عشرۃ انتہی کلام الحافظ مع زیادۃ من العینی قال العینی روی ابن القاسم عن مالک انہ سئل عن صیام ایام الغر فقال ما ہذا ببلدنا وکرہ تعمد صومہا وقال الایام کلہا للہ تعالی واستحب ابن حبیب صومہا وقال اراہ صیام الدہر اھ قلت والجمہور ومنہم الائمۃ الثلاثۃ الاخر علی استحبابہا کما قال العلامۃ العینی وقال الحافظ بحثا علی صوم ثلاثۃ ایام قال الرویانی صیام ثلاثۃ ایام من کل شہر مستحب فان اتفقت ایام البیض کان احب وفی کلام غیر واحد من العلماء ایضا ان استحباب صیام البیض غیر استحباب صیام ثلاثۃ ایام من کل شہر وقال القسطلانی قال السبکی والحاصل انہ یسن صوم ثلاثۃ ایام من کل شہر وان تکون ایام البیض فان صامہا اتی بالسنتین اھ

ص ٢٦٦ باب من زار قوما فلم یفطر عندھم ہذہ الترجمۃ تقابل الترجمۃ الماضیۃ وہی من اقسم علی اخیہ لیفطر وموقعہا ان لایظن ان فطر المرء من صیام التطوع لتطییب خاطر اخیہ حتم علیہ بل المرجح فی ذلک الی من علم من حالہ من کل منہما انہ یشق علیہ الصیام فمتی عرف ان ذلک لایشق علیہ کان الاولی ان یستمر علی صومہ اھ من الفتح

ص ٢٦٦ باب الصوم من اٰخر الشھر قال ابن المنیر اطلق الشہر وان کان الذی یتحرر من الحدیث ان المراد بہ شہر مقید وہو شعبان اشارۃ منہ الی ان ذلک لایختص بشعبان بل یوخذ من الحدیث الندب الی صیام اواخر کل شہر لیکون عادۃ للمکلف فلا یعارضہ النہی عن تقدم رمضان بیوم او یومین لقولہ فیہ الا رجل کان یصوم صوما فلیصمہ اھ من الفتح قولہ اظنہ قال یعنی رمضان الخ تکلم علیہ الحافظ وغیرہ من الشراح فارجع الیہ

ص ٢٦٦ باب صوم الجمعۃ الخ قولہ فی الترجمۃ یعنی اذا لم یصم قبلہ ولا یرید الخ لیس ہذا فی نسخۃ الحافظ فقال کذا فی اکثر الروایات ووقع فی روایۃ ابی ذر وابی الوقت زیادۃ ہنا وہی یعنی اذا لم یصم قبلہ الخ وہذہ الزیادۃ تشبہ ان تکون من الفربری او من دونہ ویبعد ان یعبر البخاری عما یقولہ بلفظ یعنی ولو کان ذلک من کلامہ لقال اعنی بل کان یستغنی عنہا اصلا وراسا وہذا التفصیل لابد من حمل اطلاق الترجمۃ علیہ لانہ مستفاد من حدیث جویریۃ آخر احادیث الباب اھ قلت وفی صوم یوم الجمعۃ اختلاف للعلماء ذکر فی ہامش النسخۃ الہندیۃ خمسۃ اقوال فیہ وفی الاوجز ثمانیۃ مذاہب واما حاصل مذاہب الائمۃ الاربعۃ فالکراہۃ عند احمد وہو المرجح عند الشافعیۃ وعن مالک الندب وعلیہ اکثر فروع الحنفیۃ وفی نور الایضاح من کتب فروع الحنفیۃ الکراہۃ واختلف العلماء ایضا فی وجہ النہی علی ثمانیۃ اقوال بسطت فی الاوجز۔

ص ٢٦٧ باب ھل یخص شیئا من الایام قال ابن المنیر وغیرہ لم یجزم بالحکم لان ظاہر الحدیث ادامتہ صلی اللہ علیہ وسلم العبادۃ ومواظبتہ علی وظائفہا ویعارضہ ما صح عن عائشۃ نفسہا مما یقتضی نفی المداومۃ وہو ما اخرجہ مسلم عنہا انہا سئلت عن صیام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت کان یصوم حتی نقول قد صام ویفطر حتی نقول قد افطر وتقدم نحوہ قریبا فی البخاری من حدیث ابن عباس وغیرہ فابقی الترجمۃ علی الاستفہام لیترجح احد الخبرین او یتبین الجمع بینہما ویمکن الجمع بینہما بان قولہا کان عملہ دیمۃ معناہ ان اختلاف حالہ فی الاکثار من الصوم ثم من الفطر کان مستداما مستمرا وبانہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوظف علی نفسہ العبادۃ فربما شغلہ عن بعضہا شاغل فیقضیہا علی التوالی فیشتبہ الحال علی من یری ذلک فقول عائشۃ کان عملہ دیمۃ منزل علی التوظیف وقولہا کان لاتشاء ان تراہ صائما الا رایتہ منزل علی الحال الثانی وقیل معناہ انہ کان لایقصد نفلا ابتداء فی یوم بعینہ فیصومہ بل اذا صام یوما بعینہ کالخمیس مثلا داوم علی صومہ اھ من الفتح

ص ٢٦٧ باب صوم یوم عرفۃ ای ما حکمہ وکانہ لم تثبت الاحادیث الواردۃ فی الترغیب فی صومہ علی شرطہ واصحہا حدیث ابی قتادۃ انہ یکفر سنۃ آتیۃ وسنۃ ماضیۃ اخرجہ مسلم وغیرہ والجمع بینہ وبین حدیثی الباب ان یحمل علی غیر الحاج او علی من لم یضعفہ صیامہ عن الذکر والدعاء المطلوب للحاج قالہ الحافظ فی الفتح وتقدم نظیر ہذہ الترجمۃ سواء فی کتاب الحج ولکل من الترجمتین وجہۃ فذکرہا فی کتاب الحج لمناسبۃ الحاج وہہنا لمناسبتہ بکتاب الصوم وتقدم اختلاف الائمۃ الاربعۃ فی صوم عرفۃ للحاج واما لغیر الحاج فاتفقت الائمۃ الاربعۃ علی ندبہ بل قال الامام الشافعی بتاکدہ کما فی الاوجز

ص ٢٦٧ باب صوم یوم الفطر ای ما حکمہ قال ابن المنیر لعلہ اشار الی الخلاف فیمن نذر صوم یوم فوافق یوم العید ہل ینعقد نذرہ ام لا اھ ثم قال الحافظ تحت حدیث الباب وفیہ تحریم صوم یومی العید سواء النذر والکفارۃ والتطوع والقضاء والتمتع وہو بالاجماع واختلفوا فیمن نذر صوم یوم قدوم زید فقدم یوم العید فالاکثر علی انہ لاینعقد النذر وعن الحنفیۃ ینعقد ویلزمہ القضاء اھ من الفتح قلت بسط الکلام علی المسئلۃ فی الاوجز من کتب فروع الائمۃ والجملۃ انہ ینعقد النذر ویجب القضاء عندنا الحنفیۃ وہو الاصح من مذہب احمد کما فی نیل المآرب وہو احد قولی الشافعی والمرجح عندہ لاینعقد واما عند مالک فان نذر یوما فوافق یوم العید ینعقد ویجب القضاء وان نذر صوم یومی العید بعینہ لاینعقد ولایجب القضاء کما قال الابی

ص ٢٦٧ باب صوم یوم النحر قال الحافظ والقول فیہ کالقول فی الذی قبلہ اھ

ص ٢٦٨ باب صیام ایام التشریق ای الایام التی بعد یوم النحر قال العلامۃ العینی وایام التشریق ویقال لہا الایام المعدودات وایام منی اھ وفی التفسیر لابن کثیر الایام المعدودات قال ابن عباس ہی ایام التشریق والایام المعلومات ایام العشر اھ وقد اختلف فی کونہا یومین او ثلاثۃ قالہ الحافظ وقال الشیخ فی البذل وہی عند الحنفیۃ

ثلاثة ایام حادی عشر وثانی عشر وثالث عشر اھ قلت وہی کذلک عند الجمہور منہم الائمۃ الاربعۃ کما فی الاوجز عن کتب فروعہم من کلام الباجی والقسطلانی وشارح المنہاج وغیرہم وقال القسطلانی روی عن ابن عباس وعطاء انہا اربعۃ ایام یوم النحر وثلاثۃ بعدہ اھ وما حکی الحافظ من انہا یومان بعد یوم النحر روی ذلک عن علی کما فی التفسیر لابن کثیر وسمیت ایام التشریق لان لحوم الاضاحی تشرق فیہا ای تنشر فی الشمس وقیل لان الہدی لاینحر حتی تشرق الشمس وقیل لان صلوۃ العید تقع عند شروق الشمس وقیل التشریق التکبیر دبر کل صلوۃ وہل تلحق بیوم النحر فی ترک الصیام کما تلحق بہ فی النحر وغیرہ من اعمال الحج او یجوز صیامہا مطلقا او للمتمتع خاصۃ اولہ ولمن ہو فی معناہ وفی کل ذلک اختلاف للعلماء والراجح عند البخاری جوازہا للمتمتع اھ ملخصا من الفتح وبسط فی الاوجز فی صیام ایام التشریق تسعۃ مذاہب والمشہور منہا قولان الاول الجواز للمتمتع والقارن وہو قول مالک واحمد وہو القول القدیم للشافعی والثانی وہو الجدید للشافعی وبہ قالت الحنفیۃ المنع مطلقا

(٢٦٤) ص٢٦٨ باب صیام یوم عاشوراء قال الحافظ ای ما حکمہ وبدأ المصنف بالاخبار الدالۃ علی انہ لیس بواجب ثم بالاخبار الدالۃ علی الترغیب فی صیامہ ونقل عیاض ان بعض السلف کان یری بقاء فرضیۃ عاشوراء لکن انقرض القائلون بذلک ونقل ابن عبد البر الاجماع علی انہ الآن لیس بفرض والاجماع علی انہ مستحب وکان ابن عمر یکرہ قصدہ بالصوم ثم انقرض القول بذلک ثم قال الحافظ بحثا علی روایات صوم عاشوراء فعلی ہذا صیام عاشوراء علی ثلاث مراتب ادناہا ان یصام وحدہ وفوقہ ان یصام التاسع معہ وفوقہ ان یصام التاسع والحادی عشر واللہ اعلم اھ من الفتح من مواضع عدیدۃ وبسط الکلام علی حدیث عاشوراء فی الاوجز وذکر فیہ عدۃ ابحاث لطیفۃ الاول فی لغتہ ہل ہو بالمد او القصر وایضا فی مصداقہ ہل ہو الیوم العاشر کما قال بہ الجمہور او الیوم التاسع او الحادی عشر والثانی فی وجہ التسمیۃ والثالث فی اعمال ذلک الیوم غیر الصوم والرابع ہل کان صومہ واجبا فی اول الاسلام ام لا والخامس فی حکم صومہ الآن ثم براعۃ الاختتام عند الحافظ فی قولہ من لم یکن اکل فلیصم والاوجہ عندی انہا فی یوم عاشوراء فانہ یوم نجی اللہ موسی واغرق فرعون اویقال انہ یوم مذکر لشہادۃ الحسین رضی اللہ تعالی عنہ

کتاب صلوۃ التراویح

کذا فی نسخ الشروح الثلاثۃ الفتح العینی والقسطلانی ولیس فی النسخ الہندیۃ التی بایدینا بل فیہا بعد البسملۃ باب فضل من قام الخ قال الحافظ التراویح جمع ترویحۃ وہی المرۃ الواحدۃ من الراحۃ کتسلیمۃ من السلام سمیت الصلوۃ فی الجماعۃ فی لیالی رمضان التراویح لانہم اول ما اجتمعوا علیہا کانوا یستریحون بین کل تسلیمتین اھ وفی الاوجز قال المجد فی القاموس ترویحۃ شہر رمضان سمیت بہا لاستراحۃ بعد کل اربع رکعات وقال ابن نجیم فی البحر وہی فی الاصل مصدر بمعنی الاستراحۃ سمیت بہ الاربع رکعات المخصوصۃ لاستلزامہا استراحۃ بعدہا کما ہو السنۃ فیہا وبسط فیہ من کتب الفروع اجماع اہل السنۃ علی مشروعیتہا خلافا للروافض وایضا الاختلاف فی انہا سنۃ مؤکدۃ او تطوع وایضا فی انہا عشرون رکعۃ علی الراجح عند الائمۃ الاربعۃ فارجع الیہ

(٢٩٥) ص٢٦٩ باب فضل من قام رمضان ای قام لیالیہ مصلیا والمراد من قیام اللیل ما یحصل بہ مطلق القیام کما قدمناہ فی التہجد وذکر النووی ان المراد بقیام رمضان صلوۃ التراویح یعنی انہ یحصل بہا المطلوب من القیام لا ان قیام رمضان لایکون الا بہا واغرب الکرمانی فقال اتفقوا علی ان المراد بقیام رمضان صلوۃ التراویح اھ من الفتح وفی الاوجز قولہ ماجاء فی قیام رمضان قال الباجی یجب ان یکون صلوۃ تختص بہ ولو کان شائعا فی جمیع السنۃ لما اختص بہ ولا انتسب الیہ وفی الاقناع اتفقوا علی ان التراویح ہی المراد من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قام رمضان الحدیث اھ

(٢٩٦) ص٢٧٠ باب فضل لیلۃ القدر وقول اللہ تعالی الآیۃ قال الحافظ مناسبۃ الآیۃ بالترجمۃ من جہۃ ان نزول القران فی زمان بعینہ یقتضی فضل ذلک الزمان واختلف فی المراد بالقدر الذی اضیفت الیہ اللیلۃ فقیل المراد بہ التعظیم کقولہ تعالی وما قدروا اللہ حق قدرہ وقیل القدر ہنا التضییق کقولہ تعالی ومن قدر علیہ رزقہ ومعنی التضییق فیہا اخفاؤہا عن العلم بتعیینہا او لان الارض تضیق فیہا عن الملائکۃ وقیل القدر ہنا بمعنی القدر بفتح الدال الذی ہو مواخی القضاء والمعنی انہ یقدر فیہا احکام تلک السنۃ لقولہ تعالی فیہا یفرق کل امر حکیم اھ مختصرا من الفتح وذکر فی الاوجز فی مبدأ لیلۃ القدر سبعۃ ابحاث لطیفۃ منہا اختلافہم فی وجہ التسمیۃ بلیلۃ القدر وقد تقدم عن الفتح ومنہا اختصاص ہذہ اللیلۃ بہذہ الامۃ عند الجمہور ومنہا اختلافہم فی سبب ہذہ العطیۃ الجلیلۃ ومنہا اختلافہم فی تعیین ہذہ اللیلۃ علی اقوال کثیرۃ تبلغ الی قریب من خمسین قولا ومختار ائمۃ الفقہ والسلوک فی تعیینہا ومنہا اختلافہم ہل یحصل الثواب المرتب علیہا لمن احیاہا ولم یظہر لہ شیء وغیر ذلک فارجع الیہ

(٢٩٧) ص٢٧٠ باب التمسوا لیلۃ القدر فی السبع الاواخر قال الحافظ ہذہ الترجمۃ والتی بعدہا معقودتان لبیان لیلۃ القدر وقد اختلف الناس فیہا علی مذاہب کثیرۃ وتحصل لنا من مذاہبہم فی ذلک اکثر من اربعین قولا کما وقع لنا نظیر ذلک فی ساعۃ الجمعۃ وقد اشترکتا فی اخفاء کل منہا لیقع الجد فی طلبہا ثم ذکر الحافظ ستۃ واربعین قولا مع ذکر مستند لکل قول منہا ثم قال وہذا آخر ما وقفت علیہ من الاقوال وبعضہا یمکن ردہا الی البعض وان کان ظاہرہا التغایر اھ واختلف العلماء فی مصداق قولہ صلی اللہ علیہ وسلم السبع الاواخر علی خمسۃ اقوال بسطت فی الاوجز الاول مبدأہ من لیلۃ اربع وعشرین علی کون الشہر ثلاثین وہو الاصل وقیل من لیلۃ ثلاث وعشرین علی کون المحقق فی الشہر تسعا وعشرین وقیل المراد السبع الرابع فمبدأہ من لیلۃ الثانیۃ وعشرین وقیل اراد السبع بعد العشرین فمبدأہ من اللیلۃ الحادیۃ والعشرین وقیل ان السبع انما یذکر فی لیالی الشہر ثلاث مرات فی اول العدد ثم فی سبع عشرۃ ثم فی سبع وعشرین فالمراد ہذا الثالث وجمع الاواخر باعتبار الجنس اھ ملخصا ثم لا مناسبۃ علی الظاہر لثانی حدیث الباب بالترجمۃ ولم یتعرض لہ الشراح الا ما قال القسطلانی قولہ فالتمسوہا فی العشر الاواخر ای فی اوتار تلک اللیالی لا للیلۃ اشفاعہا وہذا لاینافی قولہ التمسوہا فی السبع الاواخر لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یحدث بمیقاتہا جازما بہ اھ فتامل

(٢٩٨) ص٢٧٠ باب تحری لیلۃ القدر فی الوتر من العشر الاواخر قال الحافظ فی ہذہ الترجمۃ اشارۃ الی رجحان کون لیلۃ القدر منحصرۃ فی رمضان ثم فی العشر الاخیر ثم فی اوتارہ لا فی لیلۃ منہ بعینہا وہذا ہو الذی یدل علیہ مجموع الاخبار الواردۃ فیہا وقال فی موضع آخر وہو ارجح الاقوال وصار الیہ ابو ثور والمزنی وابن خزیمۃ وجماعۃ من علماء المذاہب قلت وہو ارجح الاقوال عند الشافعی واحمد وفی الاوجز قال ابن قدامۃ قال احمد ہی فی العشر الاواخر فی وتر من اللیالی لاتخطیٔ ان شاء اللہ وفی شرح الاحیاء قال المحاملی فی التجرید مذہب الشافعی انہا تلتمس فی جمیع شہر رمضان واکدہ العشر الاواخر واکدہ لیالی الوتر من العشر الاواخر والمشہور من مذہب الشافعی اختصاصہا بالعشر الاواخر اھ من الاوجز قولہ فی تاسعۃ تبقی الخ اختلفوا فی معناہ ایضا علی خمسۃ اقوال بسطت فی الاوجز احدہا ان المراد بالتاسعۃ لیلۃ تسع وعشرین وبالسابعۃ سبع وعشرین فیکون المعنی التمسوہا فی تاسعۃ تمضی من بعد العشرین قال القاری ہذا ہو الظاہر ورجحہ الحافظ ایضا والثانی ان تاسعۃ تبقی ہی اللیلۃ الثانیۃ والعشرون فانہا تاسعۃ من الاعداد الباقیۃ والرابعۃ والعشرون سابعۃ منہا وعلی ہذا یکون معنی الحدیث تاسعۃ من اللیالی الباقیۃ والعداد یکون من الآخر علی کون الشہر من الثلاثین وتکون اللیالی کلہا اشفاعا والثالث ہو القول الثانی الا ان العداد من تسع وعشرین لکونہ متیقنا فعلی ہذا تکون تاسعۃ تبقی ہی لیلۃ احدی وعشرین وعلی ہذا المعنی تکون اللیالی کلہا اوتارا والرابع ما اختارہ ابن عبد البر ان المراد بالتاسعۃ لیلۃ احدی وعشرین وکذلک البواقی کالقول الثالث الا ان المعنی عندہ تاسعۃ تبقی بعد اللیلۃ التی تلتمس فیہا فعلی ہذا یکون العداد من ثلاثین وتکون اللیالی کلہا اوتارا وباعتبار المصداق ہذا والذی قبلہ سواء والاختلاف فیہما باعتبار معنی الحدیث والخامس ما یظہر من کلام العینی ان المراد بالتاسعۃ لیلۃ احدی وعشرین علی نقصان الشہر والثانیۃ والعشرین علی تمامہ یعنی عمومہ یتناول الصورتین معا قال وہذا دال علی الانتقال من وتر الی شفع اھ من ہامش اللامع

(٢٩٩) ص٢٧٠ باب رفع معرفۃ لیلۃ القدر الخ وتقیید الرفع بمعرفۃ اشارۃ الی انہا لم ترفع اصلا ورأسا قال ابن المنیر یستفاد ہذا التقیید من قولہ التمسوہا بعد اخبارہم بانہا رفعت اھ من الفتح مختصرا قلت وذکر الحافظ اقوال آخر فی معنی الرفع سوی ما اشار الیہ البخاری والغرض من الباب الرد علی من قال انہا رفعت اصلا ورأسا کما حکی عن الروافض وحکاہ الفاکہانی فی شرح العمدۃ عن الحنفیۃ قال الحافظ وکانہ خطاء منہ والذی حکاہ السروجی انہ قول الشیعۃ وفی مصنف عبد الرزاق ذکر الحجاج لیلۃ القدر فکانہ انکرہا فاراد زر بن حبیش ان یحصبہ فمنعہ قومہ اھ من الفتح

(٣٠٠) ص٢٧١ باب العمل فی العشر الاواخر من رمضان قال الحافظ قولہ شد مئزرہ ای اعتزل النساء وقال الخطابی یحتمل ان یرید بہ الجد فی العبادۃ کما یقال شددت لہذا الامر مئزری ای تشمرت لہ ویحتمل ان یراد بہ التشمیر والاعتزال معا قال القرطبی ذہب بعضہم الی ان اعتزالہ النساء کان بالاعتکاف وفیہ نظر لقولہ فیہ وایقظ اہلہ فانہ یشعر بانہ کان معہم فی البیت فلو کان معتکفا لکان فی المسجد ولم یکن معہ احد وفیہ نظر فقد تقدم حدیث اعتکفت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ من ازواجہ وعلی تقدیر انہ لم یعتکف احد منہن فیحتمل ان یوقظہن من موضعہ وان یوقظہن عند ما یدخل البیت لحاجۃ اھ من الفتح مختصرا ثم براعۃ الاختتام اشار الیہا الحافظ بقولہ وفی الحدیث الحرص علی مداومۃ القیام فی العشر الاخیر اشارۃ الی الحث علی تجوید الخاتمۃ ختم اللہ لنا بالخیر آمین قلت وعندی البراعۃ فی قولہ شد المئزر فان الازار احد اجزاء الکفن او فی قولہ ایقظ اہلہ

ابواب الاعتکاف

قال القسطلانی ولابن عساکر کتاب الاعتکاف بدل ابواب الاعتکاف وقال الحافظ الاعتکاف لغۃ لزوم الشیء وحبس النفس علیہ وشرعا المقام فی المسجد من شخص مخصوص علی صفۃ مخصوصۃ ولیس بواجب اجماعا الا علی من نذرہ وکذا من شرع فیہ فقطعہ عامدا عند قوم واختلف فی اشتراط الصوم لہ کما سیاتی فی باب مفرد وانفرد سوید بن غفلۃ باشتراط الطہارۃ لہ اھ قلت وہو عندنا علی ثلاثۃ انواع ففی الدر المختار الاعتکاف واجب بالنذر وسنۃ مؤکدۃ فی العشر الاخیر من رمضان مستحب فی غیرہ من الازمنۃ اھ

(٣٠١) ص٢٧١ باب الاعتکاف فی العشر الاواخر الخ الترجمۃ مشتملۃ علی جزئین کما ہو ظاہر الاول اعتکاف العشر الاواخر من رمضان والثانی کونہ فی المساجد والجزء الاول اعنی تخصیص الزمان ثابت باحادیث الباب والجزء الثانی اعنی تخصیصہ بالمکان ثابت بالآیۃ الشریفۃ قال الحافظ وجہ الدلالۃ من الآیۃ انہ لو صح فی غیر المسجد لم یختص تحریم المباشرۃ بہ لان الجماع مناف للاعتکاف بالاجماع فعلم من ذکر المساجد ان المراد ان الاعتکاف لایکون الا فیہا اھ ولا یلزم ان یثبت مجموع الترجمۃ بکل ما فی الباب بل لو دل البعض بحیث یعلم کل الترجمۃ من کل ما فی الباب لکفاہ وہو الاصل الحادی والثلثون ای الاستدلال بالمجموع علی المجموع ولہ نظائر فی الکتاب کما بسط فی الجزء الاول فی بیان الاصول واما الکلام علی الترجمۃ من حیث الفقہ فانہم متفقون علی سنیۃ الاعتکاف فی العشر الاواخر من رمضان قال الحافظ قال ابو داؤد عن احمد لا اعلم عن احد من العلماء خلافا انہ مسنون قال الحافظ واما قول ابن نافع عن مالک فکرت فی الاعتکاف وترک الصحابۃ لہ مع شدۃ اتباعہم للاثر فوقع فی نفسی انہ کالوصال واراہم ترکوہ لشدتہ ولم یبلغنی عن احد من السلف انہ اعتکف الا عن ابی بکر بن عبد الرحمن اھ فکانہ اراد صفۃ مخصوصۃ والا فقد حکیناہ عن غیر واحد من الصحابۃ ومن کلام مالک اخذ بعض اصحابہ ان الاعتکاف جائز وانکر ذلک علیہم ابن العربی وقال انہ سنۃ مؤکدۃ وکذا قال ابن بطال فی مواظبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما یدل علی تاکدہ اھ واما الجزء الثانی من الترجمۃ فقد قال الحافظ اتفق العلماء علی مشروطیۃ المسجد للاعتکاف الا محمد بن لبابۃ المالکی فاجازہ فی کل مکان واجاز الحنفیۃ للمرأۃ ان تعتکف فی مسجد بیتہا وہو المکان المعد للصلوۃ فیہ وفیہ قول للشافعی قدیم وفی وجہ لاصحابہ وللمالکیۃ یجوز للرجال والنساء لان التطوع فی البیوت افضل وذہب ابو حنیفۃ واحمد الی اختصاصہ بالمساجد التی تقام فیہا الصلوات وخصہ ابو یوسف بالواجب منہ واما النفل ففی کل مسجد وقال

الجمهور بعمومه فی کل مسجد الا لمن تلزمه الجمعة فاستحب له الشافعی فی الجامع وشرطه مالک لان الاعتکاف عندهما ینقطع بالجمعة ویجب بالشروع عند مالک وخصه طائفة من السلف کالزهری بالجامع مطلقا وخصه حذیفة ابن الیمان بالمساجد الثلاثة وعطاء بمسجد مکة والمدینة وابن المسیب بمسجد المدینة واتفقوا علی انه لا حد لاکثره واختلفوا فی اقله اھ

ص۲۷۲ **باب الحائض ترجل المعتکف** قال الحافظ ای تمشطه وتدهنه ثم قال وفی الحدیث استخدام الرجل امراته برضاها وفی اخراجه راسه دلالة علی اشتراط المسجد للاعتکاف وعلی ان من اخرج بعض بدنه من مکان حلف ان لا یخرج منه لم یحنث حتی یخرج رجلیه ویعتمد علیهما اھ

ص۲۷۲ **باب المعتکف لا یدخل البیت الا لحاجة** کان المصنف اطلق علی وفق الحدیث ثم قال بعد ذکر الحدیث زاد مسلم الا لحاجة الانسان وفسرها الزهری بالبول والغائط وقد اتفقوا علی استثنائهما واختلفوا فی غیرهما من الحاجات کالاکل والشرب وفی روایة عند ابی داؤد عن عائشة قالت السنة علی المعتکف ان لا یعود مریضا ولا یشهد جنازة الحدیث وروی عن النخعی والحسن البصری ان شهد المعتکف جنازة او عاد مریضا او خرج للجمعة بطل اعتکافه وبه قال الکوفیون وابن المنذر فی الجمعة وقال الشافعی واسحاق ان شرط شیئا من ذلک فی ابتداء اعتکافه لم یبطل اعتکافه بفعله اھ من الفتح قلت ویجواز الاشتراط عند ابتداء الاعتکاف قال احمد وانکره الامام مالک صرح به فی موطاه ولم اجد فی عامة فروع الحنفیة بل فیها ما یومی الی خلافه الا ما حکی صاحب الدر المختار وغیره لو شرط وقت النذر ان یخرج بعیادة مریض وصلوة جنازة جاز ذلک الی آخر ما بسط فی الاوجز

ص۲۷۲ **باب غسل المعتکف** قال القسطلانی ای جوازه قال البرماوی کالکرمانی غسل بفتح الغین لا بضمها نعم ثبت الرفع فی روایة ابی ذر کما فی الیونینیة وغیرها اھ قال العلامة العینی یعنی یجوز ولم یذکر الحکم اکتفاء بما فی الحدیث اھ

ص۲۷۲ **باب الاعتکاف لیلا** غرض الترجمة یحتمل عندی وجوها منها ان یقال انه رد علی من قال اقل الاعتکاف عشر کما حکاه ابن القاسم عن مالک ومنها ما اختلف فیه اهل الاصول ان من نذر اعتکاف لیلة هل یدخل فیه النهار ایضا ام لا ومنها وهو الاوجه عندی ان الغرض الاشارة الی انه هل یجوز الاعتکاف من غیر صیام ام لا لان اللیل لیس ظرفا للصوم والمسئلة خلافیة یجوز عند الشافعیة والحنابلة ولا یجوز عند الحنفیة والمالکیة وسیاتی قریبا بعد ابواب باب من لم یر علی المعتکف صوما وذکر فیه حدیث الباب ولا یشکل علیه بالتکرار لما اشار الیه الحافظ بقوله وترجمة هذا الباب مستلزمة للثانیة لان الاعتکاف اذا ساغ لیلا بغیر نهار استلزم صحته بغیر صیام من غیر عکس اھ

ص۲۷۲ **باب اعتکاف النساء** قال الحافظ ای ما حکمه وقد اطلق الشافعی کراهته لهن فی المسجد الذی تصلی فیه الجماعة واحتج بحدیث الباب وقال ابن عبد البر لولا ان ابن عیینة زاد فی الحدیث انهن استاذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاعتکاف لقطعت بان اعتکاف المراة فی مسجد الجماعة غیر جائز وشرط الحنفیة لصحة اعتکاف المراة ان تکون فی مسجد بیتها وفی روایة لهم ان لها الاعتکاف فی المسجد مع زوجها وبه قال احمد اھ قوله فیصلی الصبح ثم یدخله قال الحافظ استدل بهذا علی ان مبدء الاعتکاف من اول النهار وهو قول الاوزاعی واللیث والثوری وقال الائمة الاربعة یدخل قبیل غروب الشمس واولوا الحدیث علی انه دخل من اول اللیل ولکن انما تخلی بنفسه فی المکان الذی اعده لنفسه بعد صلوة الصبح اھ قلت وهذا التوجیه ذکره النووی وغیره ایضا لکن رده العلامة السندی مبسوطا واوله بان المراد صبیحة عشرین اهتماما للاعتکاف اھ وبسط الکلام علی المسئلة فی الاوجز وفیه استدل به من قال یدخل بعد الصبح وهو احد قولی احمد اھ وکذا بسط الکلام علی الحدیث شیخنا ومولانا خلیل احمد المهاجر المدنی فی بذل المجهود

ص۲۷۲ **باب الاخبیة فی المسجد** قال الحافظ ذکر فیه الحدیث الماضی فی الباب قبله مختصرا وتقدمت مباحثه فی الباب الذی قبله اھ وقال هناک وفی الحدیث جواز ضرب الاخبیة فی المسجد وان الافضل للنساء ان لا یعتکفن فی المسجد اھ وهل یجوز اعتکاف المراة فی المسجد فقد تقدم فی الباب الذی قبله

ص۲۷۲ **باب هل یخرج المعتکف لحوائجه الی باب المسجد** اورد هذه الترجمة علی الاستفهام لاحتمال القصة ما ترجم ولکن تقییده ذلک بباب المسجد مما لا یتاتی فیه الخلاف حتی یتوقف عن بت الحکم فیه وانما الخلاف فی الاشتغال فی المسجد بغیر العبادة اھ من الفتح قال العینی ولم یذکر جواب الاستفهام اکتفاء بما فی الحدیث اھ

ص۲۷۲ **باب الاعتکاف وخروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبیحة عشرین** کانه اراد بالترجمة تاویل ما وقع فی حدیث مالک من قوله فلما کانت لیلة احدی وعشرین وهی اللیلة التی یخرج من اعتکافه صبیحتها وقد تقدم توجیه ذلک وان المراد بقوله صبیحتها الصبیحة التی قبلها قال ابن بطال هو مثل قوله تعالی لم یلبثوا الا عشیة او ضحاها فاضاف الضحی الی العشیة وهو قبلها وکل شیء متصل بشیء فهو مضاف الیه سواء کان قبله او بعده اھ قلت وحدیث مالک الذی اشار الیه الحافظ تقدم فی باب الاعتکاف فی العشر الاواخر وکتب الشیخ فی اللامع هناک قوله وهی اللیلة التی یخرج من صبیحتها الخ لعله اراد بذلک انه کان یکون خارجا فی تلک الصبیحة لا انه ینشئ الخروج فیها لان الخروج انما هو لیلة احدی وعشرین لا بعد انقضائها والدخول فی یوم احد وعشرین وکذلک یجب التاویل فی قوله حتی اذا کان لیلة احدی وعشرین بانه اطلق علیها قربها ودنوها لا دخولها اذ لو کانت اللیل قد دخلت قبل الخطبة وکانت الخطبة والامر بالرجوع فی اللیلة لزم ان لا یتم اعتکاف العشر الاواخر بابتدائه من لیلة احدی وعشرین فیدخل المعتکف معتکفه قبل دخول اللیلة لا بعده اھ وبسط الکلام علیه فی هامشه من کلام الشراح ولا یخفی علیک ان ههنا اشکالین الاول تعارض الروایات فی وقت خطبته صلی اللہ علیہ وسلم هل کانت فی لیلة احدی وعشرین کما فی روایة مالک او فی صبیحة عشرین کما فی روایة الباب ویمکن ان یجاب عنه بان فی هذه الروایة اجمالا ولیس المراد من قوله فخطبنا البعدیة المتصلة بل هی للتراخی کما یوضحه الروایة الاخری اخرجها فی باب تحری لیلة القدر فان الحدیث واحد والقصة واحدة والاشکال الثانی فی خروجه صلی اللہ علیہ وسلم صبیحة عشرین لان الظاهر انه صلی اللہ علیہ وسلم اعتکف اللیالی مع الایام فحینئذ لا بد له من الخروج بعد الغروب والجواب عنه بوجهین احدهما انه محمول علی انه اراد اعتکاف اللیالی دون الایام وثانیهما انه محمول علی نقل اثقالهم کذا یستفاد من الشروح وهذا غایة

الایضاح لهذا المقام فتشکر۔

ص۲۷۲ **باب اعتکاف المستحاضة** کتب الشیخ قدس سره فی اللامع انما احتیج الی ضبط هذا الباب لما ان ظاهره عدم الجواز لما فی اعتکافها من احتمال تلویث المسجد ولذلک نهی عن اللحم یدخل به فی المسجد وقیل جنبوا مساجدکم الصبیان والمجانین وحاصل الدفع انه لا باس فی اعتکافها فیه اذا لم یخف علیها فتنة وحصل الامن من التلویث بنوع معالجة اھ وفی هامشه تقدم هذا الباب فی کتاب الحیض وتقدم هناک شیء من الکلام علیه اھ

ص۲۷۳ **باب زیارة المرأة زوجها فی اعتکافه** کتب الشیخ فی اللامع دفع بذلک ما یظن من عدم جواز زیارتها ایاه وکعکسه لما ان المعتکف قد منع عن الجماع ودواعیه وهذا مما یفضی الیه فی الجملة وحاصل الدفع ان الحرمة متعلقة بالجماع وما یفضی الیه ولیس من لوازم الزیارة الافضاء الی الجماع نعم اذا غلب علی الظن انها تفضی الیه تحرم اھ

ص۲۷۳ **باب هل یدرأ المعتکف عن نفسه** قال الحافظ ای یدفع وقوله عن نفسه ای بالقول والفعل وقد دل الحدیث علی الدفع بالقول فیلحق به الفعل ولیس المعتکف باشد فی ذلک من المصلی اھ قلت الظاهر ان الغرض اثبات الدفع وان لم یحتج الی ذلک لان حالة الاعتکاف وکون الجماع ممنوعا وان کان کافیا للدفع لکن الاحسن ان یدفع کما فعل علیه الصلوة والسلام وفی القسطلانی قال الامام الشافعی ان قوله علیه الصلوة والسلام ذلک تعلیم لنا اذا حدثنا محارمنا او نسارنا علی الطریق ان نقول هی محرمی حتی لا نتهم اھ

ص۲۷۳ **باب من خرج من اعتکافه عند الصبح** کتب الشیخ فی اللامع ظاهره انه لم یشترط تمام الیوم الی لیلة الخروج کما هو عند الجمهور بل جوز الخروج فی الصبح نظرا الی ظاهر ما ورد فی الحدیث وقد عرفت المراد به فیما تقدم فی مبدء ابواب الاعتکاف اھ قلت ویحتمل ان المصنف اشار بهذه الترجمة الی ان المعتکف لو خرج من معتکفه المخصوص وارسل حوائجه واثقاله الی البیت قبل تمام الاعتکاف فلا باس به وقال الحافظ هو محمول علی انه اراد اعتکاف اللیالی فقط دون الایام وسبیل من اراد ذلک ان یدخل قبیل غروب الشمس ویخرج بعد طلوع الفجر فان اراد اعتکاف الایام خاصة فیدخل مع طلوع الفجر ویخرج بعد غروب الشمس فان اراد اعتکاف الایام واللیالی معا فیدخل قبل غروب الشمس ویخرج بعد غروب الشمس ایضا وقد وقع فی حدیث الباب فلما کان صبیحة عشرین نقلنا متاعنا وهو مشعر بانهم اعتکفوا اللیالی دون الایام وحمله المهلب علی نقل اثقالهم وما یحتاجون الیه من آلة الاکل والشرب والنوم اذ لا حاجة لهم بها فی ذلک الیوم فاذا کان المساء خرجوا خفافا اھ قلت وما افاده الحافظ من انه اراد اعتکاف اللیالی دون الایام لیس بوجیه عندی لان هذا المعنی تقدم قریبا فی ترجمة مستقلة وهی باب الاعتکاف لیلا اللهم الا ان یقال ان الغرض ثم ما سبق صحة اعتکاف اللیل عندما دون النهار وهو جائز عند الشافعی واحمد ولا یجوز عند المالکیة والحنفیة والمقصود ههنا بیان وقت الخروج لمن اعتکف لیلا اھ من هامش اللامع

ص۲۷۳ **باب الاعتکاف فی شوال** قال الحافظ ذکر فیه حدیث عمرة عن عائشة وقد تقدم فی باب اعتکاف النساء وقال الحافظ هناک قیل فی اعتکافه فی شوال دلیل علی ان النوافل المعتادة اذا فاتت تقضی استحبابا واستدل به المالکیة علی وجوب قضاء العمل لمن شرع فیه ثم ابطله ولا دلالة فیه لما سیاتی الی آخر ما بسط فیه الحافظ من استنباط المسائل اھ قلت وترجم الامام مالک فی موطئه بقضاء الاعتکاف وذکر فیه حدیث الباب وبسط الکلام علی المسئلة فی الاوجز وفیه قال الموفق ان نوی اعتکاف مدة لم تلزمه فان شرع فیها فله اتمامها والخروج منها متی شاء وبهذا قال الشافعی وقال مالک تلزمه بالنیة مع الدخول فیه فان قطعه لزمه قضاؤه وقال ابن عبد البر لا یختلف فی ذلک الفقهاء ویلزمه القضاء عند جمیع العلماء قال وان لم یدخل فیه فالقضاء مستحب ومن العلماء من اوجبه وان لم یدخل فیه واحتج بما روی عن عائشة فذکر حدیث الاخبیة ثم تعقب الموفق علی قول ابن عبد البر وحکایة الاجماع بخلاف الشافعی وغیرهم اھ وفی الهدایة بعد نقل اختلاف الروایات فی اشتراط الصوم للاعتکاف وعدمه ولو شرع فیه ثم قطعه لا یلزمه القضاء فی روایة الاصل لانه غیر مقدر فلم یکن القطع ابطالا وفی روایة الحسن (ای روایة اشتراط الصوم) یلزمه لانه مقدر بالیوم کالصوم اھ وبسط الکلام علیه فی الدر المختار کما فی الاوجز وفیه وما کان مقدرا بالعشر فینبغی ان یجب القضاء اذا افسد ثم علی اصل ابی یوسف ینبغی قضاء ما بقی من العشر کما لو نذر العشر یلزمه کله متتابعة ولو افسد بعضه قضی باقیه وعلی اصلهما یقضی قضاء یوم افسد لاستقلال کل یوم بنفسه اھ مختصرا

ص۲۷۴ **باب من لم یر علی المعتکف صوما** قال الحافظ وباشتراط الصیام قال ابن عباس وابن عمر وغیرهما وبه قال مالک والحنفیة واختلف عن احمد واسحق واحتج عیاض بانه صلی اللہ علیہ وسلم لم یعتکف الا بصوم وفیه نظر لاعتکافه صلی اللہ علیہ وسلم فی شوال الی آخر ما فی الفتح قلت وتحقیق المذاهب ما بسط فی الاوجز من ان الصوم شرط للاعتکاف مطلقا عند الامام مالک النفل والواجب فیه سواء حتی ان من لا یصوم لعذر لا یصح اعتکافه ولا یشترط مطلقا فی المشهور عند احمد وعنه روایة الاشتراط والقول القدیم للشافعی انه شرط للمنذور ومختار فروعه انه لیس بشرط وعندنا الحنفیة شرط للمنذور روایة واحدة ولا یشترط فی النفل فی ظاهر الروایة ویشترط فی روایة الحسن واما اعتکاف السنة فرجح ابن عابدین الاشتراط وابن نجیم عدمه والمتون ساکتة عنه اھ ملخصا من الاوجز

ص۲۷۴ **باب اذا نذر فی الجاهلیة ان یعتکف ثم اسلم** ای هل یلزمه الوفاء بذلک ام لا والمسئلة خلافیة فعند الحنابلة نذر الجاهلیة صحیح خلافا للائمة الثلاثة فالامر بالایفاء محمول علی الاستحباب عند الجمهور وعلی الوجوب عند احمد کذا یستفاد من الشروح

ص۲۷۴ **باب الاعتکاف فی العشر الاوسط** قال الحافظان ابن حجر والعینی کانه اشار بذلک الی ان الاعتکاف لا یختص بالعشر الاخیر وان کان الاعتکاف فیه افضل اھ

ص۲۷۴ **باب من اراد ان یعتکف ثم بدا له ان یخرج** قال الحافظ اورد فیه حدیث عائشة وقد تقدمت مباحثه وفیه اشارة الی الجزم بانه لم یدخل فی الاعتکاف ثم خرج منه بل ترکه قبل الدخول فیه وهو ظاهر السیاق

خلافا لمن خالف فيه اه كذا قال الحافظ ههنا وقال في باب اعتكاف النساء تحت حديث الباب وفيه جواز الخروج من الاعتكاف بعد الدخول فيه وانه لا يلزم بالنية ولا بالشروع فيه ويستنبط منه سائر التطوعات خلافا لمن قال باللزوم وفيه ان اول الوقت الذي يدخل فيه المعتكف بعد صلوة الصبح وهو قول الاوزاعي وغيره وقال الائمة الاربعة يدخل قبيل غروب الشمس واولوا الحديث على انه دخل من اول الليل ولكن انما تخلى بنفسه في المكان الذي اعده لنفسه بعد صلوة الصبح وهذا الجواب يشكل على من منع الخروج من العبادة بعد الدخول فيها واجاب عن هذا الحديث بانه صلى الله عليه وسلم لم يدخل المعتكف ولا شرع في الاعتكاف وانما هم به ثم عرض له المانع المذكور فتركه فعلى هذا اللازم احد الامرين اما ان يكون شرع في الاعتكاف فيدل على جواز الخروج منه واما ان لا يكون شرع فيدل على ان اول وقته بعد صلوة الصبح اه قلت وترجمة المصنف هذه صريحة في انه عليه الصلوة والسلام لم يشرع في الاعتكاف الى الصبح فلعل الامام البخاري اختار في هذه المسئلة مذهب الاوزاعي

باب المعتكف يدخل راسه البيت للغسل اورد فيه حديث عائشة وقد تقدم الكلام عليه في اوائل الاعتكاف قاله الحافظ قلت وغرض المصنف من الترجمة ان الخروج لا يتحقق باخراج بعض البدن حتى يخرج رجليه ويعتمد عليهما ثم الظاهر عندي ان الامام البخاري لم يذكر هذا الباب الا للتنبيه على براعة الاختتام وهي عند الحافظ في قوله ما انا بمعتكف فرجع وعند هذا العبد الضعيف بلفظ البيت كما تقدم في المقدمة فان البيت يطلق على القبر كما في حديث ابي ذر مرفوعا كيف انت اذا اصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف وترجم عليه ابو داؤد باب في قطع النباش وادخال المعتكف راسه بالبيت اشبه بادخال الميت في القبر مع ان المعتكف منقطع عن الدنيا مجاور في بيت الله كالميت لا يستطيع الخروج عن القبر

كتاب البيوع

ولما فرغ البخاري عن بيان العبادات المقصود منها التحصيل الاخروي شرع في بيان المعاملات المقصود منها التحصيل الدنيوي فقدم العبادات لاهتمامها ثم ثنى بالمعاملات لانها ضرورية واخر النكاح لان شهوته متاخرة عن الاكل والشرب واخر الجنايات والمخاصمات لان وقوع ذلك في الغالب انما هو بعد الفراغ من شهوة البطن والفرج واغرب ابن بطال فذكر هنا الجهاد واخر البيع الى ان فرغ من الايمان والنذور وقال صاحب التوضيح ولا ادري لم فعل ذلك قلت لعله نظر الى ان الجهاد ايضا من العبادات المقصود منها التحصيل الاخروي لان جل المقصود ذلك لان فيه اعلاء كلمة الله تعالى واظهار الدين ونشر الاسلام وبعض اصحابنا قدم النكاح على البيوع في مصنفاتهم نظرا الى انه مشتمل على المصالح الدينية والدنياوية الا ترى انه افضل من التخلي بالنوافل وبعضهم قدم البيوع على النكاح نظرا الى ان احتياج الناس الى البيع اكثر من احتياجهم الى النكاح فكان اهم بالتقديم اه من العيني قلت وعامة الاحناف من الفقهاء والمحدثين يقدمون النكاح على البيع وغيره من المعاملات كما فعل الامام الطحاوي في شرح معاني الآثار والامام محمد في الموطا وكذا صاحب البدائع والامام السرخسي في المبسوط وصاحب الهداية وشرح الوقاية والدر المختار وغيرهم والظاهر ان هذا الاختلاف في حكم النكاح فعند الجمهور من المندوبات اي في حال الاعتدال وعند الشافعي كما في البدائع انه مباح كالبيع والشراء وبسط الكلام على حكمه الموفق فقال الناس في النكاح على ثلاثة اضرب الى ان قال الثاني من يستحب له وهو من له شهوة يامن معها الوقوع في محظور فهذا الاشتغال به اولى من التخلي لنوافل العبادة وهو قول اصحاب الرأي وقال الشافعي التخلي لعبادة الله افضل لان الله تعالى مدح يحيى عليه السلام بقوله وسيدا وحصورا فكان الاشتغال للعبادة افضل منه كالبيع ثم بسط الموفق في دلائل الجمهور وفي الاوجز البيوع جمع بيع جمع لاختلاف انواعه فهو المطلق ان كان مع العين بالثمن والمقايضة ان كان عينا بعين والسلم ان كان بيع الدين بالعين والصرف ان كان بيع الثمن بالثمن والمرابحة ان كان بالثمن مع زيادة والتولية ان لم يكن مع زيادة والوضيعة ان كان بالنقصان واللازم ان كان تاما وغير لازم ان كان بالخيار وايضا الصحيح والباطل والفاسد والمكروه قاله العلامة العيني وقوله واحل الله البيع الاية قال الحافظ كذا للاكثر ولم يذكر النسفي ولا ابو ذر الآيتين والاية الاولى اصل في جواز البيع وللعلماء فيها اقوال اصحها انه عام مخصوص فان اللفظ لفظ عموم يتناول كل بيع فيقتضي اباحة الجميع لكن قد منع الشارع بيوعا اخرى وحرمها فهو عام في الاباحة مخصوص بما لا يدل الدليل على منعه ثم ذكر الحافظ اقوالا اخر وقال والآية الاخرى تدل على اباحة التجارة في البيوع الحالة واولها في البيوع المؤجلة اه

باب ما جاء في قول الله عز وجل فاذا قضيت الصلوة الاية قال الحافظ والآية الاولى يؤخذ منها مشروعية البيع من طريق عموم ابتغاء الفضل لانه يشمل التجارة وانواع التكسب ثم قال والذي يظهر ان مراد البخاري بهذه الترجمة قوله وابتغوا من فضل الله واما ذكر التجارة فيها فقد افرده بترجمة تاتي بعد ثمانية ابواب اه قلت ويحتمل عندي ان غرض الترجمة اثبات جواز البيع قوله فما نسيت من مقالته تلك ظاهره عدم النسيان من هذه المقالة وما تقدم في كتاب العلم من قوله فما نسيت شيئا بعد يفيد عدم النسيان مطلقا لكل شئ من الحديث وغيره وبسط الكلام عليه في اللامع وهامشه فارجع اليه لو شئت

باب الحلال بين والحرام بين الخ قال الحافظ ذكر فيه حديث النعمان بن بشير بلفظ الترجمة وزيادة ثم قال بعد الكلام على شرح الحديث وقد توارد اكثر الائمة المخرجين له على ايراده في كتاب البيوع لان الشبهة في المعاملات تقع فيها كثيرا وله تعلق ايضا بالنكاح وبالصيد والذبائح والاطعمة والاشربة وغير ذلك مما لا يخفى اه ويشكل على حديث الباب ما اخرجه ابو داؤد عن ابن عباس وفيه فما احل فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو فان المرتبة الثالثة وهي التي بين الحلال والحرام مما يستبرأ عنه في رواية البخاري ومعفو عنه في رواية ابي داؤد ويمكن الجمع بينهما بوجهين الاول ان يقال ان ما في البخاري مرتبة الورع وما في ابي داؤد مرتبة الجواز والثاني وهو الاوجه ان يقال ان ما بين الحلال والحرام نوعان الاول المشتبه وهو ما تعارض فيه الادلة وحكمه الاستبراء وهو محمل رواية البخاري والنوع الثاني المسكوت عنه وهو مصداق رواية ابي داؤد وحكمه الاباحة فقد قال ابن عابدين قال اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان الاشياء التي يجوز ان يرد الشرع باباحتها وحرمتها قبل وروده على الاباحة وهي الاصل فيها اه من هامش اللامع

باب تفسير المشبهات قال الحافظ لما تقدم في حديث النعمان ان المشبهات لا يعلمها كثير من الناس واقتضى ذلك ان بعض الناس يعلمها اراد المصنف ان يعرف الطريق الى معرفتها لتجتنب فذكر اولا ما يضبطها ثم اورد احاديث يؤخذ منها مراتب ما يجب اجتنابه منها ثم ثنى بباب فيه بيان ما يستحب منها ثم ثلث بباب فيه بيان ما يكره ثم ذكر الحافظ شرح المشبهات وبسط الكلام عليه الشيخ قدس سره في اللامع فاجاد فارجع اليه لو شئت وقال الموفق المشكوك فيه على ثلاثة اضرب ما اصله الحظر كالذبيحة في بلد فيها مجوس ومسلم فلا يجوز شراؤها والاصل فيه حديث عدي بن حاتم في الكلاب والثاني ما اصله الاباحة كالماء يجده متغيرا لا يعلم بنجاسته والاصل فيه حديث عبد الله بن زيد شكي الرجل يخيل اليه في الصلوة والثالث ما لا يعرف له اصل كرجل في ماله حلال وحرام فهذا هو الشبهة التي اولى تركها عملا بما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه وجد تمرة ساقطة الى آخر ما قال ثم في الحديث الاول شهادة المرضعة الواحدة والمسئلة خلافية شهيرة وهي كافية عند الامام احمد ولا تقبل فيها الا شهادة امراتين عند مالك وعند الشافعي لا تقبل الا شهادة اربع نسوة واما عند الامام ابي حنيفة فلا تقبل شهادتهن منفردات على الرضاع بل لا بد لها من رجل وامراتين وعلى هذا فحديث الارضاع مبني على الورع عند الائمة الثلاثة بخلاف الامام احمد فان حرمة الرضاع ثبتت عنده بهذا الحديث.

باب ما يتنزه من الشبهات وقال الحافظ بضم اوله اي يجتنب وللكشميهني يكره بدل يتنزه اه وقد تقدم في الباب السابق مقصود الترجمة

باب من لم ير الوساوس ونحوها من الشبهات قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان ما يكره من التنطع في الورع قال الغزالي الورع اقسام ورع الصديقين وهو ترك ما لا يتناول بغير نية القوة على العبادة وورع المتقين وهو ترك ما لا شبهة فيه ولكن يخشى ان يجر الى الحرام وورع الصالحين وهو ترك ما يتطرق اليه احتمال التحريم بشرط ان يكون لذلك الاحتمال موقع فان لم يكن فهو ورع الموسوسين قال ووراء ذلك ورع الشهود وهو ترك ما يسقط الشهادة اي اعم من ان يكون ذلك المتروك حراما ام لا انتهى وغرض المصنف هنا بيان ورع الموسوسين كمن يمتنع من اكل الصيد خشية ان يكون الصيد كان لانسان ثم انفلت منه اه

باب قول الله واذا راوا تجارة او لهوا اشار بذلك الترجمة الى ان التجارة وان كانت ممدوحة باعتبار كونها من المكاسب الحلال فانها قد تذم اذا قدمت على ما يجب تقديمه عليها اه من الفتح وهكذا قال العيني وهو الاوجه ويحتمل عندي ان يقال ان المصنف بعد بيان انواع الشبهة المتقدمة اراد بيان الشبهة العارضة يعني قد يكون الشئ حلالا في نفسه لكنه يشتبه لعارض

باب من لم يبال من حيث كسب المال في هذه الترجمة اشارة الى ذم ترك التحري في المكاسب قاله الحافظ

باب التجارة في البز وغيره الخ لم يقع في رواية الاكثر قوله وغيره واختلف في ضبط البز فالاكثر على انه بالزاي وليس في الحديث ما يدل عليه بخصوصه بل بطريق عموم المكاسب المباحة وصوب ابن عساكر انه بالراء وهو اليق بمؤاخاة الترجمة التي بعد هذه بباب وهو التجارة في البحر وعند ابن بطال وغيره بضم الموحدة وبالراء وقد اخطأ من زعم انه بالراء تصحيف اذ ليس في الاية ولا الحديث ولا الاثر اللاتي اوردها في الباب ما يرجح احد اللفظين اه وحمله العلامة السندي على مقابل البحر اذ قال بفتح وتشديد مقابل البحر وذكر فيه قوله تعالى رجال لا تلهيهم تجارة لما انه قبل ذلك في بيوت اذن الله ان ترفع وهي المساجد والتسبيح فيها يكون في البر لا البحر وذكر فيه حديث الصرف اذ هو بيع يكون عادة في البر وقل من يركب لاجله البحر اه قوله رجال لا تلهيهم تجارة الخ قال الحافظ اي وتفسير ذلك قد روي عن ابن عباس ان المعنى لا تلهيهم عن الصلوة المكتوبة وتمسك به قوم في مدح ترك التجارة وليس بواضح اه قلت وعلى هذا فيمكن ان يكون الغرض الرد على هذا المتمسك واما على نسخة البز بالزاي فيمكن ان يكون الغرض التنبيه على اثبات الجواز ردا لما ورد في بعض الروايات ابغض الخلق الى الله فيوتي بالنخاسين والصيارفة والحاكة كما في نهاية الارب

باب الخروج في التجارة وقول الله تعالى فانتشروا في الارض الاية قال ابن المنير غرض البخاري اجازة الحركات في التجارة ولو كانت بعيدة خلافا لمن يتنطع ولا يحضر السوق كما ياتي في مكانه اه من الفتح

باب التجارة في البحر اي اباحة ركوب البحر للتجارة وفي بعض النسخ وغيره فان ثبت قوي قول من قرأ البر فيما سبق بباب بضم اوله او بالزاي اه قلت وعندي غرض المصنف بظاهره الرد على ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص عند ابي داؤد لا يركب البحر الا حاج او غاز فان الحديث ضعيف

باب قول الله واذا راوا تجارة او لهوا الاية قال الحافظ كذا وقع جميع ذلك معادا في رواية المستملي وسقط لغيره الا النسفي فانه ذكرها ههنا وحذفها مما مضى وكذا وقع مكررا في نسخة الصغاني وهذا يؤيد ما تقدم من النقل عن ابي ذر الهروي ان اصل البخاري كان عند الفربري وكانت فيه الحاقات في الهوامش وغيرها وكان من ينسخ الكتاب يضع الملحق في الموضع الذي يظنه لائقا به فمن ثم وقع الاختلاف في التقديم والتاخير ويزاد هنا ان بعضهم احتاط فكتب الملحق في الموضعين فنشا عنه التكرار وقد تكلف بعض الشراح في توجيهه بان قال ذكر الآية هنا لمنطوقها وهو الذم وذكرها هناك لمفهومها وهو تخصيص ذمها بحالة غير المتلبسين بالصلوة وسماع الخطبة اه قلت والظاهر عندي كما يظهر من تمام ما ذكر ههنا ان المذكور اولا كان التنبيه على الاجتناب للعوارض مطلقا وههنا التنبيه على تقديم حق الله تعالى وتقدم بحث تكرار الترجمة في الاصل الثاني والعشرين من اصول التراجم المتقدمة في الجزء الاول من هذا الكتاب

باب قول الله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم قال الحافظ اي تفسيره وحكى ابن بطال انه وقع في الاصل كلوا بدل انفقوا وقال انه غلط وحكى عن مجاهد انه قال في تفسيرها ان المراد بها التجارة اه قلت وما يظهر عندي من النظر على هذه التراجم ان المصنف ذكر قبل ذلك الذم على من لا يقدم حق الله تعالى ثم ذكر ههنا الانفاق

فی سبیل اللہ مماکسب وذکر بعد ذلک فی الترجمۃ الآتیۃ وسعۃ الرزق قولہ کان لہا اجرہا وفی الروایۃ الآتیۃ فلہا نصف اجرہ واختلفوا فی وجہ الجمع بینہما کما فی الشروح والاوجہ عندی ان الاول محمول علی الانفاق من مال اعطاہا الزوج وملکہا ایاہا والثانی محمول علی الانفاق من مال لم یملکہا ایاہا بل اعطاہا للصرف فی البیت ویؤیدہ تغایر سیاق الحدیثین او یقال ان الاول محمول علی الطعام وہو یکون فی تصرفہا والثانی علی غیر الطعام فیکون مشترکا بین الزوجین تصرفا

باب من احب البسط فی الرزق ای التوسع فیہ وجواب من محذوف تقدیرہ مافی الحدیث وہو فلیصل رحمہ ویستفاد منہ جواز ہذہ المحبۃ خلافا لمن کرہہا مطلقا اھ وفی الانوار لاعمال الابرار یستحب ترک التبسط فی الحلال بلاحاجۃ اھ قلت فلاینافی ہذا حدیث اللہم اجعل رزق آل محمد قوتا

باب شری النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالنسیئۃ قال ابن بطال الشراء بالنسیئۃ جائز بالاجماع قال الحافظ لعل المصنف تخیل ان احدا یتخیل انہ صلی اللہ علیہ وسلم لایشتری بالنسیئۃ لانہا دین فاراد دفع ذلک التخیل اھ قلت ہذا لیس بتخیل محض بل ہو نص روایۃ ابی داؤد عن ابن عباس قال اشتری النبی صلی اللہ علیہ وسلم من عیر بیعا ولیس عندہ ثمنہ فاربح فیہ فباعہ فتصدق بالربح علی ارامل بنی عبد المطلب وقال لا اشتری بعدہا شیئا الا وعندی ثمنہ فالاوجہ عندی ان الامام البخاری لمح الی ہذا الحدیث وسیاتی فی کتاب الاستقراض باب من اشتری بالدین الخ وقال الحافظ فی شرحہ کانہ یشیر الی ضعف ماجاء ثم ذکر الحدیث المذکور وقال تفرد بہ شریک عن سماک واختلف فی وصلہ وارسالہ اھ والاوجہ عندی ان ہذہ الترجمۃ المذکورۃ ہہنا اجدر بالتلمیح الی حدیث ابی داؤد بتقیید ہذہ الترجمۃ بشرائہ صلی اللہ علیہ وسلم اما الترجمۃ الآتیۃ فی کتاب الاستقراض فہو لبیان جواز الشراء بالدین واورد الامام البخاری فی ہذہ الترجمۃ حدیث عائشۃ رض ان حدیثہا کان فی آخر حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فلایمکن ان یقال ان حدیث ابی داؤد موخر عن قصۃ الرہن قال الحافظ ووقع فی آخر المغازی توفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ودرعہ مرہونۃ الی آخر مافی ہامش اللامع قولہ ولقد سمعتہ یقول الخ اختلف الشراح فی تعیین القائل وبسط الکلام علیہ فی ہامش اللامع

باب کسب الرجل وعملہ بیدہ قال الحافظ قد اختلف العلماء فی افضل المکاسب قال الماوردی اصول المکاسب الزراعۃ والتجارۃ والصنعۃ والاشبہ بمذہب الشافعی ان اطیبہا التجارۃ قال والارجح عندی ان اطیبہا الزراعۃ لانہا اقرب الی التوکل وتعقبہ النووی بحدیث المقدام الذی فی ہذا الباب وان الصواب ان اطیب الکسب ما کان بعمل الید قال فان کان زراعا فہو اطیب المکاسب لما یشتمل علیہ من کونہ عمل الید ولما فیہ من التوکل ولما فیہ من النفع العام للآدمی وللدواب ولانہ لابد فیہ فی العادۃ ان یوکل منہ بغیر عوض قال الحافظ وفوق ذلک من عمل الید مایکتسب من اموال الکفار بالجہاد وہو مکسب النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ وہو اشرف المکاسب لما فیہ من اعلاء کلمۃ اللہ وخذلان کلمۃ اعدائہ والنفع الاخروی قال ومن لم یعمل بیدہ فالزراعۃ فی حقہ افضل لما ذکرنا قال الحافظ والحق ان ذلک مختلف المراتب وقد یختلف باختلاف الاحوال والاشخاص اھ من الفتح وفی الانوار فی فقہ الشافعیۃ واطیبہا التجارۃ عند الشافعی لان الصحابۃ رضوان اللہ علیہم کانوا یکتسبون بہا اھ قال العینی فی باب فضل الزرع والغرس من کتاب المزارعۃ واستدل بحدیث الباب بعضہم علی ان الزراعۃ افضل المکاسب واختلف فیہ فقال النووی افضلہا الزراعۃ وقیل الکسب بالید وہی الصنعۃ وقیل التجارۃ واکثر الاحادیث تدل علی افضلیۃ الکسب بالید وروی الحاکم فی المستدرک من حدیث ابی بردۃ قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الکسب اطیب قال عمل الرجل بیدہ وکل بیع مبرور وقال ہذا حدیث صحیح الاسناد الی آخر ما قال قلت وظاہر الترجمۃ الاشارۃ الی ترجیح الحرفۃ وبہ صرح العینی والقسطلانی والاوجہ عندی ان غرض المصنف الاشارۃ الی المکاسب کلہا فالانواع الثلثۃ المذکورۃ ثابتۃ فی روایات الباب فالتجارۃ فی الحدیث الاول لانہا کانت حرفۃ الصدیق رضی اللہ عنہ واما الزراعۃ فیستفاد من ثانی احادیث الباب بلفظ کانوا عمال انفسہم وکانت حرفۃ الانصار الزراعۃ واما الصنعۃ فیستفاد من الحدیث الثالث من عمل داؤد علیہ السلام والنوع الرابع الاجارۃ وہو ثابت من حدیث ابی ہریرۃ لان یحتطب احدکم الحدیث واما عدہم الجہاد من المکاسب فلیس بواضح عندی بل الظاہر ان الجہاد لیس بکسب نعم فیہ حصول مال لکن العمل فیہ لیس لاجل تحصیلہ والا فللحصول اسباب اخر کالتصدق والہبۃ والمیراث اللہم الا ان یقال ان لاخاص فی الجہاد دخلا للعمل بخلاف الارث وغیرہ فانہ لادخل فیہا للعمل وعلی ہذا فیمکن ادخال الجہاد فی المکاسب وعندی ان الصنعۃ لیست من الاصول بل ہی داخلۃ عندی فی التجارۃ فاصول المکاسب عندی ثلاثۃ التجارۃ والزراعۃ والاجارۃ وتقدم فی کلام الحافظ الاختلاف فی التفضیل بینہا وفی البحر الرائق افضل الکسب بعد الجہاد التجارۃ ثم الحراثۃ ثم الصناعۃ اھ وبسط الکلام علیہ فی ہامش اللامع فی مبدأ ابواب الحرث والمزارعۃ

باب السہولۃ والسماحۃ فی الشری والبیع الخ قال الحافظ یحتمل ان یکون من باب اللف والنشر مرتبا او غیر مرتب ویحتمل کل منہما لکل منہما اذ السہولۃ والسماحۃ متقاربان فی المعنی فعطف احدہما علی الآخر من التاکید اللفظی وہو ظاہر حدیث الباب والمراد بالسماحۃ ترک المضاجرۃ ونحوہا لا المکایسۃ فی ذلک اھ قلت وقول الحافظ متقاربان فی المعنی قال القسطلانی تعقبہ العینی بانہما متغایران فی اصل الوضع فلایصح ان یقال من التاکید اللفظی لان التاکید اللفظی ان یکون الموکد والموکد لفظا واحدا من مادۃ واحدۃ کما عرف فی موضعہ اھ

باب من انظر موسرا قال الحافظ ای فضل من فعل ذلک وحکمہ وقد اختلف العلماء فی حد الموسر فقیل من عندہ موئنۃ وموئنۃ من تلزمہ نفقتہ وقال الثوری واحمد واسحاق من عندہ خمسون درہما او قیمتہا من الذہب فہو موسر وقال الشافعی قد یکون الشخص بالدرہم غنیا مع کسبہ وقد یکون بالالف فقیرا مع ضعفہ فی نفسہ وکثرۃ عیالہ وقیل الموسر والمعسر یرجعان الی العرف فمن کان حالہ بالنسبۃ الی مثلہ یعد یسارا فہو موسر وعکسہ وہذا ہو المعتمد وماقبلہ انما ہو فی حد من تجوز لہ المسئلۃ والاخذ من الصدقۃ اھ وکتب الشیخ فی اللامع والظاہر ان المراد بالموسر ہہنا القادر علی اداء ما علیہ من الدین وانظارہ ان یدانیہ حتی یاتی بالثمن من بیتہ والتجاوز عنہ ان یقبل منہ ردیئہ وزیفہ وانظار المعسر امہالہ حتی یفتح اللہ علیہ بشیئ والتجاوز عنہ ان یعفی عنہ الثمن ویبرأ عنہ اھ قلت وہذا الذی افادہ الشیخ قدس سرہ اوجہ عندی مما قالہ الحافظ وغیرہ ولایبعد عند ہذا العبد الضعیف ان الامام البخاری نبہ بالترجمۃ علی ان فی انظار الموسر ایضا ثوابا دفعا لما یتوہم ان تاخیر الموسر فی الاداء داخل فی مطل الغنی وہو ظلم فانظارہ اعانۃ علی ظلمہ فکیف الاجر علیہ

باب من انظر معسرا قال القسطلانی وہو الذی لم یجد وفاء اھ سکت الشراح عن غرض الترجمۃ ولایبعد عندی ان یقال لما کان المعسر عاجزا عن الاداء فاللائق بحالہ التجاوز والابراء ولیس لہ کبیر نفع فی مجرد الانظار فاشار المصنف بالترجمۃ الی دفع ہذا التوہم وذلک لان فی الانظار ایضا تخفیفا وان کان ادنی بالنسبۃ الی العفو والابراء وقال الحافظ فی مطابقۃ الحدیث بالترجمۃ قولہ تجاوزوا عنہ ویدخل فی لفظ التجاوز الانظار والوضیعۃ وحسن التقاضی اھ

باب اذا بین البیعان ولم یکتما الخ بفتح الموحدۃ وتشدید التحتانیۃ ای البائع والمشتری ای اذا اظہر البائع والمشتری مافی المبیع من العیب وجواب اذا محذوف ای بورک لہما فیہ او نحو ذلک ولم یذکرہ البخاری اکتفاء بما فی الحدیث اھ من الفتح والعینی قولہ ہذا ما اشتری محمد رسول اللہ من العداء الخ اعلم ان تعلیق البخاری ہذا یخالف روایۃ الترمذی وغیرہ قال الحافظ ہکذا وقع ہذا التعلیق وقد وصل الحدیث الترمذی والنسائی وغیرہما فاتفقوا کلہم علی ان البائع النبی صلی اللہ علیہ وسلم والمشتری العداء عکس ما ہہنا فقیل الذی وقع ہہنا مقلوب وقیل ہو صواب وہو من الروایۃ بالمعنی لان اشتری وباع بمعنی واحد اھ ونحوہ فی القسطلانی وزاد وحملہ فی المصابیح علی تعدد الواقعۃ وحینئذ فلا تعارض واجاد الشیخ قدس سرہ الکلام علی ذلک فی الکوکب الدری اذ قال قولہ اشتری لعل البیع کان بیع مقایضۃ فیصح علی کل من المتعاقدین اطلاق البائع والمشتری وسبب ذلک التکلف ان العلماء یتفقون علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یبع بعد الہجرۃ شیئا والمراد بہ البیع باحد النقدین واما مبادلۃ العروض فکان جاریا ولایلزم فیہ شیئ وما قیل ان اشتری ہہنا بمعنی باع فلا یناسبہ کتابۃ الشروط وکون الصک مع العداء فانہ لو کان کذلک لکان الکاتب ہو العداء لانہ البائع حینئذ ولکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صاحب صک وکان عندہ لا عداء اھ

باب بیع الخلط من التمر الخلط بکسر المعجمۃ التمر المجتمع من الانواع المتفرقۃ والجمع بفتح الجیم وسکون المیم فسر بالخلط وقیل ہو کل لون من النخیل لایعرف اسمہ والغالب فی مثل ذلک ان یکون ردیئہ اکثر من جیدہ وفائدۃ ہذہ الترجمۃ رفع توہم من یتوہم ان مثل ہذا لایجوز بیعہ لاختلاط جیدہ بردیئہ لان ہذا الخلط لایقدح فی البیع لانہ ممیز ظاہر فلا یعد ذلک عیبا بخلاف ما لو خلط فی اوعیۃ یری جیدہا ویخفی ردیہا اھ من الفتح قلت فکان ہذہ الترجمۃ بمنزلۃ الاستثناء من الترجمۃ السابقۃ وہی باب اذا بین البیعان الخ والمعنی ان الخلط اذا کان ظاہرا مرئیا من المشتری لاحاجۃ الی بیان ما فیہ من الجید والردی ثم لاتعلق لہذہ الترجمۃ بالربوا یعنی بیع الصاع بالصاعین کما یوہمہ کلام العینی فان ابتداء ابواب الربا عندی من الباب الذی بعد بابین

باب ما قیل فی اللحام والجزار قال الحافظ کذا وقعت ہذہ الترجمۃ ہہنا وفی روایۃ ابن السکن بعد خمسۃ ابواب وہو الیق لتتوالی تراجم الصناعات اھ وقال العینی بعد ذکر قول الحافظ قلت توالی التراجم انما ہو امر مہم والبخاری لایتوقف غالبا فی رعایۃ التناسب بین الابواب اھ وقال السندی قولہ باب ماقیل الخ ای ہل کسبہما اصل بان کانا وقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقررہما علی ذلک او ہو من الامور الحادثۃ اھ قلت ولعل غرض المصنف الرد علی من قال بکراہۃ ہذہ الحرفۃ کما ذکرہ فی الانوار لاعمال الابرار وفیہ کسب المکناس والزبال والدباغ والقصاب والخاتن مکروہ اھ وقد اخرج ابو داؤد من حدیث عمر سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول انی وہبت لخالتی غلاما وانا ارجو ان یبارک لہا فیہ فقلت لہا لاتسلمیہ حجاما ولاصائغا ولاقصابا وذلک لان الحدیث ضعیف لان فی سندہ ابا ماجدۃ وہو مجہول کما فی التقریب وقال المنذری فی طرقہ محمد بن اسحاق وقد تقدم الکلام علیہ اھ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان الامام البخاری لم یذکر ہذہ الترجمۃ ہہنا من حیث الصناعۃ حتی یقال انہ ذکرہا فی غیر محلہا بل ہذہ الترجمۃ نظیر بیع الخلط من التمر وکان المصنف اشار بذلک الی جواز بیع اللحوم مع العظام دفعا لما یتوہم ان من بیع اللحم لایجوز لہ ان یدخل العظام فی الوزن لان اللحم مع العظام کالخلط من التمر بل فی ہذہ الترجمۃ ترق من الترجمۃ الاولی لان ردی التمر ہو من جنس التمر الاعلی والعصب والعظم لیسا من جنس اللحم ومع ذلک یباعان مع اللحم ومایظہر من کلام الشیخ قدس سرہ فی اللامع ان الغرض من الترجمۃ بیان جواز بیع اللحم مع تلبسہ بالدم اھ من ہامش اللامع ثم الترجمۃ مشتملۃ علی جزئین اللحام والجزار والمذکور فی الحدیث واحد منہما ای الجزار فان القصاب ہو الجزار کما قال الشراح وحاصل ما افادہ الشیخ قدس سرہ فی اللامع ان اثبات الجزء الثانی من الترجمۃ بطریق المقایسۃ وقال العلامۃ العینی مطابقتہ للترجمۃ فی قولہ لغلام لہ قصاب قال القرطبی اللحام ہو الجزار والقصاب علی قیاس قولہم عطار وتمار للذی یبیع ذلک فہذا کما رأیت جعل اللحام والجزار والقصاب بمعنی واحد وعلی ہذا تحصل المطابقۃ بین الترجمۃ والحدیث اھ ثم ذکر العینی الفرق بین ہذہ الثلاثۃ بحسب العرف

باب مایمحق الکذب والکتمان ای من البرکۃ ذکر فیہ حدیث حکیم بن حزام المذکور قبل بابین وہو اصح فیما ترجم لہ اھ من الفتح

باب قول اللہ عز وجل یا ایہا الذین آمنوا الآیۃ وساق غیرہ فیہ حدیث ابی ہریرۃ الماضی فی باب من لم یبال من حیث کسب باسنادہ ومتنہ وہو بعید من عادۃ البخاری ولاسیما مع قرب العہد ولعلہ اشار بالترجمۃ الی ما اخرجہ النسائی من وجہ آخر عن ابی ہریرۃ مرفوعا یاتی علی الناس زمان یاکلون الربوا فمن لم یاکلہ اصابہ من غبارہ اھ من الفتح قلت وعلی نسخۃ النسفی یمکن ان یجاب عن عدم ذکر الحدیث انہ بمنزلۃ الکتاب لابواب الربوا فالمصنف بدأ من ہہنا ابواب الربوا فلاحاجۃ الی الحدیث

باب آکل الربوا وشاہدہ الخ ای بیان حکمہم والتقدیر باب اثم او ذم الخ ثم ساق البخاری فی الباب حدیثین حدیث عائشۃ وحدیث سمرۃ قال ابن التین ولیس فیہما ذکر لکاتب الربوا وشاہدہ واجیب بانہ ذکرہما علی سبیل الالحاق لاعانتہما للآکل علی ذلک وایضا فقد تضمن حدیث عائشۃ نزول آخر البقرہ ومن جملۃ ما فیہ قولہ تعالی واحل اللہ البیع وحرم الربوا وفیہ اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ وفیہ واشہدوا اذا تبایعتم فامر بالکتابۃ والاشہاد فی البیع الذی احلہ فافہم النہی عن الکتابۃ والاشہاد فی الربوا الذی حرمہ ولعل البخاری اشار الی ما ورد فی حدیث مسلم عن جابر لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آکل الربوا وموکلہ وکاتبہ وشاہدیہ اھ من الفتح

(٤٧) صـ٢٨٠ باب موكل الربوا كتب الشيخ في اللامع ودلالة الآية عليه من حيث ان موكل الربوا معين على ما يفعله الآكل من عدم الترك المامور به في الآية اه وفي هامشه اجاد الشيخ قدس سره في وجه الاستدلال وسكت عنه الشراح وجوه بعض المحشي انا ذكيا حيث قال انه لا يبعد من جودة طبع الامام البخاري انه استدل بعموم قوله تعالى وذروا ما بقي من الربوا فان الامر بالترك كما يدل على ترك الآخذ بتينا ولا المعطي ايضا اي يترك اداء ما بقي عليه من الربوا ومن الاصول المطردة للبخاري الاستدلال بالعموم وبكل المحتمل اه

(٤٨) صـ٢٨٠ باب يمحق الله الربوا الآية قال ابن المنير مناسبة حديث الباب للترجمة انه كالتفسير للآية لان الربوا الزيادة والمحق النقص فقال كيف تجتمع الزيادة والنقص فاوضح الحديث ان الحلف الكاذب وان زاد في المال فانه يمحق البركة فكذلك قوله تعالى يمحق الله الربوا اي يمحق البركة من البيع الذي فيه الربوا اه مختصرا من الفتح

(٤٩) صـ٢٨٠ باب ما يكره من الحلف في البيع الخ اي مطلقا فان كان كذبا فهي كراهة تحريم وان كان صدقا فكراهة تنزيه وفي السنن من حديث قيس بن ابي غرزة مرفوعا يا معشر التجار ان البيع يحضره اللغو والحلف فشوبوه بالصدقة وقال الحافظ تحت حديث الباب وقد تعقب بان السبب المذكور في الحديث خاص والترجمة عامة لكن العموم مستفاد من قوله في الآية وايمانهم اه من الفتح

(٥٠) صـ٢٨٠ باب ما قيل في الصواغ الخ قال ابن المنير فائدة هذه الترجمة وما بعدها التنبيه على ان ذلك كان في زمنه صلى الله عليه وسلم واقره مع العلم بهم فيكون كالنص على جوازه وما عداه يوخذ بالقياس قال الحافظ تحت حديث الباب والغرض منه قوله واعدت رجلا صواغا وقد قدمنا انهم رهط من اليهود ففيه جواز معاملة الصائغ ولو كان غير مسلم ويوخذ منه انه لا يلزم من دخول الفساد في صنعة ان تترك معاملة صاحبها ولو تعاطاها اراذل الناس مثلا ولعل المصنف اشار الى حديث اكذب الناس الصباغون والصواغون وهو حديث مضطرب الاسناد اخرجه احمد وغيره اه وتقدم شئ من الكلام في باب اللحام والجزار وفي الانوار لاعمال الابرار كره جماعة كسب الصواغ اه وفي هامشه كذا في الروضة قال الرافعي لانهم كثيرا ما يخلفون الوعد ويقعون في الربوا لبيعهم المصوغ باكثر من وزنه قال الاسنوي وهو وجه مرجوح اذ الاصح في الشهادات ان الصائغ ليس من اهل الحرف الدنية وقد صححوا ان الحائك منهم فهو دون الصائغ وقد صححوا ان لا كراهة في الحياكة فلزم ان لا كراهة في الصياغة الى آخر ما ذكره فالاوجه ان الامام البخاري اشار الى تلك الروايات بقوله في الترجمة ما قيل اه من هامش اللامع (فائدة) بسط العلامة الدميري في حيوة الحيوان اسماء اصحاب الحرف من الصحابة والتابعين والعلماء المشهورين فقال كان عمرو بن العاص جزارا وكذلك الزبير بن العوام وكان ابو بكر بزازا[1] وكذلك عثمان وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وكان عمر دلالا رضي الله عنهم اجمعين الى آخر ما بسط

(٥١) صـ٢٨٠ باب ذكر القين والحداد قال الحافظ قال ابن دريد اصل القين الحداد ثم صار كل صائغ عند العرب قينا فقال الزجاج القين الذي يصلح الاسنة والقين ايضا الحداد وكان البخاري اعتمد القول الصائر الى التغاير بينهما وليس في الحديث الذي اورده في الباب الا ذكر القين وكانه الحق الحداد به في الترجمة لاشتراكهما في الحكم اه وتعقب عليه العلامة العيني فقال لا يحتاج الى هذا التكلف والوجه ان القين يطلق على معان كثيرة يطلق على العبد والامة فعطف الحداد على القين ليعلم ان مراده من القين هو الحداد اه وتبعه القسطلاني وجعل العطف تفسيريا وقد عرفت فيما سبق ان غرض المصنف بهذه التراجم بيان جواز هذه الحرف ولا يبعد عندي ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى ما سياتي قريبا في باب العطار مثل الجليس السوء كمثل كير الحداد يحرق بيتك الخ فهذا يوهم قباحة حرفة الحداد وايضا اخرج ابو داؤد ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وعليه خاتم من حديد فقال مالي ارى عليك حلية اهل النار الحديث وهذا ايضا يوهم ان الحداد صائغ حلية اهل النار فنبه الامام البخاري بالترجمة والحديث على كونها من حرف بعض الصحابة رضي الله عنهم اجمعين قوله كنت قينا في الجاهلية انما استدل بفعله في الجاهلية لانه لو كان حراما لما طلب الواجب بعمله الحرام بعد ما اسلم والظاهر انه كان يطلب مناجرة عمله الذي عمله فيها اه وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره ظاهر من لفظ الحديث والاخباب رضي الله تعالى عنه كان قينا في الاسلام ايضا فقد ترجم الامام البخاري على حديث الباب في كتاب الاجارة باب هل يواجر الرجل نفسه من مشرك في ارض الحرب قال الحافظ اورد فيه حديث خباب وهو اذ ذاك مسلم في عمله للعاص بن وائل وهو مشرك الى آخر ما قال

(٤٩) صـ٢٨١ باب الخياط قال الخطابي في احاديث هذه الابواب دلالة على جواز الاجارة وفي الخياطة معنى زائد لان الغالب ان يكون الخيط من عند الخياط فيجتمع فيها الى الصنعة الآلة وكان القياس انه لا تصح اذ لا تتميز احداهما عن الاخرى غالبا لكن الشارع اقره لما فيه من الارفاق واستقر عمل الناس عليه وفيه دلالة على ان الخياطة لا تنافي المرؤة اه

(٥٠) صـ٢٨١ باب النساج بالنون والمهملة وآخره جيم وهو الحائك لعل المصنف اراد اثبات جوازه اذ عده من الحرف الدنية كما تقدم في باب ما قيل في الصواغ عن الانوار وفيه ايضا ولا يكره كسب الفاصد والحائك اه

(٥١) صـ٢٨١ باب النجار بالنون المشددة والجيم ولابي ذر عن الكشميهني النجارة بكسر النون وتخفيف الجيم وفي آخره هاء قال الحافظ ابن حجر والاول اشبه بسياق بقية التراجم وفي الفيض لما دخل المصنف في بيان الصنائع والحرف ذكر النجار والصواغ والنساج اه

(٥٢) صـ٢٨١ باب شرى الامام الحوائج بنفسه بنصب الحوائج على المفعولية وسقط لغير ابي ذر لفظ الامام فهو اعم قال الحافظ وفي بعض الروايات شراء الحوائج بنفسه اي الرجل وفائدة الترجمة رفع توهم من يتوهم ان تعاطي ذلك يقدح في المرؤة اه من القسطلاني

(٥٣) صـ٢٨١ باب شرى الدواب والحمير الخ وفي رواية ابي ذر الحمر بضمتين من عطف الخاص على العام لان الدواب في الاصل موضوع لكل ما يدب على الارض ثم استعمل عرفا لكل ما يمشي على اربع وهو يتناول الحمير وغيرها وليس في حديثي الباب ذكر للحمر وكانه اشار الى الحاقها في الحكم بالابل لان حديثي الباب انما فيهما ذكر بعير ولا اختصاص في الحكم المذكور بدابة دون دابة اه من الفتح والقسطلاني

(٥٤) صـ٢٨٢ باب الاسواق التي كانت في الجاهلية الخ اي جواز التبايع فيها قال ابن بطال فقه هذه الترجمة ان مواضع المعاصي وافعال الجاهلية لا تمنع من فعل الطاعة فيها اه من القسطلاني

(٥٥) صـ٢٨٢ باب شرى الابل الهيم الخ قال القسطلاني الهيم بكسر الهاء جمع اهيم للمذكر ويقال للانثى هيمى وهي الابل التي بها الهيام وهو داء يشبه الاستسقاء تشرب منه اه وقال العيني قيل الهيام داء يكون معه الجرب وبهذا ترجم البخاري شراء الابل الهيم والاجرب وفي كتاب الابل للنضر بن شميل واما الهيام فنحو الدوار جنون ياخذ الابل حتى تهلك اه وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان بيع المعيب جائز نافذ ولو من غير اظهار العيب الا ان للمشتري خيارا اذا اطلع على العيب اه وقال الحافظ في الحديث جواز بيع الشئ المعيب اذا بينه البائع ورضي به المشتري سواء بينه البائع قبل العقد او بعده لكن اذا اخر بيانه عن العقد ثبت الخيار للمشتري اه وهكذا قال العيني وزاد وليس هذا من الغش واما ابن عمر فرضي بالعيب التزم فصحت الصفقة فيه اه قوله الهائم المخالف الخ قال ابن التين وليس الهائم واحد الهيم فانظر لم ادخل البخاري هذا في تبويبه واجيب عن هذا بان البخاري لما رأى ان الهيم من الابل كالذي قاله النضر بن شميل (وقد تقدم) شبهها بالرجل الهائم من العشق فقال الهائم المخالف الخ فكذلك لابل الهيم تخالف القصد في قيامها وقعودها ودورها مع الشمس كالحرباء اه من العيني وفي الفيض اي الذي يخبط في مشيه فهذا عيب اه وقال القسطلاني قوله الهائم المخالف كانه يريد ان بها داء الجنون وقال بعد نقل اعتراض ابن التين المتقدم واجاب في المصابيح بانه لم لا يجوز ان يكون كبازل وبزل ثم قلبت ضمة هيم لتصح الياء كما فعل بجمع ابيض اه قوله لا عدوى الخ قال الحافظ قال الخطابي لا اعرف للعدوى هنا معنى ثم بسط في توجيهه اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ما مال اليه شيخ مشائخنا الدهلوي في التراجم اذ قال الوجه الموافق لمذهب الفقهاء في هذا الحديث ان ابن عمر كان له رد هذه الابل بحكم العيب وكان له امساكها فتردد في امره فرأى مرضها هينا وخاف عدواها فعزم على ردها لاجل العدوى ثم تذكر حديث لا عدوى فامسك عن الرد اه

(٥٦) صـ٢٨٢ باب بيع السلاح في الفتنة الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان كراهة البيع انما هو اذا لم يامن ان تستعمل هذه الاسلحة في الفتنة واما اذا امن فلا اه قال الحافظ كان المراد بالفتنة ما يقع من الحروب بين المسلمين لان في بيعه اذ ذاك اعانة لمن اشتراه وهذا محله اذا اشتبه الحال فاما اذا تحقق الباغي فالبيع للطائفة التي في جانبها الحق لا باس به الى ان قال وكان المصنف اشار الى خلاف الثوري في ذلك حيث قال بع سلاحك لمن شئت ثم قال الحافظ وقد استشكل مطابقة الحديث للترجمة قال الاسماعيلي ليس في هذا الحديث من ترجمة الباب شئ الى آخر ما بسط في هامش اللامع من كلام الشراح ومن تقارير الشيخ الگنگوهي والاوجه عندي ان المصنف مال الى قول الثوري ورد قول ابن عمر وانما ذكر قوله لبيان الاختلاف لا لاختياره وثبت في الحديث بيعه زمن القتال وهو زمن الفتنة

صـ٢٨ باب في العطار وبيع المسك كتب الشيخ في اللامع خصه بالذكر لما فيه من مظنة عدم الجواز لما انه دم في الاصل اه وفي هامشه قال الحافظ ليس في حديث الباب سوى ذكر المسك وكانه الحق به العطار لاشتراكهما في الرائحة الطيبة وفي الحديث جواز بيع المسك والحكم بطهارته لانه صلى الله عليه وسلم مدحه ورغب فيه وفيه الرد على من كره [illegible] منقول عن الحسن البصري وعطاء وغيرهما ثم انقرض هذا الخلاف واستقر الاجماع على طهارة المسك وجواز بيعه اه

(٥٧) صـ٢٨٣ باب ذكر الحجام لعل المصنف رحمه الله ذكره ههنا باعتبار كونها من الحرف والا فليس هو من البيوع وسياتي ايضا الروايات فيه في محلها من كتاب الاجارة وكتاب الطب قال العلامة العيني ولما ذكر في باب موكل الربوا النهي عن ثمن الدم الذي هو الحجامة وظاهره التحريم عقد هذا الباب ههنا وفيه حديثان يدلان على جواز الحجامة واخذ الاجرة فذكرها ليدل على ان النهي المذكور فيه اما منسوخ كما ذهب اليه البعض واما انه محمول على التنزيه كما ذهب اليه آخرون وهذا الذي يذكر ههنا هو الوجه لا ما ذكره بعضهم (الحافظ) لما لا طائل تحته اه وميل الحافظ في غرض الترجمة ايضا الى الجواز اذ قال ولا يلزم من كونها من المكاسب الدنية ان لا تشرع فالكساح اسوء حالا من الحجام ولو تواطأ الناس على تركه لاضر ذلك بهم اه

(٥٨) صـ٢٨٣ باب التجارة فيما يكره لبسه للرجال والنساء كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان المكروه من التجارة تجارة ما كره الانتفاع به مطلقا فاما ما يكره للنساء او غيرهن ويمكن الانتفاع به فلا كراهة فيه فدلت الرواية الاولى على هذا المعنى من حيث ان الثوب المذكور فيه لما لم يكره الانتفاع به للنساء لم يحرم بيعه وكذلك الرواية الثانية فان الثوب ذا التصاوير وان لم يجز لبسه كما هو الا انه يجوز الاستعمال بعد قطعه بحيث لا تسلم الصور او تتبدل اه وبسط في هامشه الكلام على مطابقة احاديث الباب بالترجمة

(٥٩) صـ٢٨٣ باب صاحب السلعة احق بالسوم بفتح المهملة وسكون الواو اي ذكر قدر معين للثمن وقال ابن بطال لا خلاف بين العلماء في هذه المسئلة وان متولي السلعة من مالك او وكيل اولى بالسوم من طالب شرائها قال الحافظ لكن ذلك ليس بواجب فسياتي في قصة جمل جابر انه صلى الله عليه وسلم بدأ يقوله بعنيه باوقية الحديث اه من الفتح

(٦٠) صـ٢٨٣ باب كم يجوز الخيار قال صاحب الفيض وقد كان يخطر بالبال ان في تراجمه سوء ترتيب فانه قد تعرض الى كيفيات الخيار قبل تقرر حقيقته والذي يتبادر الى الذهن ان يترجم اولا على نفس الخيار ثم الى سائر كيفياته وتبين آخرا ان المصنف جعل الخيار في البيع اصلا وعده تبعا على خلاف نظر الحنفية فاذا كان الخيار عنده اصلا لم يرحاجة الى تقديره لكونه مفروغا عنه ودخل في فروعه اه قلت فالمصنف رحمه الله بدأ من ههنا مسئلة الخيار وبسط الكلام على انواع الخيار في الاوجز وفيه قال ابن قدامة في الشرح الكبير ان الخيار في البيع على سبعة اقسام ثم بسطها والمعروف في كتب الفقهاء الحنفية ثلاث خيارات خيار الشرط والرؤية والعيب لكن في الشروح وغيرها اكثر من ذلك فقد ذكرها ابن نجيم ثلاثة عشر وفي الدر المختار ان الخيارات بلغت سبعة عشر نوعا قال الحافظ الخيار طلب خير الامرين من امضاء البيع او فسخه وهو خياران خيار المجلس وخيار الشرط والكلام هنا على خيار الشرط والترجمة معقودة لبيان مقداره وليس في حديثي الباب بيان لذلك قال ابن المنير لعله اخذ من عدم تحديده في الحديث انه لا يتقيد بل يفوض الامر فيه الى الحاجة لتفاوت السلع في ذلك ويحتمل ان يكون مراد البخاري

[1] كذا في الاصل والظاهر بزازا فتدبر ١٢

بقوله كم يجوز الخيار اى كم يخير احد المتبايعين الاخر مرة واشار الى ما فى الطريق الآتية بعد ثلثة ابواب من زيادة همام ويختار ثلث مرار لكن لما لم تكن الزيادة ثابتة ابقى الترجمة على الاستفهام كعادته اه قلت وتعقب على الاحتمال الثانى العلامة العينى وقال لان لفظة كم موضوعة للعدد والعدد فى مدة الخيار لا فى تخيير احد المتبايعين الاخر واختلفوا فى مدة الخيار فعند الحنفية والشافعية موقتة بثلاثة ايام وانكر مالك التوقيت فى ثلثة ايام بغير زيادة قال امد كل شئ بحسبه فللدابة مثلا والثوب يوم او يومان وللجارية جمعة وللدار شهر وقال ابو يوسف ومحمد واحمد واسحق انه لا امد لمدة خيار الشرط بل البيع جائز والشرط لازم الى الوقت الذى يشترطانه اه ملخصا من الفتح

(٢٠٩٦) ص٢٨٣ باب اذا لم يوقت الخيار الخ كتب الشيخ فى اللامع اى هل يجوز البيع اراد بذلك اثبات ان الرواية لما كانت مطلقة عن ذكر المدة فالفصل بين مدة ومدة مما لا يجوز فيكون تائيداً لمذهب من لم يوقت الاجل ثم ذكر الشيخ قدس سره الجواب عنه على مسلك الحنفية قال العلامة العينى لم يذكر جواب الاستفهام لما فيه من الخلاف اه وقال الحافظ اى اذا لم يعين البائع او المشترى وقتا للخيار واطلقاه هل يجوز البيع وكانه اشار بذلك الى الخلاف فى حد خيار الشرط ثم ذكر الحافظ اختلاف العلماء فى تلك المسئلة كما تقدم فى الباب السابق ثم قال فان شرطا او احدهما الخيار مطلقا فقال الاوزاعى وابن ابى ليلى هو شرط باطل والبيع جائز وقال الثورى والشافعى واصحاب الراى يبطل البيع ايضا وقال احمد واسحق للذى شرط الخيار ابدا اه ولم يذكر الحافظ مذهب المالكية وفى الاوجز قال الباجى اذا شرط الخيار ولم يقرر المدة لم يبطل البيع وحكم فى ذلك بمقدار ما تختبر به تلك السلعة فى غالب العادة وقال ابو حنيفة والشافعى يبطل العقد اه وهو الراجح عند احمد كما قال الموفق والرواية الثانية عنه ما تقدم فى كلام الحافظ والبسط فى الاوجز

(٢٠٩٧) ص٢٨٣ باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا به قال الخ اى بخيار المجلس وهو بين من صنيعه الذى مضى قبل باب اه من الفتح وبه قال الجمهور منهم الشافعى واحمد وقال مالك وابو حنيفة يلزم العقد بالايجاب والقبول ولم يقولا بخيار المجلس الا انه يبطل عند الشافعى بالتخاير وعن احمد روايتان كما فى المغنى والبسط فى الاوجز

(٢١١٢) ص٢٨٣ باب اذا خير احدهما صاحبه بعد البيع حاصل الترجمة ان خيار المجلس يبطل بالتخاير وقد تقدم الخلاف فيه فهو رد على احدى الروايتين لاحمد من انه يبقى الخيار الى المجلس بعد التخاير ايضا وكتب الشيخ فى اللامع هذه الترجمة تحتمل محملين احدهما ان المتبايعين اذا كان لاحدهما خيار الشرط فقد وجب البيع وانعقد السبب وان تاخر المسبب والحكم الى ما بعد اسقاط الخيار او انقضاء الاجل وهذا اذا اريد بقوله او يخير احدهما الاخر شرط الخيار وثانيهما ان يراد بالترجمة ان المتبايعين اذا قال احدهما لصاحبه فى اثناء المبايعة اختر لنفسك القبول او الرد فاختير البيع والقبول لا الرد فان البيع واجب حينئذ ويثبت الحكم وهو الملك غير متراخ وهذا اذا حمل قوله او يخير احدهما الاخر على هذا المعنى فمعنى قوله فى الرواية فتبايع على ذلك فقد وجب البيع مختلف باختلاف معنى قوله او يخير اه واختار الشراح الاحتمال الثانى من هذين الاحتمالين

(٢١١٤) ص٢٨٣ باب اذا كان البائع بالخيار الخ كانه اراد الرد على من حصر الخيار فى المشترى دون البائع فان الحديث قد سوى بينهما فى ذلك وقال فى موضع آخر قال الثورى يختص الخيار بالمشترى ويمتد له الى عشرة ايام واكثر ويقال انه انفرد بذلك اه من الفتح

(٢١١٥) ص٢٨٣ باب اذا اشترى شيئا فوهب من ساعته كتب الشيخ فى اللامع كانه قاس على الهبة البيع فكما جازت هبة المشترى قبل قبضه فكذلك البيع وانما منعه ابو حنيفة رحمه الله تعالى لقوله عليه الصلوة والسلام لا تبع ما ليس عندك ولورود النهى عن بيع الطعام قبل القبض وقد قال ابن عباس احسب كل شئ مثله مع ان العلة وهى كون المبيع مظنة الهلاك يشمل كل شئ الا العقارات فوجب تعميم الحكم ولا يبعد ان يقال والله اعلم بحقيقة الحال ان غرض البخارى رحمه الله منها ليس اثبات جواز الهبة بخصوصها بل المقصود بيان بعض التصرفات الجائزة قبل القبض كالعتق مثلا والهبة على رأيه والبيع مطلقا على راى طاوس كما ذكره رحمه الله فكان من جزئياته بيع المبيع من البائع ولو قبل قبض البائع الثمن والمشترى المبيع وان كان مشروطا بكونه على الثمن الاول على ما ذكره فى باب الاقالة وعلى هذا فلا يضرنا اثر ابن عمر رضى الله عنه على التاويل الذى ذكرنا من حمل الخيار على الاستحباب والله اعلم اه وبسط فى هامشه الكلام على شرح كلام الشيخ قدس سره قلت قصة عمر فى الابل الصعب لما كان مخالفا لمن قال بخيار المجلس اولها المصنف بهذه الترجمة واشار الى الجواب بان سكوت البائع يكفى واشكل بانه صلى الله عليه وسلم لم يكن له حق فى التصرف لما فيه خيار لغيره واجاب عنه الحافظ بانه واقعة لا نعلم حقيقتها واورد الشافعية بوجوه آخر ذكره فى الفتح والعجب من الامام البخارى اورد على الاحناف فى كتاب الاكراه فى باب اذا اكره حتى وهب عبدا او باعه لم يجز وبه قال بعض الناس الخ وحاصله انه الزم الحنفية انهم لا يجوزون بيع المكره وهبته ومع ذلك قالوا لو نذر المشترى فى ذلك الشئ المشترى او دبره لو كان عبدا انه جائز فاثبت التعارض والتناقض بين قولهم من عدم جواز البيع مع جواز تصرف المشترى فانا اقول انه يرد مثل ذلك ههنا على الامام البخارى ومن وافقه ممن قالوا بخيار المجلس من انهم لما اثبتوا خيار المجلس للبائع فكيف جاز عندهم تصرف المشترى فى ذلك فتامل.

(٢١١٧) ص٢٨٤ باب ما يكره من الخداع فى البيع قال الحافظ كانه اشار بهذه الترجمة الى ان الخداع فى البيع مكروه ولكنه لا يفسخ البيع الا ان شرط المشترى الخيار على ما تشعر به القصة المشهورة فى الحديث اه قلت لكن الخداع حرام منهى عنه والمصنف ابطل بيع النجش كما سياتى لكونه حراما ومنهيا عنه قال العينى تحت ذكر ما يستفاد من الحديث مذهب الحنفية والشافعية على ان الغبن غير لازم فلا خيار للمغبون سواء قل الغبن او اكثر وهو الاصح من روايتى مالك وقال البغداديون من اصحابه للمغبون الخيار بشرط ان يبلغ الغبن ثلث القيمة وان كان دونه فلا وقيل السدس وعن داؤد العقد باطل وعن مالك ان كانا عارفين بتلك السلعة وسعرها وقت البيع لم يفسخ البيع كثيرا كان الغبن او قليلا فان كان احدهما غير عارف بذلك فسخ البيع الا ان يريد ان يمضيه ولم يحد مالك حدا واثبت هؤلاء خيار الغبن بالحديث المذكور اه وقال القسطلانى قوله اذا بايعت فقل لا خلابة واستدل به احمد لانه يرد بالغبن الفاحش لمن لم يعرف قيمة السلعة وحده بعض الحنابلة بثلث القيمة وقيل بسدسها واجاب الشافعية والحنفية والجمهور بانها واقعة عين وحكاية حال فلا يصح دعوى العموم فيها عند احد اه وذكر فى الاوجز ههنا عدة ابحاث نفيسة فارجع اليه

(٢١١٩) ص٢٨٤ باب ما ذكر فى الاسواق قال ابن بطال اراد بذكر الاسواق اباحة المتاجر ودخول الاسواق للاشراف والفضلاء وكانه اشار الى ما لم يثبت على شرطه من انها شر البقاع وهو حديث اخرجه احمد والبزار وصححه الحاكم من حديث جبير بن مطعم ان النبى صلى الله عليه وسلم قال احب البقاع الى الله المساجد وابغض البقاع الى الله الاسواق واسناده حسن قال ابن بطال وهذا خرج على الغالب والا فرب سوق يذكر فيها الله اكثر من كثير من المساجد اه قوله دعا رجل بالبقيع كتب الشيخ فى اللامع

وكانت على قرب منه تجارات من الخيول وغيرها فصح ايراده ههنا وفيه الترجمة اه وبسط فى هامشه الكلام من كلام الشراح

(٢١٢٥) ص٢٨٥ باب كراهية الصخب فى السوق وفى نسخة الحافظ السخب بالسين المهملة فقال السخب بفتح المهملة والخاء المعجمة بعدها موحدة ويقال فيه الصخب بالصاد المهملة بدل السين وهو رفع الصوت بالخصام واورد المصنف فيه حديث عبد الله بن عمرو فى صفة النبى صلى الله عليه وسلم والغرض منه قوله ولا سخاب فى الاسواق اه قلت والحاصل انه اخذ الكراهة من نفى كونه صفة له صلى الله عليه وسلم وهو مشكل لان كثيرا من المباحات ليست من صفته عليه الصلوة والسلام اللهم الا ان يقال انه ذكر فى مقام المدح فمقتضاه ان مقابله مما يذم ويكره قوله يا ايها النبى الخ قال العلامة السندى لعله يكون حكاية عما انزل الله تعالى عليه فى القرآن او غيره اذ لا يمكن الخطاب معه صلى الله عليه وسلم فى التوراة حين انزلت التوراة اه

(٢١٢٦) ص٢٨٥ باب الكيل على البائع والمعطى قال الحافظ اى مؤنة الكيل على المعطى بائعا كان او موفى دين او غير ذلك ويلتحق بالكيل فى ذلك الوزن فيما يوزن من السلع وهو قول فقهاء الامصار وكذلك مؤنة وزن الثمن على المشترى الا نقد الثمن وهو على البائع على الاصح عند الشافعية اه قال العينى قال الفقهاء ان الكيل والوزن فيما يكال ويوزن من المبيعات على البائع ومن عليه الوزن والكيل فعليه اجرة ذلك وهو قول مالك وابى حنيفة والشافعى اه وفى الهداية واجرة الكيال وناقد الثمن على البائع اما الكيل فلا بد منه للتسليم وهو على البائع ومعنى هذا اذا بيع مكايلة وكذا اجرة الوزان والزراع والعداد اما النقد فالمذكور رواية ابن رستم عن محمد وفى رواية ابن سماعة عنه على المشترى اه وقال الموفق اجرة الكيال والوزان على البائع اه مختصرا من هامش اللامع وكتب الشيخ فى اللامع تحت الباب ودلالة الرواية عليه ظاهرة اما فى الاولى فقد كتبه المحشى واما فى الثانية ففى قوله عليه الصلوة والسلام كل للقوم وكان هو المعطى ولما كان فى الترجمة ذكر الكيل ناسب ان يذكر الآية التى ذكر فيها الكيل فقال واذا كالوهم او وزنوهم مع ان فيه دلالة على ان الكيل والوزن انما هو على البائع والمعطى ولا يتوهم ان اول الآية وهو قوله تعالى اذا اكتالوا على الناس يدل على ان الكيل قد يكون من المشترى والآخذ ايضا لان معنى قوله اكتالوا هو الاخذ والاستيفاء لا الكيل ولو سلم فالمعنى اذا كال لهم البائع او يستسلمون كيلهم فنسب الكيل اليهم لانهم المتعرفون فيه وقوله صلى الله عليه وسلم اكتالوا حتى تستوفوا اورده ههنا لدلالته على ما دلت عليه الآية من ان الاكتيال يستعمل لما يجعله المرء لنفسه اه وبسط الكلام عليه فى هامشه

(٢١٢٧) ص٢٨٥ باب ما يستحب من الكيل قال الحافظ اى فى المبايعات اه قلت هذا ليس بوجيه بل الاوجه عندى ان المراد منه الكيل فى الانفاق على الاهل والعيال كما يدل عليه حديث الباب وذكره المصنف ههنا تبعا واستطرادا قال الحافظ قال ابن بطال الكيل مندوب اليه فيما ينفقه المرء على عياله ومعنى الحديث اخرجوا بكيل معلوم يبلغكم الى المدة التى قدرتم مع ما جعل الله من البركة فى مد اهل المدينة بدعوته صلى الله عليه وسلم وقال ابن الجوزى يشبه ان تكون هذه البركة للتسمية عليه عند الكيل اه ويشكل على الحديث ما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم لا توكى فيوكى الله عليك واشكل منه ما روى عن عائشة كان عندى شطر شعير فاكلت منه حتى طال على فكلته ففنى وجمع الشراح بينها بوجوه

(٢١٣٠) ص٢٨٦ باب بركة صاع النبى صلى الله عليه وسلم ايراد المصنف هذه الترجمة عقب التى قبلها يشعر بان البركة المذكورة فى حديث المقدام مقيدة بما اذا وقع الكيل بمد النبى صلى الله عليه وسلم وصاعه ويحتمل ان يتعدى ذلك الى ما كان موافقهما لا الى ما يخالفهما اه من الفتح قال القسطلانى قوله يعنى اهل المدينة وهل يختص بالمد المخصوص او بكل مد تعارفه اهل المدينة زاد او نقص وهو الظاهر لانه اضافه الى المدينة تارة والى اهلها اخرى ولم يضفه عليه الصلوة والسلام الى نفسه الزكية فدل على عموم الدعوة لا على خصوصها بمده عليه الصلوة والسلام وقال ايضا تحت قوله اللهم بارك لهم فى صاعهم ومدهم وقد استجاب الله دعاء رسوله وكثر ما يكتال بهذا الكيل حتى يكفى منه ما لا يكفى من غيره فى غير المدينة ولقد شاهدت من ذلك ما يعجز عنه الوصف وهو علم من اعلام نبوته صلى الله عليه وسلم فينبغى ان يتخذ ذلك المكيال رجاء بركته عليه الصلوة والسلام والاستنان باهل البلد الذين دعا لهم عليه الصلوة والسلام اه

(٢١٣١) ص٢٨٦ باب ما يذكر فى بيع الطعام والحكرة قال القسطلانى اى ما يذكر فى بيع الطعام قبل قبضه وما يذكر فى الحكرة اه قال الحافظ الحكرة بضم المهملة وسكون الكاف حبس السلع عن البيع وليس فى حديث الباب للحكرة ذكر وكان المصنف استنبط ذلك من الامر بنقل الطعام الى الرحال ومنع بيع الطعام قبل استيفائه فلو كان الاحتكار حراما لم يامر بما يؤول اليه وكانه لم يثبت عنده حديث معمر بن عبد الله مرفوعا لا يحتكر الا خاطئ اخرجه مسلم لكن مجرد ايواء الطعام الى الرحال لا يستلزم الاحتكار الشرعى لان الاحتكار الشرعى امساك الطعام عن البيع وانتظار الغلاء مع الاستغناء عنه وحاجة الناس اليه ويحتمل ان يكون البخارى اراد بالترجمة بيان تعريف الحكرة التى نهى عنها فى غير هذا الحديث وان المراد بها قدر زائد على ما يفسره اهل اللغة فساق الاحاديث التى فيها تمكين الناس من شراء الطعام ونقله ولو كان الاحتكار ممنوعا لمنعوا من نقله او بين لهم عند نقله الامد الذى ينتهون اليه او لاخذ على ايديهم من شراء الشئ الكثير الذى هو مظنة الاحتكار وكل ذلك مشعر بان الاحتكار انما يمنع فى حالة مخصوصة بشروط مخصوصة اه من الفتح وفى تراجم شيخ المشائخ ان قلت ليس فى احاديث الباب ذكر الحكرة قلت اراد ان بيع الطعام لا باس به الا من علة خارجية كعدم القبض ونحوه كانه يقول ما يذكر فى بيع الطعام وما يمنعه من الحكرة ونحوها اه قلت واختلفوا فيما يكره فيه الاحتكار قال النووى قال اصحابنا الاحتكار المحرم هو الاحتكار فى الاقوات خاصة وهو ان يشترى الطعام فى وقت الغلاء للتجارة ولا يبيعه فى الحال بل يدخره ليغلو ثمنه فاما اذا جاءه من قريته او اشتراه فى وقت الرخص وادخره او ابتاعه فى وقت الغلاء لحاجته الى اكله او ابتاعه ليبيعه فى وقته فليس باحتكار ولا تحريم فيه واما غير الاقوات فلا يحرم الاحتكار فيه بكل حال وهذا تفصيل مذهبنا وقال ابن العربى قال مالك الاحتكار فى كل شئ اذا اضر بالناس الا الفواكه واما عند الحنابلة ففى المغنى قال الاثرم سمعت ابا عبد الله يسئل عن اى شئ الاحتكار قال اذا كان من قوت الناس فهو الذى يكره وفى الدر المختار كره احتكار قوت البشر كتبن وعنب ولوز والبهائم كتبن وقت فى بلد يضر باهله فان لم يضر لم يكره قال ابن عابدين قوله قوت البشر قول ابى حنيفة ومحمد وعليه الفتوى وعن ابى يوسف كل ما اضر بالعامة حبسه

فيها احتكار وعن محمد لا احتكار في الثياب وقوله كتين وعنب اي مما يقوم به بدنهم من الرزق ولو دخنا لا عسلا وسمنا وقوله في بلد يضر باهله بان كان البلد صغيرا وقوله لا يكون محتكرا بحبس غلة ارضه لانه خالص حقه لم يتعلق به حق العامة الا ترى ان له ان لا يزرع فكذا له ان لا يبيع اهـ وفي البدائع والكلام في الاحتكار في موضعين احدهما في تفسير الاحتكار وما يصير به الشخص محتكرا والثاني في بيان حكمه اما الاول فهو ان يشتري طعاما في مصر ويمتنع عن بيعه وذلك يضر بالناس وكذلك لو اشتراه من مكان قريب يحمل طعامه الى المصر وذلك المصر صغير وهذا يضر به يكون محتكرا وان كان مصرا كبيرا لا يضر به لا يكون محتكرا ولو جلب الى مصر طعاما من مكان بعيد وحبسه لا يكون احتكارا وعن ابي يوسف انه يكون احتكارا الى ان قال والاحتكار يجري في كل ما يضر بالعامة عند ابي يوسف قوتا كان اولا وعند محمد لا يجري الاحتكار الا في قوت الناس وعلف الدواب من الحنطة والشعير والتبن والقت الى آخر ما بسط في الدلائل ثم ذكر المصنف في الباب اربعة احاديث والرابع حديث عمر ومطابقته للترجمة لما فيه من اشتراط قبض الشعير من الربويات في المجلس فانه داخل في قبض الطعام بغير شرط آخر وقد استشعر ابن بطال مباينته للترجمة فادخله في ترجمة باب بيع ما ليس عندك وهو مغاير للنسخ المروية عن البخاري اهـ من الفتح وقال العلامة العيني مطابقته للترجمة من حيث ان فيه اشتراط القبض للربويات وفي الترجمة ما يشعر اشتراط القبض للطعام وزعم ابن بطال انه لا مطابقة بين الحديث والترجمة اهـ ولا اشكال عندي لما قال الحافظ والعيني واما مطابقة بقية الاحاديث فظاهرة

(٢٥) ص ٢٨٦ **باب بيع الطعام قبل ان يقبض الخ** قال الحافظ لم يذكر في حديثي الباب بيع ما ليس عندك كانه لم يثبت على شرطه فاستنبطه من النهي عن البيع قبل القبض ووجه الاستدلال منه بطريق الاولى وحديث النهي عن بيع ما ليس عندك اخرجه اصحاب السنن من حديث حكيم بن حزام بلفظ قلت يا رسول الله ياتيني الرجل فيسالني البيع ليس عندي ابيعه منه ثم ابتاعه له من السوق فقال لا تبع ما ليس عندك اهـ وفي البذل قال الخطابي اجمعوا على انه لا يجوز بيع الطعام قبل القبض وقال مالك يجوز غيره قال الحنفية يجوز بيع العقار وقال الشافعي كل شيء مثل الطعام لا يجوز شيء منه وقال احمد لا يجوز المكيل والموزون ويجوز غيرهما اهـ وهكذا ذكر العلامة القسطلاني وفي الفيض واعلم ان الاختلاف المذكور انما هو في البيع خاصة لا في سائر التصرفات لانه يجوز والهبة والتصدق قبل القبض كما في النهاية والبحر عن محمد ولذا ترى ارباب المتون لم يضعوا المسئلة الا في البيع ففي الهداية من اشترى شيئا مما ينقل ويحول لم يجز له بيعه حتى يقبضه ويجوز بيع العقار قبل القبض عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يجوز اهـ

(٢٦) ص ٢٨٦ **باب من رأى اذا اشترى طعاما جزافا الخ** قال الحافظ اي تعزير من يبيعه قبل ان يؤويه الى رحله ذكر فيه حديث ابن عمر في ذلك وهو ظاهر فيما ترجم له وبه قال الجمهور لكنهم لم يخصوه بالجزاف ولا قيدوه بالايواء الى الرحال اما الاول فلما ثبت من النهي عن بيع الطعام قبل قبضه فدخل فيه المكيل واما الثاني فلان الايواء الى الرحال خرج مخرج الغالب وفرق مالك في المشهور عنه بين الجزاف والمكيل فاجاز بيع الجزاف قبل قبضه وبه قال الاوزاعي واسحق واحتج لهم بان الجزاف مرئي فتكفي فيه التخلية والاستيفاء انما يكون في مكيل او موزون وفي الحديث مشروعية تاديب من يتعاطى العقود الفاسدة واقامة الامام على الناس من يراعي احوالهم في ذلك والله اعلم اهـ مختصرا قلت وغرض الترجمة عندي رد على المالكية فانهم فرقوا بين الجزاف والمكيل بخلاف الجمهور

(٢٧) ص ٢٨٦ **باب اذا اشترى متاعا او دابة الخ** قال العلامة العيني ولم يذكر الجواب لمكان الاختلاف ولكن تصدير الترجمة باثر ابن عمر يدل على ان اختياره ما ذهب اليه ابن عمر وهو ان الهالك في الصورة المذكورة من مال المبتاع وقال ابن بطال اختلف العلماء في هلاك المبيع قبل القبض فذهب ابو حنيفة والشافعي الى ان ضمانه ان تلف من البائع وقال احمد واسحق من المشتري واما مالك ففرق بين الثياب والحيوان فقال ما كان من الثياب والطعام فهلك قبل القبض فضمانه من البائع واما الدواب والحيوان والعقار فمصيبته من المشتري اهـ قلت وما حكى ابن بطال من مذهب الحنابلة هو الصحيح كما في كتب فروعهم من نيل المآرب وغيره وما حكى القسطلاني من موافقتهم لمذهب الحنفية والشافعية ليس بصحيح ثم اورد المصنف حديث عائشة في قصة الهجرة قال العيني مطابقته للترجمة من حديث ان لها جزئين اما دلالته على جزء الاول فظاهرة لانه صلى الله عليه وسلم لما اخذ الناقة من ابي بكر بقوله قد اخذتها بالثمن الذي هو كناية عن البيع تركه عند ابي بكر فهذا يطابق قوله فتركه عند البائع وما دلالته على الجزء الثاني وهو قوله او مات قبل ان يقبض فبطريق الاعلام ان حكم الموت قبل القبض حكم الوضع عند البائع قياسا عليه اهـ قال الحافظ قال ابن المنير مطابقة الحديث بالترجمة من جهة ان البخاري اراد ان يحقق انتقال الضمان في الدابة ونحوها الى المشتري بنفس العقد فاستدل لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم قد اخذتها بالثمن وقد علم انه لم يقبضها بل ابقاها عند ابي بكر ومن المعلوم انه ما كان ليبقيها في ضمان ابي بكر لما يقتضيه مكارم اخلاقه حتى يكون الملك له والضمان على ابي بكر من غير قبض ثمن قال الحافظ ولقد تعسف في هذا وليس في الترجمة ما يلجئ الى ذلك فان دلالة الحديث على قوله فوضعه عند البائع ظاهرة جدا واما دلالته على قوله او مات قبل ان يقبض فهو وارد على سبيل الاستفهام ولم يجزم بالحكم في ذلك بل هو على الاحتمال فلا حاجة لتحميله ما لم يتحمل نعم ذكره لاثر ابن عمر في صدر الترجمة مشعر باختيار ما دل عليه فلذلك احتيج الى ابداء المناسبة والله الموفق اهـ ثم لا يذهب عليك ان لفظ الترجمة في النسخ الهندية بلفظ فوضعه عند البائع فباع او مات الخ ولا يوجد لفظ فباع في النسخ المصرية ولا في الشروح الخمسة الكرماني والفتح والعيني والقسطلاني والسندي وكتب المحشي على هامش الهندية قوله فباع او مات هكذا في النسخ الموجودة واما المنقول عنه ففيه فضاع او مات مكان قوله فباع او مات اما في العيني فلا يوجد فيه كلمة فباع ولا ضاع اصلا بل لفظه فوضعه عند البائع او مات وكذا في الفتح اهـ قلت وقد تعرض له في تقرير مولانا محمد حسن المكي كما في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت وفي الفيض وفي نسخة اخرى فضاع بدل فباع وهو الظاهر لان ترجمة البيع قبل القبض مرت آنفا وانما اراد في تلك الترجمة التنبيه على حكم ضياع المبيع قبل القبض وحاصل الترجمة على ما فهمه الشارحون ان المبيع ان هلك قبل القبض هل يهلك من مال البائع او المشتري فالجمهور الى انه لو هلك قبل قبض المشتري هلك من مال البائع وبعده من مال المشتري قوله او مات اي فان مات المشتري قبل القبض فعلى ورثته ان يقبضوه فان مات البائع فعلى اوليائه التسليم قلت وعندي ان المصنف لم يتعرض الى تلك المسئلة بل الى مسئلة اخرى وهي ان المشتري اذا اشترى المبيع ثم وضعه عند البائع فهل يجوز له ان يبيعه وهو عند البائع والذي يظهر من تراجمه انه يصح لان النقل ليس بشرط عنده كما مر فصحح لفظ فباع على ما في اكثر النسخ اما ما ذهب اليه الشراح الشارحون فلا يصح الا على نسخة فضاع ثم قوله او مات المراد منه موت احد المتعاقدين دون المبيع لانه لا يقال فيه مات بل هلك فتبين انه لا تعلق للترجمة بما ذهب الشارحون اهـ وآل وجه عند هذا العبد الضعيف ان ترجمة الامام البخاري تمت الى قوله فوضعه عند البائع والمقصود جواز ترك المبيع عند البائع وهذا المعنى واضح من حديث عائشة واما قوله فباع او مات الخ فليس بجزء للترجمة بل فرع على الترجمة مسئلة مستانفة لمكان اختلاف العلماء في ذلك وبين مختاره في تلك المسئلة باثر ابن عمر فلا حاجة الى اثبات هذه المسئلة من الحديث وبسط الكلام على ذلك في هامش اللامع

(٢٨) ص ٢٨٧ **باب لا يبيع على بيع اخيه الخ** قال الحافظ اورد فيه حديثي ابن عمر وابي هريرة في ذلك واشار بالتقييد الى ما ورد في بعض طرقه عند مسلم بلفظ لا يبيع الرجل على بيع اخيه ولا يخطب على خطبة اخيه الا ان ياذن له وترجم ايضا بالسوم ولم يقع له ذكر في حديثي الباب وكانه اشار بذلك الى ما وقع في بعض طرقه ايضا وهو ما اخرجه في الشروط من حديث ابي هريرة بلفظ وان يستام الرجل على سوم اخيه اهـ قلت او التقييد في الترجمة شرح للحديث وكذا المراد بالسوم شرح معنى الحديث فانهم اختلفوا في معنى البيع الواقع في هذا الحديث على ثلاثة اقوال في معناه المعروف او الشراء او كما قاله ابن حبيب او السوم كما قاله الامام مالك وهذا احد الابحاث الاربعة في هذا الحديث كما بسط في الاوجز واجمل في هامش اللامع

(٢٩) ص ٢٨٧ **باب بيع المزايدة** اراد الامام البخاري في هذه الترجمة استثناء بيع المزايدة وانه لا يدخل في النهي عن البيع على بيع اخيه قال الحافظ لما تقدم في الباب قبله النهي عن السوم اراد ان يبين موضع التحريم منه وقد اوضحته في الباب الذي قبله (واشار بذلك الى ما قال قبل ذلك) ومحله بعد استقرار الثمن وركون احدهما الى الآخر فان كان ذلك صريحا فلا خلاف في التحريم وان كان ظاهرا ففيه وجهان للشافعية ونقل ابن حزم اشتراط الركون عن مالك وقال ان لفظ الحديث لا يدل عليه وتعقب بانه لا بد من امر مبين لموضع التحريم في السوم لان السوم في السلعة التي تباع فيمن يزيد لا يحرم اتفاقا كما نقله ابن عبد البر فتعين ان السوم المحرم ما وقع فيه قدر زائد على ذلك ثم قال وورد في البيع فيمن يزيد حديث انس انه صلى الله عليه وسلم باع حلسا وقدحا الحديث اخرجه احمد واصحاب السنن مطولا ومختصرا وكان المصنف اشار بالترجمة الى تضعيف ما اخرجه البزار من النهي عن بيع المزايدة فان في اسناده ابن لهيعة وهو ضعيف ثم اورد المصنف حديث جابر في بيع المدبر واعترضه الاسماعيلي فقال ليس فيه بيع المزايدة واجاب ابن بطال بان شاهد الترجمة قوله في الحديث من يشتريه مني قال فعرضه للزيادة ليستقصي فيه للمفلس الذي باعه عليه اهـ مختصرا واجاب شيخ مشائخنا الدهلوي في تراجمه عن تعقب الاسماعيلي بانه استدل البخاري على جواز المزايدة بهذا الحديث اقتصارا كانه يقول كان الذي دبره مفلسا محتاجا وبيع المفلس لا يكون بالمزايدة وايضا فان النبي صلى الله عليه وسلم لما راى انه لا يهتدي لامره تولى البيع من قبله كما يتولى الولي عقود الصبي فلو زاد احد من احد كانت الغبطة ظاهرة فلم يخبر النبي صلى الله عليه وسلم الا البيع اهـ

(٣٠) ص ٢٨٧ **باب النجش الخ** بفتح النون وسكون الجيم بعدها معجمة قاله الحافظ وحكى العيني عن المغرب بفتحتين ويروى بسكون قال الحافظ وهو في اللغة تنفير الصيد واستثارته من مكانه ليصاد وفي الشرع الزيادة في ثمن السلعة ممن لا يريد شراءها ليقع غيره فيها سمي بذلك لان الناجش يثير الرغبة في السلعة ويقع ذلك بمواطاة البائع فيشتركان في الاثم ويقع ذلك بغير علم البائع فيختص بذلك الناجش وقد يختص به البائع كمن يخبر بانه اشترى سلعة باكثر مما اشتراها به ليغر غيره بذلك كما سياتي عن الصحابي في ذلك الباب قال ابن بطال اجمع العلماء على ان الناجش عاص بفعله واختلفوا في البيع اذا وقع على ذلك ونقل ابن المنذر عن طائفة من اهل الحديث فساد ذلك البيع وهو قول اهل الظاهر ورواية عن مالك وهو المشهور عند الحنابلة اذا كان ذلك بمواطاة البائع او صنعه والمشهور عند المالكية في مثل ذلك ثبوت الخيار وهو وجه للشافعية قياسا على المصراة والاصح عندهم صحة البيع مع الاثم وهو قول الحنفية اهـ من الفتح وفي الفيض وهذا البيع لا يجوز عند المصنف اصلا لورود النهي عنه قلت النهي لا يستلزم البطلان وانما فانا نرى من عهد الصحابة الى زمن الائمة ان النهي اذا ورد في محل يحمله بعضهم على الكراهة وبعضهم على البطلان فلا كلية فيه نفي محل كذا وفي محل كذا والامام البخاري يحمله على البطلان في اكثر المواضع وقل موضع يكون النهي ورد فيه ثم حمله المصنف على الجواز بل يعترض على الحنفية بحملهم النهي على الصحة قوله وهو خداع باطل الخ اراد المصنف من نقل تلك الجزئيات ان البيع لا يجوز قلنا اسلمنا عدم الحل ايضا ولكن الكلام في نفاذه لو اقتحمه احد اهـ

(٣١) ص ٢٨٧ **باب بيع الغرر وحبل الحبلة** بفتح المهملة والموحدة فيهما وقيل هو بسكون الموحدة في الاول وهو من عطف الخاص على العام ولشهرته في الجاهلية افرده بالتنصيص عليه قاله القسطلاني قال الحافظ ولم يذكر في الباب بيع الغرر صريحا وكانه اشار الى ما اخرجه احمد عن ابن عمر قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر واخرجه مسلم من حديث ابي هريرة اهـ وزاد القسطلاني لكنه لما كان حديث الباب في النهي عن بيع حبل الحبلة وهو نوع من انواع بيع الغرر ذكر الغرر الذي هو عام ثم عطف عليه حبل الحبلة من عطف الخاص على العام كما مر لينبه على ان انواع الغرر كثيرة وان لم يذكر منها الا حبل الحبلة من باب التنبيه بنوع مخصوص معلول بعلة على كل نوع توجد فيه تلك العلة اهـ قلت والظاهر ان بيع الغرر هذا باب التراجم الآتية فيما بعد فصول وامثلة له قال النووي النهي عن بيع الغرر اصل من اصول البيع فيدخل تحته مسائل كثيرة جدا اهـ واختلفوا في معنى بيع حبل الحبلة على اربعة اقوال شهيرة كما في الشروح والكوكب الدري وهامشه

(٣٢) ص ٢٨٧ **باب الملامسة الخ** وسياتي بعده باب بيع المنابذة وهما من بيوع الجاهلية المعروفة المنهي عنها في الاسلام بسط الكلام عليهما في الاوجز وحكى فيه عن الحافظ اختلف العلماء في تفسير الملامسة على ثلاث صور وهي اوجه للشافعية اصحها ان ياتي بثوب مطوي او في ظلمة فيلمسه المستام فيقول له صاحب الثوب بعتكه بكذا بشرط ان يقوم لمسك مقام نظرك ولا خيار لك اذا نظرته وهذا موافق للتفسيرين الذين في الحديث الثاني ان يجعلا نفس اللمس بيعا بغير صيغة زائدة الثالث ان يجعلا اللمس شرطا في قطع خيار المجلس وغيره والبيع على التاويلات كلها باطل واختلفوا في المنابذة ايضا على ثلاثة اقوال وهي اوجه للشافعية اصحها ان يجعلا نفس النبذ بيعا كما تقدم في الملامسة وهو الموافق للتفسير في الحديث الثاني ان يجعلا النبذ بيعا بغير صيغة والثالث ان يجعلا النبذ قاطعا للخيار واختلفوا في تفسير النبذ فقيل هو طرح الثوب كما وقع تفسيره في الحديث وقيل هو نبذ الحصاة والصحيح انه غيره قال الموفق لا نعلم

بين اهل العلم خلافا في فساد هذين البيعين الى آخر ما بسط في الاوجز وهامش اللامع

٢٨٧/٢٠ باب بيع المنابذة الخ تقدم الكلام عليه في الباب الذي قبله

ص٢٨٨ باب النهي للبائع ان لا يحفل الابل الخ قال الحافظ كذا في معظم الروايات ولا زائدة وقد ذكره ابو نعيم بدون لا ويحتمل ان تكون مفسرة ولا يحفل بيان للنهي وتقييد النهي بالبائع اشارة الى ان المالك لو حفل لجمع اللبن لولده او لعياله او لضيفه لم يحرم وهذا هو الراجح كما سياتي وذكر البقر في الترجمة وان لم يذكر في الحديث اشارة الى انها في معنى الابل والغنم في الحكم خلافا لداؤد والتحفيل بالمهملة والفاء والجيم قال ابو عبيد سميت بذلك لان اللبن يكثر في ضرعها وكل شئ كثرته فقد حفلته تقول ضرع حافل اي عظيم واحتفل القوم اذا كثر جمعهم ومنه سمي المحفل قوله وكل محفلة بالنصب عطفا على المفعول من عطف العام على الخاص اشارة الى الحاق غير النعم من ماكول اللحم بالنعم للجامع بينهما وهو تغرير المشتري وقال الحنابلة وبعض الشافعية يختص ذلك بالنعم واختلفوا في غير الماكول كالاتان والجارية فالاصح لا يرد اللبن عوضا وبه قال الحنابلة في الاتان دون الجارية اه وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز والجملة ان التصرية عيب عند الجمهور ومنهم الائمة الثلثة لحديث المصراة وقال ابو حنيفة واصحابه ليست التصرية عيبا للاتفاق على ان الانسان اذا اشترى شاة تخرج لبنها قليلا ان ذلك ليس بعيب وقالوا ان حديث المصراة مخالف للاصول المعروفة كقوله صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان وهو اصل متفق عليه ومنها ان الاصل في المتلفات اما القيمة واما المثل وصاع التمر ليس بقيمة ولا مثل الى آخر ما بسط في الاوجز وحكى شيخنا في البذل عن العيني ان الحديث يخالف الاصول لثمانية اوجه ثم بسطها مع الزيادة على كلام العيني وفي الفيض واجاب عنه الطحاوي بالمعارضة بحديث الخراج بالضمان والجواب عندي ان الحديث محمول على الديانة دون القضاء لما في فتح القدير في باب الاقالة ان الغرر اما قولي او فعلي فان كان قوليا فالاقالة واجبة بحكم القاضي وان كان الثاني تجب ديانة لا قضاء اه

ص٢٨٨/١٥ باب ان شاء رد المصراة الخ قوله وفي حلبتها بسكون اللام على انه اسم الفعل ويجوز الفتح على ارادة المحلوب وظاهره ان التمر مقابل للحلبة وزعم ابن حزم ان التمر في مقابلة الحلب لا في مقابلة اللبن لان الحلبة حقيقة في الحلب مجاز في اللبن والحمل على الحقيقة اولى فلذلك قال يجب رد التمر واللبن معا وشذ بذلك عن الجمهور قوله وفي حلبتها صاع من تمر ظاهره ان صاع التمر في مقابل المصراة سواء كانت واحدة او اكثر لقوله من اشترى غنما ثم قال وفي حلبتها صاع من تمر ونقل ابن عبد البر عن من استعمل الحديث وابن بطال عن اكثر العلماء وابن قدامة عن الشافعية والحنابلة وعن اكثر المالكية يرد عن كل واحدة صاعا حتى قال المازري من المستبشع ان يغرم متلف لبن الف شاة كما يغرم متلف لبن شاة واحدة الى آخر ما في الفتح وذكر في الاوجز بالبسط في حديث المصراة اربعة عشر بحثا واجمل الكلام عليه في هامش اللامع .

ص٢٨٨/١٨ باب بيع العبد الزاني الخ اي جوازه مع بيان عيبه اه من الفتح وكتب مولانا محمد حسن المكي غرضه اثبات ان الزنا عيب ولو لم يكن عيبا ولو تحبل علم منه ان الزنا عيب ولذا قلت قيمتها اه وقال الحافظ شاهد الترجمة منه قوله ولو بحبل من شعر فانه يدل على جواز بيع العبد الزاني ويشعر بان الزنا عيب في المبيع لقوله ولو بحبل من شعر اه قال العيني الزنا عيب في الامة دون الغلام لانه يخل بالمقصود منها وهو الاستفراش وطلب الولد والمقصود من الغلام الاستخدام وكذلك اذا كانت بنت زنا فهو عيب ثم قال العيني اختلف العلماء في العبد اذا زني هل هو عيب ام لا فقال مالك هو عيب في العبد والامة وهو قول احمد واسحق وقال الشافعي كل ما ينقص من الثمن فهو عيب وقالت الحنفية هو عيب في الجارية دون الغلام اه واذا عرفت ذلك فقد علمت ان الحديث لا يخالف الحنفية لانه وارد في الامة دون الغلام واما اثبات الترجمة فبالقياس عليها ومن فرق بينهما كالحنفية قالوا لا يصح القياس لاختلاف المقصود منهما اه قوله ولو بحبل من شعر كتب الشيخ في الكوكب الدري قوله ولو بضفير البيع ليس من مزدرته اخفاء العيب عن المشتري حتى يلزم المكروه بل في لفظ الضفير اشارة اليه فان تقليل ثمنها انما هو لاجل ما ظهر من عيبها عند المشتري نعم يمكن ان يتوهم ان البيع ما ذا يفيد فيها فان الزنا لما كان عادة لها كانت عند المشتري مثلها عند البائع مع ما لزم للبائع من المخالفة الظاهرة بقوله صلى الله عليه وسلم وان تكره لاخيك ما تكره لنفسك والجواب ان لتبدل الايدي اثرا في تنقل الاحوال لا سيما في امثال تلك الخصال فكم من امرأة هي منقادة لفحول الرجال ومخالفة الرواية مقيدة بما اذا لم يرتضيه الاخر واما فيما نحن فيه فقد رضي المشتري لنفسه بما لم يرض به البائع لنفسه اه وقال الحافظ بعد ذكر الاشكال المذكور واجيب بان السبب الذي باعه لاجله ليس محققا الوقوع عند المشتري لجواز ان يرتدع الرقيق اذا علم انه متى عاد اخرج فان الاخراج من الوطن المالوف شاق ولجواز ان يقع الاعفاف عند المشتري بنفسه او بغيره قال ابن العربي يرجى عند تبديل المحل تبديل الحال ومن المعلوم ان للمجاورة تاثيرا في الطاعة وفي المعصية اه قوله اذا زنت ولم تحصن ذكر الاحصان فيه غريب مشكل جدا فتنبه له وبسط الكلام عليه في هامش اللامع وعلى المسئلة في الاوجز وسياتي الكلام عليه في محله في كتاب الحدود ان شاء الله تعالى

ص٢٨٨/٢٣ باب البيع والشراء مع النساء قال الحافظ اورد فيه حديث عائشة وابن عمر في قصة شراء بريرة وشاهد الترجمة منه قوله ما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله لاشعاره بان قصة المبايعة كانت مع رجال وكان الكلام في هذا مع عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم اه وقال العيني مطابقته حديث عائشة في قوله اشتري يخاطب به عائشة والبيع والشراء كان في بريرة حيث اشترتها عائشة من اهلها وصدق البيع والشراء ههنا من النساء مع الرجال وقال بعضهم شاهد الترجمة منه قوله فذكر قول الحافظ المذكور ثم قال فيما ذكره بعد والاقرب الاوجه ما ذكرنا ثم قال العيني ومطابقة حديث ابن عمر للترجمة في قوله ساومت فانها ساومت اهل بريرة وهو البيع والشراء بين الرجال والنساء

ص٢٨٩ باب هل يبيع حاضر لباد بغير اجر الخ قال ابن المنير وغيره حمل المصنف النهي عن بيع الحاضر للبادي على معنى خاص وهو البيع بالاجر اخذا من تفسير ابن عباس وقوى ذلك بعموم احاديث الدين النصيحة لان الذي يبيع بالاجرة لا يكون غرضه نصح البائع غالبا وانما غرضه تحصيل الاجرة فاقتضى ذلك اجازة بيع الحاضر للبادي بغير اجرة من باب النصيحة ويؤيده ما سياتي في بعض طرق الحديث المعلق اول حديث الباب وكذلك ما اخرجه ابو داؤد عن سالم المكي ان اعرابيا حدثه انه قدم بحلوبة له على طلحة بن عبيد الله فقال له ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يبيع حاضر لباد ولكن اذهب الى السوق فانظر من يبايعك فشاورني حتى آمرك وانهاك اه ثم قال البخاري وقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا استنصح احدكم اخاه فلينصح له قال الحافظ هو طرف من حديث وصله احمد من حديث حكيم بن يزيد عن ابيه حدثني ابي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض فاذا استنصح الرجل الرجل فلينصح له ورواه البيهقي عن جابر مثله اه مختصرا وفي حديث النهي عن بيع حاضر لباد ستة ابحاث مبسوطة في الاوجز منها حكمه فقد كرهه الائمة الثلاثة وقال مجاهد وابو حنيفة واصحابه لا باس بذلك وفي الدر المختار كره بيع الحاضر للبادي في حالة قحط وعوز والا لا لانعدام الضرر قال الحافظ وبقول مجاهد في ذلك اخذ ابو حنيفة وتمسكوا بعموم قوله صلى الله عليه وسلم الدين النصيحة وزعموا انه ناسخ لحديث النهي وحمل الجمهور حديث الدين النصيحة على عمومه الا في بيع الحاضر للبادي فهو خاص فيقضي على العام والنسخ لا يثبت بالاحتمال وجمع البخاري بينهما بتخصيص النهي بمن يبيع له بالاجرة كالسمسار واما من ينصحه فيعلمه بان السعر كذا مثلا فلا يدخل في النهي عنده والله اعلم اه ثم لا يذهب عليك ان الامام البخاري ترجم على حديث الباب بلفظ هل قال العيني جواب الاستفهام يعلم من المذكور في الباب واكتفى به على جاري عادته في ذلك في بعض التراجم اه وانت خبير بان ذلك ليس بوجيه فانه ليس بموجب لتقييد الترجمة بالشك والاوجه عندي ان المعروف من دأب المصنف انه قد يترجم بلفظ هل اشارة الى الاحتمال كما تقدم مبسوطا في الاصل الثاني والثلثين من اصول التراجم وههنا اشار بذلك الى احتمال جواز بيع الحاضر للبادي باجر بناء على ما سياتي من جواز السمسرة عنده في باب اجر السمسرة فان السمسرة لما كانت جائزة عنده وبيع الحاضر للبادي جائز بدون الاجر فاي مانع من جوازه بالاجر ويحتمل ايضا ان يكون غرضه بلفظ هل الاشارة الى عدم الجواز مطلقا كما هو مذهب الجمهور فان الروايات المرفوعة في ذلك مطلقة والتقييد بالاجر تفسير من الصحابي فتدبر

ص٢٨٩/١١ باب من كره ان يبيع حاضر لباد باجر قال الحافظ وبه قال ابن عباس حيث فسر ذلك بالسمسار كما في الحديث الذي قبله واورد فيه حديث ابن عمر وليس فيه التقييد باجر كما في الترجمة قال ابن بطال اراد المصنف ان بيع الحاضر للبادي لا يجوز باجر ويجوز بغير اجر واستدل على ذلك بقول ابن عباس وكانه قيد به مطلق حديث ابن عمر اه وقال العيني فان قلت لا ذكر للاجر في الحديث قلت قال الكرماني النهي عام لما بالاجر ولما بغير الاجر ثم ذكر قول ابن بطال المذكور وقال الاوجه ما قاله ابن بطال بان حديث ابن عمر بعمومه يتناول كراهة بيع الحاضر للبادي بالاجر واستدل على عدم كراهته اذا كان بلا اجر بقول ابن عباس لانه قال لا يكون له سمسارا والسمسار ياخذ الاجر فخصص عموم حديث ابن عمر بحديث ابن عباس اه قلت بقي ههنا شئ وهو ان الامام البخاري رحمه الله ترجم بقوله باب من كره الخ وتقدم في الاصل الثالث من اصول التراجم ان من عادة الامام البخاري انه يترجم بمذهب ذهب اليه قبل ذلك ويذكر في الباب ما يدل بنحو من الدلالة من غير قطع بترجيح ذلك المذهب فيقول باب من قال كذا اه وهذا يشعر الى الاحتمال الثاني من الاحتمالين الذين ذكرتهما في الباب السابق اه من هامش اللامع

ص٢٨٩/١٣ باب لا يشتري حاضر لباد بالسمسرة الخ قال الحافظ اي قياسا على البيع او استعمالا للفظ البيع في البيع والشراء قال ابن حبيب المالكي الشراء للبادي مثل البيع لقوله عليه الصلوة والسلام لا يبيع بعضكم على بعض فان معناه الشراء وعن مالك في ذلك روايتان اه قلت هذا هو البحث الثالث من الابحاث الستة قال العيني اختلفوا في شراء الحاضر للبادي فكرهت طائفة كما كره البيع واحتجوا بان البيع في اللغة يقع على الشراء ايضا واجازت طائفة الشراء لهم وقالوا ان النهي انما جاء في البيع خاصة ولم يعدوا ظاهر اللفظ واختلف قول مالك في ذلك وبهذا قال الشافعي اه وفي الفيض والحديث لم يرد فيه الا بلفظ البيع وترجم عليه المصنف بالشراء والبيع معا وادعى انه مشترك بينهما فلعله اختار عموم المشترك كما نسب الى الشافعي الى آخر ما ذكر الكلام على الاشتراك اللفظي والمعنوي

ص٢٨٩ باب النهي عن تلقي الركبان الخ جزم المصنف بان البيع مردود بناء على ان النهي يقتضي الفساد لكن محل ذلك عند المحققين فيما يرجع الى ذات المنهي عنه لا ما اذا كان يرجع الى امر خارج عنه فيصح البيع ويثبت الخيار بشرطه الآتي ذكره واما كون صاحبه عاصيا آثما والاستدلال عليه بكونه خداعا فصحيح ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون البيع مردودا لان النهي لا يرجع الى نفس العقد ولا يخل بشئ من اركانه وشرائطه وانما هو لدفع الاضرار بالركبان والقول ببطلان البيع صار اليه بعض المالكية وبعض الحنابلة ويمكن ان يحمل قول البخاري ان البيع مردود على ما اذا اختار البائع رده فلا يخالف الراجح وقد تعقبه الاسماعيلي والزمه التناقض ببيع المصراة فان فيه خداعا ومع ذلك لم يبطل البيع وبكونه فصل في بيع الحاضر للبادي بين ان يبيع له باجر او بغير اجر قال ابن المنذر اجاز ابو حنيفة التلقي وكرهه الجمهور قال الحافظ والذي في كتب الحنفية يكره التلقي في حالتين ان يضر باهل البلد وان يلبس السعر على الواردين الى آخر ما بسط في تفاريع المسئلة والاختلاف قال العيني وقال بعضهم جزم البخاري بان البيع مردود بناء على ان النهي يقتضي الفساد لكن محل ذلك عند المحققين الى آخر ما تقدم في كلام الحافظ ثم قال العيني قلت هؤلاء المحققون هم الحنفية فان مذهبهم في باب النهي هذا ويبتني على هذا الاصل مسائل كثيرة محلها كتب الفروع ثم ذكر تفصيل الاختلاف في مسئلة الباب وذكر في الاوجز في هذا الحديث ثلاثة ابحاث الاول في حكم التلقي كما في ترجمة الباب والثاني في محل التلقي وترجم له البخاري بباب منتهى التلقي كما سياتي والبحث الثالث في حكم من تلقى بسط الكلام على هذه الابحاث في الاوجز

ص٢٨٩/٢٤ باب منتهى التلقي يعني الى اين ينسحب النهي عن التلقي فانه لا بد للشراء من الخروج وقد نهينا عن التلقي فكيف بامر الشراء والتجارات كذا في الفيض قال العلامة العيني اعلم ان التلقي له ابتداء وانتهاء اما ابتداؤه فهو من الخروج من منزله الى السوق واما انتهاؤه فهو من جهة البلد لا حد له واما من جهة التلقي فهو ان يخرج من اعلى السوق واما التلقي في اعلى السوق فهو جائز واما ما كان خارجا من السوق في الحاضرة او قريبا منها بحيث يجد من يسأله عن سعرها فهذا يكره ان يشتري هناك لانه داخل في معنى التلقي وان خرج من السوق ولم يخرج من البلد فقد صرح الشافعية بانه لا يدخل في النهي واما الموضع البعيد الذي لا يقدر فيه على ذلك فيجوز فيه البيع وليس بتلق قال مالك واكره ان يشتري في نواحي المصر حتى يهبط الى السوق قال ابن المنذر بلغني هذا القول عن احمد واسحق انهما نهيا عن التلقي خارج السوق ورخصا في ذلك في اعلاه ومذاهب العلماء في حد التلقي متقاربة اه مختصرا قلت هذا هو البحث الثاني من الابحاث الثلثة المذكورة في الباب السابق

ص ۲۹۰ **باب اذا اشترط فی البیع شروطا لا تحل** قال الحافظ ای ہل یفسد البیع بذلک ام لا۔ واورد فیہ حدیثی عائشۃ وابن عمر فی قصۃ بریرۃ وکان غرضہ بذلک ان النہی یقتضی الفساد فیصح ما ذہب الیہ من ان النہی عن تلقی الرکبان یرد بہ البیع اھ وقال العینی قولہ لا تحل صفۃ شروطا ولیس ہو جواب اذا وجوابہ محذوف تقدیرہ لا یفسد البیع بذلک ونحو ذلک قال القسطلانی اذ قال باب اذا اشترط الخ ای ہل یفسد البیع ام لا وتحل صفۃ لقولہ شروطا اھ ولا یبعد عند ہذا العبد الضعیف ان یکون قولہ لا تحل جوابا لاذا والمعنی ان الشروط لا تجوز فی البیع فان صنیع الامام البخاری یدل علی انہ موافق فی ہذہ المسئلۃ للامام احمد فان الخلاف فی ہذہ المسئلۃ شہیر وہو ان الامام احمد اجاز البیع بشرط واحد ولم یجوزہ بشرطین خلافا لابی حنیفۃ والشافعی اذ منعا البیع بشرط ولو بواحد واما الامام مالک فالشروط عندہ ثلاثۃ انواع شروط تبطل ہی والبیع معا وشروط تجوز ہی والبیع معا وشروط تبطل ویثبت البیع بسط الکلام علیہا فی الاوجز وما قلت ان صنیع الامام البخاری یدل علی موافقۃ الامام احمد یدل علیہ ان الامام البخاری ترجم فی کتاب الشروط بباب الشروط فی البیع واورد فیہ حدیث عائشۃ فی قصۃ بریرۃ ثم ترجم بباب اذا اشترط البائع ظہر الدابۃ الی مکان جاز واورد فیہ حدیث جابر وقال فیہ الاشتراط اکثر واصح عندی اھ

ص ۲۹۰ **باب بیع التمر بالتمر** قال القسطلانی بالمثناۃ وسکون المیم فیہما اھ ترجم المصنف من ہہنا علی الاشیاء الخمسۃ الواردۃ فی الحدیث ولیس فی روایۃ البخاری ذکر الملح ولذا لم یترجم المصنف للملح قال القسطلانی بعد حدیث الباب زاد مسلم من روایۃ ابی سعید الخدری والملح بالملح ویقاس علی ذلک سائر الطعام وہو ما قصد للطعم اقتیاتا او تفکہا او تداویا فانہ نص علی البر والشعیر والمقصود منہما التقوت فالحق بہما ما یشارکہما فی ذلک کالارز والذرۃ وعلی التمر والمقصود منہ الادم والتفکہ والحق بہ ما یشارکہ فی ذلک کالزبیب والتین وعلی الملح المروی فی مسلم والمقصود منہ الاصلاح فالحق بہ ما یشارکہ فی ذلک کالمصطکی وغیرہا من الادویۃ فیشترط فی بیع ذلک اذا کانا جنسا واحدا ثلاثۃ امور الحلول والمماثلۃ والتقابض فی المجلس قبل التفرق وان کانا جنسین کحنطۃ وشعیر جاز التفاضل واشترط الحلول والتقابض قبل التفرق ویدل لہ حدیث الباب مع حدیث مسلم الذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء یدا بید فاذا اختلفت ہذہ الاجناس فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدا بید ای مقابضۃ

ص ۲۹۰ **باب بیع الزبیب بالزبیب والطعام بالطعام** وفی الفتح لیس فی الحدیث الذی ذکرہ للطعام ذکر وکذلک ذکر فیہ الزبیب بالزبیب والذی فی الحدیث الزبیب بالکرم قال الاسماعیلی لعلہ اخذ ذلک من جہۃ المعنی ولو ترجم للحدیث ببیع التمر فی رؤس الشجر بمثلہ من جنسہ یابسا لکان اولی قال الحافظ ولم یخل البخاری بذلک کما سیاتی بعد ستۃ ابواب واما ہہنا فکانہ اشار الی ما وقع فی بعض طرقہ من ذکر الطعام فی روایۃ اللیث عن نافع کما سیاتی ان شاء اللہ وروی مسلم من حدیث معمر بن عبد اللہ مرفوعا الطعام بالطعام مثلا بمثل اھ قلت وما اشار الیہ الحافظ من روایۃ اللیث عن نافع فالظاہر انہ اشار الی ما سیاتی فی باب بیع الزرع بالطعام کیلا وقال العینی بعد ذکر الحدیث مطابقتہ للترجمۃ ظاہرۃ من حیث المعنی ثم ذکر قول الاسماعیلی وکلام الحافظ المذکور ثم تعقب علیہ بقولہ ہذا الذی قالہ لا یساعد البخاری والوجہ ما ذکرنا من انہ اخذ فی الترجمۃ من حیث المعنی وہذا المقدار کاف فی المطابقۃ وربما یاتی لبعض الابواب ولا توجد المطابقۃ الا بادنی من ہذا المقدار والغرض وجود شیء ما من المناسبۃ اھ وقال الکرمانی ان قلت کیف دل الحدیث علی الترجمۃ قلت مفہوم نہی عن بیع الزبیب بالعنب جواز بیع الزبیب بالزبیب ویقاس بیع الطعام بالطعام علیہ اھ

ص ۲۹۰ **باب بیع الشعیر بالشعیر** قال الحافظ ای ما حکمہ ثم قال بعد ذکر الحدیث استدل بالحدیث علی ان البر والشعیر صنفان وخالف فی ذلک مالک واللیث والاوزاعی فقالوا ہما صنف واحد اھ وفی الاوجز عن المغنی البر والشعیر جنسان ہذا ہو المذہب وبہ قال الشافعی واصحاب الرای واسحق وغیرہم وعن احمد انہما جنس واحد وحکی ذلک عن مالک وغیرہ الی آخر ما فی ہامش اللامع۔

ص ۲۹۰ **باب بیع الذہب بالذہب وباب بیع الفضۃ بالفضۃ** تقدم ان المصنف ترجم علی کل واحد من الاشیاء الخمسۃ الواردۃ فی الحدیث اہتماما بشانہا قال العینی ای ہذا باب فی بیان حکمہ کیف ہو وہو انہ یجوز اذا کانا متساویین یدا بید اھ

ص ۲۹۰ **باب بیع الدینار بالدینار نساء** بفتح النون وبالمہملۃ والمد والتنوین منصوبا ای مؤجلا مؤخرا یقال انساء نسارا ونسیئۃ اھ من الفتح قلت واشار المصنف بالترجمۃ الی الخلاف فی ہذہ المسئلۃ کما ذہب الیہ ابن عباس خلافا للجمہور قال صاحب الفیض اعلم ان ربا الفضل کان جائزا عند ابن عباس تمسکا بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ربا الا فی النسیئۃ فلما لقیہ ابو سعید واخبرہ عن حرمتہ رجع عنہ واما شرح الحدیث المرفوع فاحدہا ما ذکرہ الراوی والثانی ان نفیہ عن غیرہ علی معنی تنزیل الناقص منزلۃ المعدوم فان ربوا الفضل وان کان ربا وحراما لکنہ یقتصر علی تلک المعاملۃ ثم ینتہی فمضرتہ اہون بخلاف ربا النسیئۃ فانہ یجری ثم یضاعف اضعافا مضاعفۃ فمضرتہ اشد والزم الی آخر ما قال وقال الحافظ منع النسیئۃ مع اتفاق النوع واختلافہ ہو المجمع علیہ ومنع التفاضل فی النوع الواحد منہما ہو قول الجمہور وخالف فیہ ابن عمر ثم رجع وابن عباس واختلف فی رجوعہ

ص ۲۹۱ **باب بیع الورق بالذہب نسیئۃ** قال القسطلانی الورق بفتح الواو وکسر الراء وقد تسکن الراء وقد تکسر الواو مع اسکان الراء فہی ثلاث لغات ای الدراہم المضروبۃ ونسیئۃ علی وزن کریمۃ ویجوز الادغام فتکون علی وزن بریۃ وحذف الہمزۃ وکسر النون کجلسۃ اھ قال الحافظ البیع کلہ اما بالنقد او بالعرض حالا او مؤجلا فہی اربعۃ اقسام فبیع النقد اما بمثلہ وہو المراطلۃ او بنقد غیرہ وہو الصرف وبیع العرض بنقد یسمی النقد ثمنا والعرض عوضا وبیع العرض بالعرض یسمی مقایضۃ والحلول فی جمیع ذلک جائز واما التاجیل فان کان النقد بالنقد مؤخرا فلا یجوز وان کان العرض جاز وان کان العرض مؤخرا فہو السلم وان کانا مؤخرین فہو بیع الدین بالدین ولیس بجائز الا فی الحوالۃ عند من یقول انہا بیع اھ وتقدم الکلام علی انواع البیوع فی مبدأ کتاب البیوع۔ قال العینی تبعا للکرمانی ان قلت کیف المطابقۃ والترجمۃ بیع الورق بالذہب والحدیث عکسہ وہو بیع الذہب بالورق قلت الباء تدخل علی الثمن اذا کان العوضان غیر النقدین الذین ہما للثمنیۃ اما اذا کانا نقدین فلا تفاوت فی ایہما دخلت فہما فی المعنی سواء اھ

ص ۲۹۱ **باب بیع الذہب بالورق یدا بید** قال الحافظ لیس فی الحدیث التقیید بالحلول وکانہ اشار بذلک الی ما وقع فی بعض طرقہ فقد اخرجہ مسلم عن ابی الربیع عن عباد المذکور وفیہ فسألہ رجل فقال یدا بید فقال ہکذا سمعت واخرجہ مسلم من طریق یحیی بن ابی کثیر عن یحیی بن ابی اسحق فلم یسق لفظہ فساقہ ابو عوانۃ فی مستخرجہ فقال فی آخرہ والفضۃ بالذہب کیف شئتم یدا بید واشتراط القبض فی الصرف متفق علیہ وانما الاختلاف فی التفاضل بین جنس واحد اھ وقال العلامۃ السندی

باب بیع الذہب الخ ای یجوز تفاضلا وقولہ یدا بید اشارۃ الی انہ محل الحدیث والحاصل انہ تصدی لاستدلال بالحدیث علی جواز البیع تفاضلا والحدیث باطلاقہ یدل علیہ وزاد فی الترجمۃ یدا بید لیکون کالشرح للحدیث اھ

ص ۲۹۱ **باب بیع المزابنۃ** قال القسطلانی مفاعلۃ من الزبن وہو الدفع فان کل واحد من المتابعین یزبن صاحبہ عن حقہ او لان احدہما اذا وقف علی ما فیہ من الغبن اراد دفع البیع عن نفسہ واراد الآخر دفعہ عن ہذہ الارادۃ بامضاء البیع اھ واختلفوا فی تفسیر المزابنۃ کما بسط فی الاوجز وفیہ قال الحافظ وفسر بعضہم المزابنۃ بانہا بیع الثمر قبل بدو صلاحہ وہو خطاء فالمغایرۃ بینہما ظاہرۃ من حدیث البخاری عن ابن عمر مرفوعا لا تبیعوا الثمر حتی یبدو صلاحہ ولا تبیعوا الثمر بالتمر وقیل ہی المزارعۃ علی الجزء وقیل غیر ذلک والذی تدل علیہ الاحادیث فی تفسیرہا اولی اھ

ص ۲۹۱ **باب بیع الثمر علی رؤس النخل** ای بعد ان یطیب وقولہ بالذہب او الفضۃ اتبع فیہ ظاہر الحدیث ثم قال بعد ذکر الحدیث قال ابن بطال انما اقتصر علی الذہب والفضۃ لانہما جل ما یتعامل بہ الناس والا فلا خلاف بین الائمۃ فی جواز بیعہ بالعروض یعنی بشرطہ اھ من الفتح

ص ۲۹۲ **باب تفسیر العرایا** الخ قال القسطلانی جمع عریۃ وہی لغۃ النخلۃ ووزنہا فعیلۃ قال الجمہور بمعنی فاعلۃ لانہا عریت باعرار مالکہا ای افرادہ لہا من باقی النخل فہی عاریۃ وقال آخرون بمعنی مفعولۃ من عراہ یعروہ اذا اتاہ لان مالکہا یعرہا ای یاتیہا فہی معروۃ واصلہا عریوۃ فقلبت الواو یاء وادغمت فتسمیۃ العقد بذلک علی القولین مجاز عن اصل ما عقد علیہ اھ قلت بسط فی الاوجز فی تفسیر العریۃ لغۃ وشرعا وحکما وحاصل اختلاف الائمۃ فی ذلک انہا رجوع الواہب فی ہبتہ بعوض عند الحنفیۃ وشراء الواہب ہبتہ عند المالکیۃ وقال الشافعی واحمد ان ہذا العقد ای خمسۃ اوسق مستثنی من النہی عن المزابنۃ فیجوز بیعہ مع الواہب وغیرہ کذا فی ہامش اللامع وبسط الکلام علی العرایا صاحب الفیض ایضا

ص ۲۹۲ **باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحہا** الخ قال الحافظ ولم یجزم بحکم فی المسئلۃ لقوۃ الخلاف فیہا وقد اختلف فی ذلک علی اقوال قیل یبطل مطلقا وہو قول ابن ابی لیلی والثوری ووہم من نقل الاجماع علی البطلان وقیل یجوز مطلقا ولو شرط التبقیۃ وہو قول یزید بن ابی حبیب ووہم من نقل الاجماع فیہ ایضا وقیل ان شرط القطع لم یبطل والا بطل وہو قول الشافعی واحمد والجمہور وروایۃ عن مالک وقیل یصح ان لم یشترط التبقیۃ والنہی فیہ محمول علی بیع الثمار قبل ان توجد اصلا وہو قول اکثر الحنفیۃ وقیل ہو علی ظاہرہ لکن النہی للتنزیہ وحدیث زید بن ثابت المصدر بہ الباب یدل للاخیر وقد یحمل علی الثانی اھ قال العینی مذہب الشافعی واحمد ومالک واسحاق عدم جواز بیع الثمار فی رؤس النخل حتی تحمر او تصفر ومذہب الاوزاعی وابی حنیفۃ وابی یوسف جواز بیع الثمار علی الاشجار وبہ قال مالک فی روایۃ واحمد فی قول اھ مختصرا وبسط الکلام علی المسئلۃ فی الاوجز فذکر فیہ سبعۃ ابحاث، الاول بیعہا ای الثمار بشرط التبقیۃ الثانی بشرط القطع الثالث بیعہا مطلقا لغیر مالک الاصل الرابع بیعہا مع الاصل الخامس بیعہا بید مالک الاصل السادس ان یبیعہا بشرط القطع ثم یترکہا حتی یبدو صلاحہا والسابع بیعہا بعد بدو الصلاح وفیہ ایضا اختلاف واقوال اھ وفیہ ایضا الکلام علی المراد فی بدو الصلاح

ص ۲۹۲ **باب بیع النخل قبل ان یبدو صلاحہا** قال الحافظ ہذہ الترجمۃ معقودۃ لبیان حکم بیع الاصول والتی قبلہا لحکم بیع الثمار اھ قلت یشکل علیہ ان ہذہ الغرض سیاتی قریبا فی باب بیع النخل باصلہ وتعقب العینی کلام الحافظ بوجہ آخر فقال بعد ذکر کلام الحافظ ہذا کلام فاسد غیر صحیح بل کل من الترجمتین معقودۃ لبیع الثمار اما الترجمۃ الاولی فہی قولہ باب فی بیع الثمار الخ ولم یذکر فیہ النخل لیشمل ثمار جمیع الاشجار المثمرۃ وہہنا ذکر النخل والمراد ثمرتہ ولیس المراد عین النخل لان بیع عین النخل لا یحتاج ان یقید ببدو الصلاح او بعدمہ الا تری فی الحدیث یقول وعن النخل حتی تزہو والزہو صفۃ الثمرۃ لا صفۃ عین النخل والتقدیر عن ثمر النخل فافہم اھ قال القسطلانی واجاب الحافظ ابن حجر فی انتقاض الاعتراض بانہ قد فات العینی انہ ینقسم الی بیع النخل دون الثمرۃ او الثمرۃ دون النخل او ہما معا ففی الاول لا یتقید بصلاح الثمرۃ دون الاخیرین اھ ووافق السندی العینی اذ قال الظاہر ان مرادہ بیع ثمر النخل وافردہ لموافقۃ الحدیث الذی ذکرہ وافرد فی الحدیث اہتماما بشانہ لان غالب ثمراتہم کان ثمر النخل وعلی ہذا فقولہ فی الحدیث (وعن النخل) ای عن بیع ثمرہ من عطف الخاص علی العام واللہ اعلم اھ قلت ویبقی علی جواب الحافظ الایراد الذی ذکرتہ من تکرار الترجمۃ بالآتیۃ ولم یتعرض لذلک الشراح ویمکن التفصی عنہ بان المراد ہہنا بیع الاصول والاشجار کما قال الحافظ والمراد بالاصل فی الترجمۃ الآتیۃ الارض لکن فیہ ان القسطلانی انکر ان یکون المراد بالاصل ہناک الارض کما سیاتی اھ من ہامش اللامع

ص ۲۹۳ **باب اذا باع الثمار قبل ان یبدو صلاحہا** الخ قال الحافظ جنح البخاری فی ہذہ الترجمۃ الی صحۃ البیع وان لم یبد صلاحہا لکنہ جعلہ قبل الصلاح من ضمان البائع ومقتضاہ انہ اذا لم یفسد فالبیع صحیح وہو فی ذلک متابع للزہری کما اوردہ عنہ فی آخر الباب ثم قال بعد حدیث الباب واستدل بہذا علی وضع الجوائح فی الثمر یشتری بعد بدو صلاحہ ثم تصیبہ جائحۃ فقال مالک یضع عنہ الثلث وقال احمد یضع الجمیع وقال الشافعی والکوفیون لا یرجع علی البائع بشیء وقالوا انما ورد وضع الجائحۃ فیما اذا بیعت الثمرۃ قبل بدو صلاحہا بغیر شرط القطع فیحمل مطلق الحدیث فی روایۃ جابر علی ما قید بہ فی حدیث انس اھ وکتب شیخ مشائخنا مولانا احمد علی المحدث السہارنپوری نور اللہ مرقدہ فی ہامش البخاری قولہ ارأیت ان منع اللہ الثمرۃ الخ فیہ الترجمۃ لان الثمرۃ اذا اصابتہا عاہۃ ولم یقبضہا المشتری تکون من ضمان البائع فاذا قبضہا فہو من مال المشتری وبہ قال جمہور السلف والثوری وابو حنیفۃ والشافعی فی الجدید وغیرہم قالہ العینی اھ

ص ۲۹۳ **باب شری الطعام الی اجل** قال العلامۃ العینی تقدم حدیث الباب فی باب شراء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالنسیئۃ اھ قلت وہو کذلک وتقدم ایضا فی باب شری الامام الحوائج بنفسہ وفی الفیض یعنی اشتری طعاما ولم یؤد ثمنہ فہو بیع مطلق لا انہ سلم کما فہم اھ

ص ۲۹۳ **باب اذا اراد بیع تمر بتمر** الخ ای ما یصنع لیسلم من الربوا واجمعوا علی ان التمر بالتمر لا یجوز بیع بعضہ ببعض الا مثلا بمثل وسواء فیہ الطیب والدون وانہ کلہ علی اختلاف انواعہ جنس واحد اھ من الفتح باختصار

ص ۲۹۳ **باب من باع نخلا قد ابرت** ہکذا فی النسخۃ المطبوعۃ الہندیۃ التی بایدینا وفی نسخۃ الشروح

باب من باع بدون لفظ القبض قال القسطلاني قوله باب من باع الخ ولابي ذر نقص من اھ قوله باجارة قال الحافظ اي اخذ شيئاً مما ذكر باجارة اھ وقال العلامة العيني وجواب من محذوف تقديره فثمرتها للذي ابرها ولم يذكره اكتفاء بما في الحديث قال العيني بعد ذكر اثر ابن عمر فان قلت للترجمة ثلاثة اجزاء الاول بيع النخل المؤبرة والثاني بيع الارض المزروعة والثالث الاجارة فاين مطابقة الحديث لهذه الاجزاء قلت قوله نخل بيعت قد ابرت مطابق للجزء الاول وقوله والحرث والزرع مطابق للجزء الثاني فالزرع للبائع اذا باع الارض المزروعة ويفهم منه انه اذا آجرارضه وفيها زرع فالزرع له لان كانت الاجارة فاسدة عندنا في ظاهر الرواية وهذا مطابق للجزء الثالث ولم ار احدا من الشراح قد تنبه لهذا مع دعوى بعضهم الدعاوي العريضة في هذا الفن اھ قلت وذكر في الاوجز في الحديث سبعة ابحاث كما ذكر في هامش اللامع فارجع اليه

ص٢٩٣ باب بيع الزرع بالطعام كيلا قال الحافظ قال ابن بطال اجمع العلماء على انه لا يجوز بيع الزرع قبل ان يقطع بالطعام لانه بيع مجهول بمعلوم واما بيع رطب ذلك بيابسه بعد القطع وامكان المماثلة فالجمهور لا يجيزون بيع شيء من ذلك بجنسه لا متفاضلا ولا متماثلا قال الحافظ وقد تقدم البحث قبل ابواب واحتج الطحاوي لابي حنيفة في جواز بيع الزرع الرطب بالحب اليابس بانهم اجمعوا على جواز بيع الرطب بالرطب مثلا بمثل مع ان رطوبة احدهما ليست كرطوبة الآخر بل تختلف اختلافا متباينا وتعقب بانه قياس في مقابلة النص فان الرطب بالرطب وان تفاوت لكنه نقصان يسير يعفى عنه لقلته بخلاف الرطب بالتمر فان تفاوته تفاوت كثير اھ قلت تقدم البسط في ذلك في باب بيع المزابنة وتقدم هناك مستدل الامام ابي حنيفة بانهما جنس واحد فيجوز متساويا او هما جنسان فيجوز كيف شئتم كذا في هامش اللامع

ص٢٩٣ باب بيع النخل باصله هذه الترجمة بظاهرها مكررة لما تقدم قريبا باب بيع النخل قبل ان يبدو صلاحها لا سيما على رأي الحافظ فانه حمل الترجمة المذكورة قبل على بيع الاصول ولم يتعرض احد من الشراح للتكرار ويمكن التفصي عنه عند هذا العبد الضعيف بحمل الاولى على الاشجار وحمل هذه الترجمة على الارض لكن فيه ان الشراح حملوا هذه الترجمة ايضا على الاشجار قال الكرماني فان قلت ما اصل النخلة اهو الارض ام لا قلت الاضافة بيانية نحو شجر الاراك اي اصل هو النخلة اھ وكذا صاحب الفيض اذ قال باب بيع النخل باصله اي باع الثمار وباع معها النخل ايضا قال العيني اي باب بيع ثمر النخل باصله اي باصل النخل وقال القسطلاني ليس المراد ارضها فالاضافة بيانية اھ ولا ايراد على رأي العيني ومن وافقه فانه حمل الترجمة الاولى على الثمار كما تقدم كذا في هامش اللامع والحاصل ان ههنا ثلاثة تراجم الاول باب بيع الثمار قبل ان يبدو صلاحها والثاني باب بيع النخل قبل ان يبدو صلاحها والثالث هذا الذي نحن فيه والفرق بين هذه التراجم على رأي العلامة العيني ان المقصود من الاول بيان بيع الثمار على العموم سواء كان ثمر النخل او ثمر غيره من الاشجار والغرض من الثاني بيع ثمر النخل خاصة والمراد ههنا بيع ثمر النخل مع النخل وعلى هذا فلا تكرار بالترجمة

ص٢٩٣ باب بيع المخاضرة بالخاء والضاد المعجمتين وهي مفاعلة من الخضرة والمراد بيع الثمار والحبوب قبل ان يبدو صلاحها اھ من الفتح قال القسطلاني قوله نهى عن المخاضرة فلا يجوز بيع زرع لم يشتد حبه ولا بيع بقول وان كانت تجد مرارا الا بشرط القطع او القلع او مع الارض كالثمر مع الشجر فان اشتد حب الزرع لم يشترط القطع ولا القلع كالثمر بعد بدو صلاحه وكذا لا يصح بيع الجزر والبصل والثوم والبصل في الارض لاستتار مقصودها ويجوز بيع ورقها الظاهر بشرط القطع كالبقول اھ وقال الموفق لا يجوز بيع الزرع الاخضر في الارض الا بشرط القطع في الحال كما ذكرناه في الثمرة على الاصول قال ابن المنذر لا اعلم احدا يعدل عن القول به وهو قول مالك واهل المدينة واصحاب الحديث واصحاب الرأي الى آخر ما قال اھ من هامش اللامع

ص٢٩٣ باب بيع الجمار واكله اي حكم بيع الجمار بضم الجيم وتشديد الميم قلب النخلة اھ من القسطلاني قال الحافظ وليس في الحديث ذكر البيع لكن الاكل منه يقتضي جواز بيعه قاله ابن المنير ويحتمل ان يكون اشار الى انه لم يجد حديثا على شرطه يدل بمطابقة على بيع الجمار وقال ابن بطال بيع الجمار واكله من المباحات بلا خلاف وكل ما انتفع به للاكل فبيعه جائز قال الحافظ وفائدة الترجمة دفع توهم المنع من ذلك لانه قد يظن افسادا واضاعة وليس كذلك اھ وقال الكرماني فان قلت ما الذي يدل على بيع الجمار قلت جواز اكله ولعل الحديث مختصر مما فيه ذلك او غرضه الاشارة الى انه لم يجد حديثا يدل عليه بشرطه اھ وقال العيني بعد ذكر قول الكرماني الجواب الاول اوجه من الآخرين ثم ذكر قول الحافظ في فائدة الترجمة ثم تعقب عليه بقوله المقصود من الترجمة ان يدل على شيء في الحديث الذي يورده في بابها وهذا الذي قاله اجنبي من ذلك وليس بشيء على ما لا يخفى اھ قلت الاوجه عندي ما قاله الحافظ كما لا يخفى فان غرض الترجمة غير الترجمة والذي يحتاج الى ما في الحديث هي الترجمة لا غرضها كذا في هامش اللامع

ص٢٩٤ باب من اجرى امر الامصار الخ قال العيني قوله وسننهم عطف على ما يتعارفون بينهم اي على طريقتهم الثابتة على حسب مقاصدهم وعاداتهم المشهورة وحاصل الكلام ان البخاري قصد بهذه الترجمة اثبات الاعتماد على العرف والعادة اھ قال الحافظ قال ابن المنير وغيره مقصوده بهذه الترجمة اثبات الاعتماد على العرف وانه يقضي به على ظواهر الالفاظ ولو ان رجلا وكل رجلا في بيع سلعة فباعها بغير النقد الذي عرف الناس لم يجز وكذا لو باع موزونا او مكيلا بغير الكيل او الوزن المعتاد وذكر القاضي حسين من الشافعية ان الرجوع الى العرف احد القواعد الخمس التي يبنى عليها الفقه فمنها الرجوع الى العرف في معرفة اسباب الاحكام من الصفات الاضافية كصغر ضبة الفضة وكبرها وغالب الكثافة في اللحية ونادرها الى غير ذلك ومنها الرجوع الى المقادير كالحيض والطهر واكثر مدة الحمل وسن اليأس الى آخر ما بسطه وقال العيني كل شيء لم ينص عليه الشارع انه كيلي او وزني يعمل في ذلك على ما يتعارفه اهل تلك البلدة مثلا الارز فانه لم يأت فيه نص من الشارع انه كيلي او وزني فيعتبر في عادة اهل كل بلدة على ما بينهم من العرف فيه فانه في البلاد المصرية يكال وفي البلاد الشامية يوزن ونحو ذلك من الاشياء لان الرجوع الى العرف جملة من القواعد الفقهية اھ قوله لا بأس العشرة باحد عشر قال الكرماني العشرة بالرفع والنصب اي اذا كان عرف البلدان المشتري بعشرة دراهم يبيع باحد عشر درهما فيبيعه على ذلك العرف فلا بأس به اھ قال العيني قال ابن بطال اختلف العلماء في ذلك فاجازه قوم وكرهه آخرون وممن كرهه ابن عباس وابن عمر وغيرهما وبه قال احمد واسحق قال احمد البيع مردود واجازه ابن المسيب والنخعي وهو قول مالك والثوري وحجة من كرهه انه بيع مجهول وحجة من اجازه ان الثمن معلوم والربح معلوم واصل هذا الباب بيع الصبرة كل قفيز بدرهم ولا يعلم مقدارها من الطعام واجازه قوم وابى آخرون ومنهم من قال لا يجوز الا القفيز الواحد اھ من هامش اللامع والبسط فيه

ص٢٩٤ باب بيع الشريك من شريكه قال ابن بطال هو جائز في كل شيء مشاع وهو كبيعه من الاجنبي فان باعه من الاجنبي فللشريك الشفعة وان باعه من الشريك ارتفعت الشفعة وذكر فيه حديث جابر في الشفعة وحاصل كلام ابن بطال مناسبة الحديث للترجمة وقال غيره معنى الترجمة حكم بيع الشريك من شريكه والمراد منه حض الشريك ان لا يبيع ما فيه الشفعة الا من شريكه لانه ان باعه لغيره كان للشريك اخذه بالشفعة قهرا وقيل وجه المناسبة ان الدار اذا كانت بين ثلثة فباع احدهم للآخر كان للثالث ان يأخذ بالشفعة ولو كان المشتري شريكا وقيل بني على الخلاف هل الاخذ بالشفعة اخذ من المشتري او البائع فان كان من المشتري فيكون شريكا وان كان من البائع فهو شريك شريكه وقيل مراده ان الشفيع ان كان له الاخذ قهرا فللبائع اذا كان شريكه ان يبيع له ذلك بطريق الاختيار بل اولى اھ قلت ما قال الحافظ من مسئلة الدار بين الثلثة خلافية بسطت في المغني وذكر في هامش اللامع وفيه قال القسطلاني قال ابن المنير ادخل في هذا الباب حديث الشفعة لان الشريك يأخذ الشقص من المشتري قهرا بالثمن فاخذه له من شريكه مبايعة جائز قطعا اھ وقال العيني مطابقة الحديث للترجمة من حيث ان الشفعة لا تقوم الا بالشفيع وهو اذا اخذ الدار المشتركة بينه وبين رجل حين باع حصته بالشفعة فكانه اشتراه من شريكه فصدق عليه انه بيع الشريك من الشريك اھ قلت والاوجه عندي من هذه الوجوه ما ذكره الحافظ من ان غرض الترجمة الحض على بيع الشريك من شريكه لانه اذا باعه من الشريك ان يأخذ قهرا فاولى ان يأخذه رضى ليكون اطيب لقلبه اھ من هامش اللامع وفي الفيض تحت الباب وهذا البيع جائز عندنا ولا يضره الشيوع بخلاف هبة المشاع اھ

ص٢٩٤ باب بيع الارض والدور قال الحافظ ذكر فيه حديث جابر في الشفعة ايضا وسياتي في مكانه وذكرها هنا اختلاف الرواة في قوله كل ما لم يقسم او كل ما لم يقسم الى آخر ما بسط من اختلاف الفاظ الرواة ولم يتعرض لغرض الترجمة وقال العيني قوله الدور بالهمزة والواو كليهما وبالواو فقط جمع دار والعروض بالضاد المعجمة جمع عرض بالفتح وهو المتاع وقوله مشاعا نصب على الحال ثم قال بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة في قوله كل ما لا يقسم وقد ذكرنا ان هذا اللفظ عام واريد به الخاص في العقار وقد مضى في الباب السابق ان الشفعة في الارضين والدور خاصة واما بيع العروض مشاعا فاكثر العلماء انه لا شفعة فيها كما مر وانما ذكر العروض في الترجمة وليس لها ذكر في الحديث تنبيها على الخلاف فيه على الاجمال ويوقف عليه من الخارج اھ قلت بسط الكلام في الاوجز فيما يقع فيه الشفعة وفيه قال الموفق الشفعة تثبت على خلاف الاصل اذ هي انتزاع ملك المشتري بغير رضى منه واجبار له على المعاوضة لكن اثبتها الشرع لمصلحة راجحة فلا تثبت الا بشروط اربعة وبسط في الاوجز اختلاف الائمة في الشروط الاربعة ليس هذا محله

ص٢٩٤ باب اذا اشترى شيئا لغيره بغير اذنه فرضي هذه الترجمة معقودة لبيع الفضولي وقد مال البخاري فيها الى الجواز اھ من الفتح وهكذا في العيني اذ قال اشار به البخاري الى بيع الفضولي قلت هذا مشكل فان نص الترجمة انها معقودة لشراء الفضولي دون البيع وقال ابن رشد في البداية اختلفوا في بيع الفضولي وشرائه فمنعه الشافعي في الوجهين جميعا واجازه مالك في الوجهين جميعا وفرق ابو حنيفة بين البيع والشراء فقال يجوز البيع ولا يجوز الشراء وعمدة المالكية حديث عروة البارقي في الاضحية ووجه الاستدلال منه ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمره في الشاة الثانية لا بالشراء ولا بالبيع فصار ذلك حجة على ابي حنيفة في صحة الشراء للغير وعلى الشافعي في الامرين جميعا اھ وقال الموفق من باع مال غيره بغير اذنه فالصحيح من المذهب ان البيع باطل وفيه رواية اخرى انه صحيح ويقف على اجازة المالك فان لم يجزه بطل وان اجازه صح قال العيني بعد ذكر الحديث وفيه جواز بيع الانسان مال غيره بطريق الفضول والتصرف فيه بغير اذن مالكه اذا اجازه المالك بعد ذلك ولهذا عقد البخاري الترجمة وقال بعضهم (الحافظ) طريق الاستدلال به يبتني على ان شرع من قبلنا شرع لنا والجمهور على خلافه قال العيني شرع من قبلنا يلزمنا ما لم يقص الشارع الانكار عليه وههنا طريق آخر في الجواز وهو انه صلى الله عليه وسلم ذكر هذه القصة في معرض المدح والثناء على فاعلها واقره على ذلك ولو كان لا يجوز لبينه اھ وقال القسطلاني تبعا للحافظ وطريق الاستدلال به يبتني على ان شرع من قبلنا شرع لنا والجمهور على خلافه لكن تقرر ان النبي صلى الله عليه وسلم ساقه سياق المدح والثناء على فاعله واقره على ذلك ولو كان لا يجوز لبينه فبهذا التقرير يصح الاستدلال به لا بمجرد كونه شرع من قبلنا اھ ثم اعلم ان العلماء اختلفوا في الربح لمن هو اذا تصرف في مال الغير ذكره العلامة العيني ههنا وسياتي في البخاري في باب اذا زرع بمال قوم بغير اذنهم وكان في ذلك صلاح لهم فانتظره

ص٢٩٥ باب الشرى والبيع مع المشركين واهل الحرب قال ابن بطال معاملة الكفار جائزة الا بيع ما يستعين به اهل الحرب على المسلمين واختلف العلماء في مبايعة من غالب ماله الحرام وحجة من رخص فيه قوله صلى الله عليه وسلم للمشرك ابيعا ام هبة وفيه جواز بيع الكافر واثبات ملكه على ما في يده وجواز قبول الهدية منه وسياتي حكم هدية المشركين في كتاب الهبة قال الحافظ وقد تقدم قريبا في باب بيع السلاح في الفتنة ما يتعلق بمبايعة اهل الشرك اھ من الفتح

ص٢٩٥ باب شرى المملوك من الحربي الخ قال ابن بطال غرض البخاري بهذه الترجمة اثبات ملك الحربي وجواز تصرفه في ملكه بالبيع والهبة والعتق وغيرها اذ اقر النبي صلى الله عليه وسلم سلمان عند مالكه من الكفار وامره ان يكاتب وقبل الخليل هبة الجبار وغير ذلك مما تضمنه حديث الباب اھ من الفتح وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي فيه رد لمن قال ان الكفار بمنزلة الجمادات لا يثبت لهم الملك في شيء اھ قوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم لسلمان كاتب قال الحافظ يستفاد منه تقرير احكام المشركين على ما كانوا عليه قبل الاسلام وقد قال الطبري انما اقر اليهودي على تصرفه في سلمان بالبيع ونحوه لانه لما ملكه لم يكن سلمان على هذه الشريعة وانما كان قد تنصر وحكم هذه الشريعة ان من غلب من الكفار على نفس غيره او ماله ولم يكن المغلوب ممن دخل في الاسلام انه يدخل في ملك الغالب اھ قوله وكان حرا الخ هو من كلام البخاري عند الحافظ ومن كلامه صلى الله عليه وسلم عند الكرماني قوله وقال تعالى والله فضل بعضكم الخ موضع الترجمة منه قوله تعالى على ما ملكت ايمانهم فاثبت لهم ملك اليمين مع كون ملكهم غالبا على اوضاع الشرعية اھ

ص٢٩ باب جلود الميتة قبل ان تدبغ اي هل يصح بيعها ام لا واورد فيه حديث ابن عباس في شاة ميمونة وكانه اخذ جواز البيع من جواز الاستمتاع لان كل ما ينتفع به يصح بيعه وما لا فلا وبهذا يجاب عن اعتراض الاسماعيلي بانه ليس في

الخبر الذی اورده تعرض للبیع و انتفاع جلود المیتة مطلقا قبل الدباغ و بعده و مشهور من مذهب الزهری و کان اختیار البخاری اه من الفتح قال صاحب الفیض تحت الباب و هذا البیع لا یجوز عندنا کما فی الهدایة اه قلت و المسئلة خلافیة قال العینی قال الطحاوی قال اللیث لا بأس ببیع جلود المیتة قبل الدباغ لان النبی صلی الله علیه وسلم اذن فی الانتفاع بها والبیع من الانتفاع قال ابو جعفر لم یحک عن احد من الفقهاء جواز بیع جلد المیتة قبل الدباغ الا عن اللیث قال ابن عمر یعنی من الفقهاء ائمة الفتوی بالامصار بعد التابعین لان ابن شهاب ذلک عنه صحیح وقد ذکر ابن عبد الحکم عن مالک ما یشبه مذهب ابن شهاب فی ذلک قال من اشتری جلد میتة فدبغه فقطعه نعالا فلا یبیعه حتی یبین فهذا یدل علی ان مذهبه یجوز بیع جلد المیتة قبل الدباغ و بعده و هو ظاهر مذهب مالک و غیره اه قلت و بسط الکلام علی حدیث الباب والابحاث المتعلقة به فی الاوجز و ذکر فیه عن النووی اختلاف العلماء فیه علی سبعة اقوال کما فی هامش اللامع و اما مذاهب الائمة الاربعة فمذهب الشافعی انه یطهر بالدباغة جمیع جلود المیتة الا الکلب والخنزیر و المتولد من احدهما و یطهر ظاهر الجلد و باطنه و عند احمد و هو اشهر الروایتین عنه واحدی الروایتین عن مالک لا یطهر شیئ من الجلود بالدباغ و مذهب ابی حنیفة انه تطهر جلود جمیع المیتات الا الخنزیر والمشهور فی مذهب مالک انه یطهر الجمیع الا انه یطهر ظاهره دون باطنه و یستعمل فی الیابسات دون المائعات و یصلی علیه لا فیه اه من هامش اللامع

(ص ٢٩٦) **باب قتل الخنزیر الخ** قال الحافظ ای هل یشرع کما شرع تحریم اکله و وجه دخوله فی ابواب البیع الاشارة الی ان ما امر بقتله لا یجوز بیعه و قال ابن التین شذ بعض الشافعیة لا یقتل الخنزیر اذا لم یکن فیه ضراوة قال والجمهور علی جواز قتله مطلقا اه و زاد العینی عن ابن التین و مذهب الجمهور انه اذا وجد الخنزیر فی دار الکفر و غیرها و تمکننا من قتله قتلناه و قال العینی ینبغی ان یستثنی خنزیر اهل الذمة لانه مال عندهم و نحن نهینا عن التعرض الی اموالهم اه قوله و یقتل الخنزیر قال القسطلانی ای یأمر باعدامه مبالغة فی تحریم اکله و فیه بیان انه نجس لان عیسی علیه السلام انما یقتله بحکم هذه الشریعة المحمدیة والشیئ الطاهر المنتفع به لا یباح اتلافه و هذا موضع الترجمة علی ما لا یخفی اه

(ص ٢٩٦) **باب لا یذاب شحم المیتة و لا یباع** قال العلامة العینی قوله ودکه بفتح الواو والدال و فی المغرب الودک من اللحم والشحم ما یتحلب منه و قول الفقهاء ودک المیتة من ذلک و قال ابن الاثیر الودک هو دسم اللحم و دهنه الذی یستخرج منه اه و فی الفیض الشحم ما کان منفصلا عن اللحم و ما کان داخلا فی اللحم فهو ودک اه و قال الحافظ تحت حدیث الباب و وجه تشبیه عمر بیع المسلمین الخمر ببیع الیهود المذاب من الشحم الاشتراک فی النهی عن تناول کل منهما لکن لیس کل ما حرم تناوله حرم بیعه کالحمر الاهلیة و سباع الطیر فالظاهر ان اشتراکهما فی کون کل منهما صار بالنهی عن تناوله نجسا هکذا حکاه ابن بطال عن الطبری و اقره و لیس بواضح بل کل ما حرم تناوله حرم بیعه و تناول الحمر والسباع و غیرهما مما حرم اکله انما یتاتی بعد ذبحه و هو بالذبح یصیر میتة لانه لا ذکاة له و اذا صار میتة صار نجسا و لم یجز بیعه فالایراد فی الاصل غیر وارد و هذا قول الجمهور و ان خالف فی بعضه بعض الناس اه و قال القسطلانی یعنی فبیع فلان الخمر مثل بیع الیهود الشحم المذاب و کل ما حرم تناوله حرم بیعه نعم المذاب للاستصباح لیس بحرام ان الدعاء علیهم انما هو مرتب علی المجموع اه و فی الدر المختار و لا یضر اثر دهن الا ودک دهن میتة لانه عین النجاسة حتی لا یدبغ به جلد بل یستصبح به فی غیر مسجد قال ابن عابدین ظاهر ما سیاتی فی باب البیع الفاسد انه لا یحل الانتفاع به اصلا و انما هذا فی الدهن المتنجس یؤیده ما فی صحیح البخاری عن جابر مرفوعا ان الله حرم بیع الخمر والمیتة الحدیث بطوله اه قلت و سیاتی هذا الحدیث فی باب بیع المیتة والاصنام

(ص ٢٩٦) **باب بیع التصاویر التی لیس فیها روح و ما یکره من ذلک** قال الحافظ ای من الاتخاذ او البیع او الصنعة او ما هو اعم من ذلک و المراد بالتصاویر الاشیاء التی تصور ثم ذکر حدیث ابن عباس مرفوعا و وجه الاستدلال به علی کراهیة البیع و غیره واضح اه و فی الفیض و اعلم ان مسئلة فعل التصویر مسئلة اخری و اما مسئلة المصورات فصلها الشیخ ابن الهمام فی الفتح علی احسن وجه و ضبطها فی عدة سطور فراجعها اه

(ص ٢٩٦) **باب تحریم التجارة فی الخمر** قال الحافظ تقدم نظیر هذه الترجمة فی ابواب المساجد لکن بقید المسجد و هذا اعم من تلک اه

(ص ٢٩٦) **باب اثم من باع حرا** ای عالما متعمدا و الظاهر ان المراد بالحر من بنی آدم و یحتمل ان یکون اعم من ذلک و یدخل مثل الموقوف اه من الفتح و قد ترجم المصنف علی هذا الحدیث ایضا فی الاجارات بباب اثم من منع اجر الاجیر

(ص ٢٩٦) **باب امر النبی صلی الله علیه وسلم الیهود ببیع ارضیهم الخ** کتب الشیخ فی اللامع هذا لا یصح لان النبی صلی الله علیه وسلم انما امرهم ان الارض لله و رسوله فتحملوا ما شئتم و لا بد من تاویل فی کلام البخاری هذا و هو ان یقال لما امر النبی صلی الله علیه وسلم الیهود ببیع ارضیهم انهم لا یملکونه و مثل ذلک مما لا یخفی علی المتفطن والله اعلم اه و بسط فی هامشه الکلام علیه و فی الفیض اعلم ان بنی النضیر لما اجلوا قیل لهم ان بیعوا المنقولات من اموالکم و اما الاراضی فهی لله و رسوله هکذا فی کتب السیر عامة و یمکن ان یکون امر بعضهم ببیع الاراضی ایضا کما فی ترجمة البخاری اه و فی هامش الفیض قلت و فی مذکرة اخری عندی عن الشیخ ان الامر ببیعها لم یکن لبنی النضیر فان اراضیهم کانت فیئا و هو لله و رسوله و ترجمة المصنف مبهمة لا ینفصل منها شیئ اه قال القسطلانی قوله فیه المقبری ای حدیثه المروی فی باب اخراج الیهود من جزیرة العرب من کتاب الجهاد و لفظه بینما نحن فی المسجد خرج النبی صلی الله علیه وسلم فقال انطلقوا الی یهود فخرجنا حتی جئنا بیت المدراس فقال اسلموا تسلموا و اعلموا ان الارض لله و رسوله و انی ارید ان اجلیکم من هذه الارض فمن یجد منکم بماله شیئا فلیبعه قال الزرکشی و غیره ان الیهود هم بنو النضیر و الظاهر انهم بقایا من الیهود و تخلفوا بالمدینة بعد اجلاء بنی قینقاع و قریظة و النضیر و قال الحافظ و غفل الکرمانی عن الاشارة الی هذا الحدیث فقال انما ذکر البخاری هذا الحدیث بهذه الصیغة مقتضیا لانه لم یثبت الحدیث المذکور علی شرطه والصواب انه اکتفی هنا بالاشارة الیها لاتحاد مخرجها عنده و نفر من تکرار الحدیث علی صورته لغیر فائدة زائدة کما هو الغالب من عادته اه و قال العینی التکرار حاصل علی ما لا یخفی مع ان ذکر هذا لا دخل له فی کتاب البیوع و لهذا سقط هذا فی بعض النسخ اه قال ابن المنیر والعجب ان ترجمة البخاری هنا علی بیع الیهود ارضهم و لم یذکر فیه الا حدیث ابی هریرة و لیس فیه للارض ذکر الا ان یکون اخذ ذلک بطریق العموم من قوله فمن یجد منکم بماله شیئا والمال اعم من الارض فتدخل فیه و هذا الباب ساقط من بعض النسخ اه و یظهر من کلام العینی انه علیه السلام اجازهم اولا ببیع کل شیئ و دخل فیه الارضون و امرهم بالجلاء و ابوا ذلک و وعد المنافقین لهم فامرهم ثانیا ببیع کل شیئ غیر الارضین

(ص ٢٩٧) **باب بیع العبید بالعبد والحیوان بالحیوان نسیئة** قال القسطلانی ای حکم بیع العبید بالعبید و فی نسخة بیع العبد بالافراد و قوله والحیوان بالحیوان من عطف العام علی الخاص اه قال الحافظ و کانه اراد بالعبد جنس من یستعبد فیدخل فیه الذکر والانثی و لذلک ذکر قصة صفیة او اشار الی الحاق حکم الذکر بحکم الانثی فی ذلک لعدم الفرق قال ابن بطال اختلفوا فی ذلک فذهب الجمهور الی الجواز لکن شرط مالک ان یختلف الجنس و منع الکوفیون و احمد مطلقا اه قال القسطلانی و مذهب الشافعیة انه لا ربا فی الحیوان مطلقا کما قال ابن المسیب لانه لا یعد للاکل علی هیئته فیجوز بیع العبد بالعبد نسیئة و بیع العبد بعبدین او اکثر نسیئة اه و فی هامش اللامع و مسئلة بیع الحیوان بالحیوان نسیئة خلافیة شهیرة بسطت فی الاوجز و حاصل ما فیه ان بیع الحیوان بالحیوان نقدا یجوز مطلقا عند الائمة الاربعة مع اتحاد الجنس و اختلافه متفاضلا کان او متساویا و اما اذا کان البیع نسیئة فیجوز کذلک عند الشافعی و یجوز عند مالک باختلاف الجنس لا باتحاده الا انه انزل اختلاف الصفات و المنافع المقصودة فی الحیوان منزلة اختلاف الجنس و منع الامام ابو حنیفة و احمد بیع الحیوان بالحیوان نسیئة مطلقا لحدیث سمرة نهی النبی صلی الله علیه وسلم عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة رواه الخمسة و صححه الترمذی و بسط الکلام علی الروایات الواردة فی الاوجز اه من هامش اللامع قوله و قال ابن سیرین لا بأس ببعیر الخ قال الحافظ روی سعید بن منصور عنه انه کان لا یری باسا بالحیوان بالحیوان یدا بید او الدراهم نسیئة و یکره ان تکون الدراهم نقدا و الحیوان نسیئة اه و فی الفیض قلت ان بیع الدرهم بالدرهم نسیئة حرام بالاجماع و لم یشرح احد منهم ما اراد به ابن سیرین و الوجه عندی ان یقال ان قوله نسیئة یتعلق بالبعیر و البعیرین دون بیع الصرف فهو مطلق و لا ریب فی جواز بیع الدرهم بالدرهم والذی صرفنا الیه قول ابن سیرین اولی من ان یحمل علی ما یخالف الاجماع اه

(ص ٢٩٧) **باب بیع الرقیق** قال الحافظ هذا بیان فی حکم بیع الرقیق ثم قال مطابقة الحدیث للترجمة من حیث انه صلی الله علیه وسلم لم یمنع عن بیع السبی لما قالوا انا نصیب السبی فنحب الاثمان والاثمان لا تجیئ الا بالبیع والسبی فیه الرقیق و غیره اه

(ص ٢٩٧) **باب بیع المدبر** هو المعلق عتقه بموت سیده کان یقول لعبده اذا مت فانت حر اه قال الحافظ و قد اعاد المصنف هذه الترجمة فی کتاب العتق و ضرب علیها فی نسخة الصغانی و صارت احادیثها داخلة فی بیع الرقیق و توجیها واضح اه و اورد المصنف فی هذا الباب حدیثین و مطابقة الحدیث الاول للترجمة ظاهرة و اما الحدیث الثانی فقال الحافظ وجه دخوله فی هذا الباب عموم الامر ببیع الامة اذا زنت فیشمل ما اذا کانت مدبرة او غیر مدبرة فیؤخذ منه جواز بیع المدبر فی الجملة اه و فی الفیض قدمنا التنبیه علی ان المصنف ترجم علی جواز بیع المدبر مع الاشارة الی ان بیع النبی صلی الله علیه وسلم کان من قبیل التعزیر و هذا یوجب ان لا یکون بیعه جائزا عنده فتعارضت تراجمه و یمکن ان یقال ان الاصل عنده جواز البیع و انما التعزیر ببیعه بنفسه فقط بدون استفسار منه اه و مسئلة بیع المدبر خلافیة شهیرة ففی هامش الکوکب و الحاصل ان المدبر المقید و هو من قال له المولی ان مت فی مرضی هذا او سفری هذا فانت حر یجوز بیعه اجماعا و المدبر المطلق کذلک عند الشافعی و احمد و لا یجوز بیع المدبر المطلق عندنا الحنفیة و مالک الا انه یجوز عنده اذا کان المولی مدیونا قبل التدبیر کذا فی البذل و بسط فیه دلائل الحنفیة فی ذلک

(ص ٢٩٧) **باب هل یسافر بالجاریة** هکذا قید بالسفر و کان ذلک لکونه مظنة الملامسة و المباشرة غالبا اه من الفتح و قال العینی ای هل یسافر شخص بالجاریة التی اشتراها قبل ان یستبرئها ثم ذکر ما تقدم عن الحافظ و قال ایضا و لم یذکر جواب هل لمکان الاختلاف فیه اه قلت و مناسبة هذا الباب بکتاب البیوع خفیة و یمکن ان یقال کما یستانس من کلام العینی المذکور ان السفر بالجاریة قبل الاستبراء مرتب و متفرع علی اشترائها فیکون هذا السفر من متعلقات البیع والشراء

(ص ٢٩٨) **باب بیع المیتة والاصنام** ای تحریم ذلک والمیتة ما زالت عنه الحیاة لا بذکاة شرعیة و نقل ابن المنذر و غیره الاجماع علی تحریم بیع المیتة و یستثنی من ذلک السمک والجراد اه من الفتح و قال القسطلانی قال الجوهری الصنم هو الوثن و فرق بینهما فی النهایة فقال الوثن کل ما له جثة معمولة من جواهر الارض او من الخشب او من الحجارة کصورة الآدمی یعمل و ینصب فیعبد والصنم الصورة بلا جثة قال و یطلق الوثن علی غیر الصورة ثم قال فی شرح الحدیث و حرم بیع الاصنام لعدم المنفعة المباحة فیتعدی الی معدوم الانتفاع شرعا فبیعها حرام ما دامت علی صورتها فلو کسرت و امکن الانتفاع برضاضها جاز بیعها عند الشافعیة و بعض الحنفیة نعم فی بیع الاصنام والصور المتخذة من جوهر نفیس وجه عند الشافعیة بالصحة والمذهب المنع مطلقا و به اجاب عامة الاصحاب اه

(ص ٢٩٨) **باب ثمن الکلب الخ** قال القسطلانی بعد ذکر الحدیث قوله نهی عن ثمن الکلب المعلم و غیره مما یجوز اقتناؤه او لا و هذا مذهب الشافعی و احمد و غیرهما و علة المنع عند الشافعی نجاسته مطلقا و عند غیره ممن لا یری نجاسته النهی عن اتخاذه و الامر بقتله و ما لا ثمن له لا قیمة له اذا قتل فلو قتل کلب صید او ماشیة لا یلزمه قیمته و قال ابو حنیفة و صاحباه و سحنون من المالکیة الکلب التی ینتفع بها یجوز بیعها و اثمانها لانه حیوان منتفع به حراسة و اصطیادا و قال المالکیة لا یجوز بیع الکلب المنهی عن اتخاذه باتفاق و ورد النهی عن بیعه و عن اتخاذه و اما الماذون فی اتخاذه ککلب الصید و نحوه فلا یجوز بیعه علی المشهور و شهر بعضهم جواز بیعه و لم یقو هذا التشهیر عند الشیخ خلیل فلم یذکره و قال القرطبی مشهور مذهب مالک جواز اتخاذ الکلب و کراهیة بیعه اه ثم براعة الاختتام سکت عنها الحافظ و جعل البیع و الاجارة واحدا فقال و فی آخر البیع و الاجارة حتی اجلاهم عمر رضی الله عنه اه و لا یبعد عندی انها فی قوله فامر بخاتمه فکسرت لان الموت ایضا هاذم اللذات فان الکسر مذکر فکسر تامل و قد جعل الحافظ الکسر مشارا الیه فی موضع اذ قال فی آخر المظالم فکسروا صومعته اه و لا یبعد ایضا ان تکون البراعة فی قوله ثمن الدم فانه یتناول الذبح والقتل فتامل

كتاب السلم

قال العلامة العينى السلم بفتحتين بيع على موصوف فى الذمة ببدل يعطى عاجلا وسمى سلما لتسليم رأس المال فى المجلس وسلفا لتقديم رأس المال والسلم والسلف كلاهما بمعنى واحد ووزن واحد وقيل السلف لغة اهل العراق والسلم لغة اهل الحجاز وقيل السلف تقديم رأس المال والسلم تسليمه فى المجلس فالسلف اعم وقيل السلم والسلف والتسليف عبارة عن معنى واحد غير ان الاسم الخاص بهذا الباب السلم لان السلف يقال على القرض والسلم فى الشرع بيع من البيوع الجائزة بالاتفاق الا ما حكى عن ابن المسيب وفى التوضيح كرهت طائفة السلم اه وفى الدر المختار هو لغة كالسلف وزنا ومعنى وشرعا بيع آجل بعاجل اه وقال الحافظ والسلم شرعا بيع موصوف فى الذمة ومن قيده بلفظ السلم زاده فى الحد ومن زاد فيه ببدل يعطى عاجلا فيه نظر لانه ليس داخلا فى حقيقته واختلفوا فى بعض شروطه واتفقوا على انه يشترط له ما يشترط للبيع وعلى تسليم راس المال فى المجلس واختلفوا هل هو عقد غرر جوز للحاجة ام لا اه قلت واختلفوا فى شروطه كما بسط الكلام عليها فى الاوجز اشد البسط وذكر فيه ثمانية عشر شرطا بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فارجع اليه لو شئت ثم اعلم انهم اختلفوا فيما يجوز فيه السلم ففى الاوجز قال الموفق وجملة ذلك ان السلم لا يصح الا بشروط ستة الشرط الاول ان يكون المسلم فيه مما ينضبط بالصفات التى يختلف الثمن باختلافها ظاهرا فيصح فى الحبوب والثمار والثياب والكاغذ والحديد والنحاس والادهان والالبان وكل مكيل او موزون او مزروع كذا فى المغنى قال ابن رشد اجمعوا على جوازه فى كل ما يكال او يوزن واجمعوا على انه جائز فى العروض التى تنضبط بالصفة والعدد واختلفوا من ذلك فيما ينضبط مما لا ينضبط بالصفة اه قال الموفق اجمعوا على جوازه فى الثياب ولا يصح فيما لا ينضبط بالصفة كالجواهر من اللؤلؤ والياقوت والعقيق والبلور لان اثمانها تختلف اختلافا متباينا بالصغر والكبر وحسن التدبير وزيادة الضوء وهذا قول الشافعى واصحاب الرأى وحكى عن مالك صحة السلم فيها اذا اشترط منها شيئا معلوما واختلفوا فى السلم فى الخبز وغيره من كل معمول بالنار وكذا اختلفوا فى الحيوان وغيره مما لا يكال ولا يوزن ولا يزرع كالرمان والبيض وغيرهما كما بسطه الموفق وغيره وفى العينى قال ابن حزم لا يجوز السلم الا فى كل مكيل او موزون فقط ولا يجوز فى مزروع ولا معدود ولا شيء غير ما ذكر فى النص اه من الاوجز وفى البدائع ويجوز السلم فى العدديات المتقاربة من الجوز والبيض لان الجهالة فيها يسيرة لا تفضى الى المنازعة وقال زفر لا يجوز ولا يجوز فى العدديات المتفاوتة من الحيوان والجواهر واللآلى والجلود والادم والرؤس والاكارع والرمان وقال الشافعى يجوز السلم فى الحيوان اه ملخصا قلت والامام مالك واحمد مع الشافعى فى جواز بيع السلم فى الحيوان كما قال ابن عابدين

(٢٩٥) باب السلم فى كيل معلوم قال الحافظ اى فيما يكال واشتراط تعيين الكيل فيما يسلم فيه من المكيل متفق عليه من اجل اختلاف المكاييل الا ان لا يكون فى البلد سوى كيل واحد فانه ينصرف اليه اه قوله من سلف فى تمر الخ قال الحافظ ورواية من اسلف فى شيء وهى اشمل اه قال القسطلانى قال فى المصابيح انظر قوله عليه الصلوة والسلام فى جواب هذا فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم مع ان المعيار الشرعى فى التمر بالمثناة الكيل لا الوزن انتهى وهذا قد اجاب عنه بان الواو بمعنى او والمراد اعتبار الكيل فيما يكال والوزن فيما يوزن اه وتعقب السندى كلام القسطلانى اذ قال ولا يخفى ان هذا ليس الجواب عن كلام المصابيح ولا يصلح له اذ التمر بالتاء المثناة لا يصلح ان يردد فيه بين الكيل والوزن كما لا يصلح ان تجمع فيه بينهما والما جوابهم المذكور جواب عما يقال كيف يصح الواو مع ان المبيع الواحد لا يصلح لاجتماع الكيل والوزن فاجابوا بحمل الواو على معنى او وقد يجاب عن هذا الايراد بتقدير الشرط او الظرف اى بكيل معلوم ان كان المبيع كيليا فافهم والله تعالى اعلم

(٢٩٦) باب السلم فى وزن معلوم اى فيما يوزن وكانه يذهب الى ان ما يوزن لا يسلم فيه مكيلا وبالعكس وهو احد الوجهين والاصح عند الشافعية الجواز اه من الفتح وقال ابن عابدين لو اسلم فى المكيل وزنا كما اذا اسلم فى البر والشعير بالميزان فيه روايتان والمعتمد الجواز لوجود الضبط وعلى هذا الخلاف لو اسلم فى الموزون كيلا بحر اه وفى البدائع ولو كان المسلم فيه مكيلا فاعلم قدره بالوزن المعلوم او كان موزونا فاعلم قدره بالكيل المعلوم جاز لان الشرط كونه معلوم المقدار بمعيار يؤمن فقده وقد وجد بخلاف اذا باع المكيل بالمكيل وزنا بوزن متساويا فى الوزن او باع الموزون بالموزون كيلا بكيل متساويا فى الكيل انه لا يجوز ما لم يتساويا فى الكيل او الوزن لان شرط جواز السلم كون المسلم فيه معلوم القدر والعلم بالقدر كما يحصل بالكيل يحصل بالوزن فاما شرط الكيل والوزن فى الاشياء التى ورد الشرع فيها باعتبار الكيل والوزن فى بيع العين ثبت نصا فكان بيعها بالكيل او الوزن مجازفة فلا يجوز اما فى باب السلم فاعتبار الكيل والوزن لمعرفة مقدار المسلم فيه وقد حصل اه

(٢٩٩) باب السلم الى من ليس عنده اصل اى مما اسلم فيه وقيل المراد بالاصل اصل الشيء الذى يسلم فيه فاصل الحب مثلا الزرع واصل الثمر مثلا الشجر والغرض من الترجمة ان ذلك لا يشترط اه من الفتح قال العلامة العينى وقال بعضهم الغرض من الترجمة ان كون اصل المسلم فيه لا يشترط قلت كانه اشار الى سلم المنقطع فانه لا يجوز عندنا وهذا على اربعة اوجه الاول ان يكون المسلم فيه موجودا عند العقد منقطعا عند الاجل فانه لا يجوز والثانى ان يكون موجودا وقت العقد الى الاجل فيجوز بلا خلاف والثالث ان يكون منقطعا عند العقد موجودا عند الاجل والرابع ان يكون موجودا وقت العقد والاجل منقطعا فيما بين ذلك فهذان الوجهان لا يجوزان عندنا خلافا لمالك والشافعى واحمد قالوا لانه مقدور التسليم لانه يتوهم موت المسلم اليه فيحل الاجل وهو منقطع فيتضرر رب السلم فلا يجوز اه قوله قال (ابو البخترى) سالت ابن عباس عن السلم الخ قال ابن بطال حديث ابن عباس هذا ليس من هذا الباب وانما هو من الباب الذى بعده المترجم بباب السلم فى النخل وهو غلط من الناسخ كذا فى العينى زاد الحافظ وغفل عما وقع فى السياق من قول الراوى انه سال ابن عباس عن السلم فى النخل واجاب ابن المنير ان الحكم ماخوذ بطريق المفهوم وذلك ان ابن عباس لما سئل عن السلم مع من له نخل فى ذلك النخل راى ان ذلك من قبيل بيع الثمار قبل بدو الصلاح فاذا كان السلم فى النخل المعين لا يجوز تعين جوازه فى غير المعين للامن فيه من غائلة الاعتماد على ذلك النخل بعينه لئلا يدخل فى باب بيع الثمار قبل بدو الصلاح ويحتمل ان يريد بالسلم معناه اللغوى اى السلف لما كانت الثمرة قبل بدو صلاحها فكانها موصوفة فى الذمة اه قلت والظاهر عندى من صنيع الامام البخارى انه اجاز السلم فى النخل المعين بعد بدو صلاحه كما يدل عليه الترجمة الآتية

وعلى هذا فلا دخال هذا الحديث فى هذه الترجمة واضح كانه استثنى من الترجمة (يعنى عن السلم فى ما ليس عنده اصل) السلم فى النخل المعين فكانه قال اذا كان السلم فى النخل المعين فلا يجوز قبل بدو الصلاح نعم يجوز بعده لكن المصنف على هذا يكون منفردا مخالفا للجمهور كما سياتى فى الباب الآتى قوله فقال الرجل واى شيء يوزن الخ قال صاحب الفيض ولما لم يفهم الرجل الوزن فى الثمار لكون المعهود فيها الكيل دون الوزن مع عدم امكان الكيل ايضا على الشجر فسره بان المراد بالوزن هو الاحراز اه

(٢٩٩) باب السلم فى النخل كتب الشيخ فى اللامع اراد بالنخل ثمرها والاحتجاج بالرواية مبنى على اشتراك البيع والسلم فى وجوب التسليم غير ان التسليم فى السلم متاخر دون البيع فكان المعنى ان الثمرة لما لم يبد صلاحها كان معدوما غير مقدور التسليم ولا بد فى السلم من وجود المسلم فيه بايدى الناس ليتحقق امكان التسليم وان لم يكن فى يد المسلم اليه وهذا بناء على العادة ان هذه الثمار والحبوب وغيرها مما يتعلق بالفصل دون فصل تنقطع من الايدى اذا قرب زمان الحصاد والجذاذ الا اليسير وهذا اذا كان السلم فيه فى عقد السلم مطلقا فاما اذا شرط ان يكون المسلم فيه مما خرج هذا العام فعدم القدرة على تسليمه قبل بدو الصلاح ظاهر وبهذا تحقق المطابقة بين جواب ابن عباس وسؤال من سأله عن السلم فان السائل انما سأله عن السلم وقد اجاب عن البيع المطلق ومثل هذا التقرير جار فى الرواية المتقدمة على هذا الباب ايضا فافهم فانه دقيق اه وفى هامشه قوله اراد بالنخل ثمرها وبذلك جزمت الشراح واستدل بحديث ابن عمر على جواز السلم فى النخل المعين من البستان المعين لكن بعد بدو صلاحه وهو قول المالكية اه قلت الظاهر عندى من صنيع المصنف انه اجاز السلم فى النخل المعين بعد بدو الصلاح كما تقدم ايضا وما حكى الحافظ ابن حجر والعينى من مذهب المالكية يا باه كتب فروعهم فقد صرح الدردير بعدم جواز السلم فى النخل المعين وحكى الموفق الاجماع على ذلك كما فى الاوجز وفى الفيض قوله نهى عن بيع النخل حتى يصلح فان قلت ان السؤال كان عن السلم فكيف الجواب بمطلق البيع قلت وفى فقهنا مسئلة اخرى يظهر منها التناسب بين السؤال والجواب وهى ان المسلم فيه وان لم يجب كونه فى ملك المسلم اليه لكن يشترط ان يوجد فى الاسواق من حين العقد الى حلول الاجل فدلت على ان ثمار النخل يجب ان تصلح وتخرج عن العاهات عند عقد السلم فانها قبله كالمعدوم وبه ظهرت المناسبة اه

(٣٠٠) باب الكفيل فى السلم قال الحافظ قال الاسماعيلى ليس فى هذا الحديث ما ترجم به ولعله اراد الحاق الكفيل بالرهن لانه حق ثبت الرهن به فيجوز اخذ الكفيل فيه قال الحافظ هذا الاستنباط بعينه سبق اليه ابراهيم النخعى راوى الحديث (كما سياتى فى الباب الآتى) والى ذلك اشار البخارى فى الترجمة فوضح انه هو المستنبط لذلك وان البخارى اشار بالترجمة الى ما ورد فى بعض طرق الحديث على عادته اه وقال القسطلانى ودلالة الحديث على الترجمة من حيث ان يراد بالكفالة الضمان ولا ريب ان المرهون ضامن للدين لانه يباع فيه يقال الكفلة اذا ضمنته اياه او يقاس على الرهن بجامع كونهما وثيقة وبهذا كل ما صح الرهن فيه صح ضمانه وبالعكس او اشار الى ما ورد فى بعض طرق الحديث على ما الى آخر ما قال قلت وعندى غرض الترجمة الرد على من منع ذلك وهو قول جماعة وهو احدى الروايتين عن احمد ففى المغنى واختلفت الرواية فى الرهن والتضمين فى السلم فروى المروزى وغيره منع ذلك وهو اختيار الخرقى وروى حنبل جوازه ورخص فيه مالك والشافعى واصحاب الرأى وغيرهم اه قلت وبجوازهما صرح صاحب البدائع

(٣٠١) باب الرهن فى السلم كتب الشيخ فى اللامع الاستدلال بالرواية على هذا المعنى مبنى على مقايسته عليه والجامع الوجوب فى الذمة فيفتقر الى الاستيثاق اه وفى هامشه قال الكرمانى قال ابن بطال وجه احتجاج النخعى فى حديث عائشة ان الرهن لما جاز فى السلم جاز فى الثمن وهو المسلم فيه اذ لا فرق بينهما اه قلت والغرض من الترجمة رد على من منع ذلك وهو احدى الروايتين عن احمد كما تقدم فى الباب السابق قال الموفق رويت كراهة ذلك عن ابن عمر والحسن والاوزاعى ورخص فيه الباقون والحجة فيه قوله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى الى ان قال فرهان مقبوضة واللفظ عام فيدخل السلم فى عمومه لانه احد نوعى البيع اه

(٣٠٢) باب السلم الى اجل معلوم قال الحافظ يشير الى الرد على من اجاز السلم الحال وهو قول الشافعية وذهب الاكثر الى المنع وحمل من اجاز الامر فى قوله الى اجل معلوم على العلم بالاجل فقط فالتقدير عندهم من اسلم الى اجل فليسلم الى اجل معلوم لا مجهول اه وسبق الى هذا التوجيه الكرمانى وتعقب عليه العلامة العينى ثم قال العينى اختلفوا فى حد الاجل فقال ابن حزم الاجل ساعة فما فوقها وعند بعض اصحابنا لا يكون اقل من نصف يوم وعند بعضهم لا يكون اقل من ثلثة ايام وقالت المالكية يكره اقل من يومين وقال الليث خمسة عشر يوما اه قلت وبسط الكلام على الاجل فى الاوجز وفيه الشرط الرابع ان يكون موجلا باجل معلوم وفيه فصول الاول يشترط لصحة السلم كونه موجلا ولا يصح السلم الحال وبه قال الائمة الثلثة وقال الشافعى يجوز الى آخر ما بسط فيه وفيه قال الموفق ومن شرط الاجل ان يكون مدة لها وقع فى الثمن كالشهر وما قاربه وقال الدردير المالكى اقله نصف شهر ولا حد لاكثره وفى الدر المختار اقله شهر به يفتى وثلثة ايام عند الطحاوى وذكر ابن عابدين انه الاخر للحنفية اه من الاوجز

(٣٠٣) باب السلم الى ان تنتج الناقة اورد فيه حديث ابن عمر فى النهى عن بيع حبل الحبلة وقد تقدمت مباحثه فى كتاب البيوع ويؤخذ منه ترك جواز السلم الى اجل غير معلوم ولو اسند الى شيء يعرف بالعادة خلافا لمالك ورواية عن احمد اه من الفتح وفى الاوجز لا بد من كون الاجل معلوما ولا نعلم فى اشتراط العلم فى الجملة اختلافا فاما كيفيته فانه يحتاج ان يعلمه بزمان بعينه ولا يصح ان يوجله بالحصاد وما اشبهه وبه قال ابو حنيفة والشافعى واحمد وعنه رواية اخرى انه قال ارجو ان لا اكون به باس وبه قال مالك اه ثم سكت الحافظ عن براعة الاختتام ولا يبعد عندى انها فى قوله ما فى بطنها فان رحم المرأة يشبه القبر وايضا خروج الولد منه يشبه خروج الاموات من القبور

كتاب الشفعة

كذا فى نسخ الشروح ونسخة الحاشية وليس فى النسخ الهندية التى بايدينا لفظ كتاب بل فيه باب الشفعة فيما لم يقسم الخ كما سياتى قال الحافظ الشفعة بضم المعجمة وسكون الفاء وغلط من حركها وهى ماخوذة لغة من الشفع وهو الزوج وقيل من الزيادة وقيل من الاعانة وفى الشرع انتقال حصة شريك الى شريك كانت انتقلت الى اجنبى بمثل العوض

المسمى ولم يختلف العلماء في مشروعيتها الا ما نقل عن ابي بكر الاصم من انكارها اھ وقال القسطلاني وهي في اللغة الضم على الاشهر من شفعت الشيء ضممته بني ضم نصيب الى نصيب وفي الشرع حق تملك قهري يثبت للشريك القديم على الحادث فيما ملك بعوض اھ وبسط في الاوجز الكلام على الابحاث المتعلقة بالشفعة وفيه قال الموفق الشفعة تثبت على خلاف الاصل اذ هي انتزاع ملك المشتري بغير رضا منه واجبار له على المعاوضة لكن اثبتها الشرع لمصلحة راجحة فلا تثبت الا بشروط اربعة احدها ان يكون الملك مشاعا غير مقسوم فاما الجار فلا شفعة له اي عند احمد وبه قال مالك والشافعي وقال الثوري واصحاب الرأي الشفعة بالشركة ثم بالشركة في الطريق ثم بالجوار الى آخر ما بسط في هامش اللامع وستأتي هذه المسئلة في باب مستقل قوله السلم في الشفعة كذا في نسخة الحاشية وكذا هو في نسخة الحافظ والعيني لكنهما لم يتعرضا عن شرحه

ص٣/١٧ **باب الشفعة فيما لم يقسم** الخ قال القسطلاني اي في المكان الذي لم يقسم وقال بعد ذكر الحديث وهذا الحديث اصل في ثبوت الشفعة وقد اخرجه مسلم من طريق ابي الزبير عن جابر بلفظ قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة في كل شرك لم يقسم ربعة او حائط ولا يحل له ان يبيع حتى يؤذن شريكه الحديث والربعة تانيث الربع وهو المنزل والحائط البستان وقد تضمن هذا الحديث ثبوت الشفعة في المشاع وصدره يشعر بثبوتها في المنقولات وسياقه يشعر باختصاصها بالعقار وبما فيه العقار ومشهور مذهب المالكية والشافعية والحنابلة تخصيصها بالعقار لانه اكثر الانواع ضررا والمراد بالعقار الارض وتوابعها المثبتة فيها للدوام كالبناء وتوابعه الداخلة في مطلق البيع من الابواب والرفوف والمسامير وحجري الطاحون والاشجار فلا تثبت في منقول غير تابع ويشترط ان يكون العقار قابلا للقسمة واحترز به عما اذا كان لا يقبلها او يقبلها بضرر كالحمام ونحوها وفي الفتح وقد اخذ بعمومها في كل شيء مالك في رواية وعن احمد تثبت في الحيوانات دون غيرها من المنقولات ومشهور مذهب مالك كما سبق تخصيصها بالعقار وخرج بقوله في الحديث في كل شرك الجار ولو ملاصقا خلافا للحنفية حيث اثبتوها للجار الملاصق ايضا اھ مختصرا من القسطلاني

ص٣/١٩ **باب عرض الشفعة** اي هل تبطل بذلك شفعته ام لا وسيأتي في كتاب ترك الحيل مزيد بيان لذلك اھ من الفتح وكتب الشيخ في اللامع قوله قال الحكم اذا اذن له الخ هذا يخالف مذهب الحنفية فانهم يجوزون للشفيع ان يطالب ولو تقدم منه الاذن بالبيع ولا ضير في مخالفة الحكم لمذهب الامام لانه تابعي مثله ولا يخالف مذهبه قول الشعبي لانا لم نقل بحق الاسترداد له بعد ما باع البائع باذنه اھ وفي هامشه قال العيني قال الثوري واسحق واحمد في رواية والظاهرية ان احد الشريكين اذا عرض عليه الآخر فلم ياخذ سقط حقه من الشفعة وروي ذلك عن الحكم بن عتيبة ايضا وقال الطحاوي قال ابو حنيفة ومالك والشافعي لا يسقط حقه بذلك بل له ان ياخذ بعد البيع لان الشفعة لم تجب بعد انما تجب له بعد البيع فتركه ما لم يجب بعد لا معنى له ولا يسقط حقه اذا وجب اھ وفي المسئلة عن احمد روايتان كما في المغني اذ قال قد اختلف فيه عن احمد فقال مرة تبطل شفعته وقال مرة لا تبطل الى آخر ما في هامش اللامع قوله قال الشعبي من بيعت الخ قال الموفق الصحيح في المذهب ان حق الشفعة على الفور نص عليه احمد فقال الشفعة بالمواثبة ساعة يعلم وهذا قول الاوزاعي وابي حنيفة والشافعي في احد قوليه وحكى عن احمد رواية ثانية ان الشفعة على التراخي لا تسقط ما لم يوجد منه ما يدل على الرضا من عفو او مطالبة بقسمة ونحو ذلك وهو قول مالك وقول للشافعي الا ان مالكا قال تنقطع بمضي سنة وعنه بمضي مدة يعلم انه تارك لها الى آخر ما في هامش اللامع۔

ص٣/٢٦ **باب اي الجوار اقرب** هذه الترجمة يوافق الحنفية كما سيأتي في كلام القسطلاني قال الحافظ كانه اشار بهذه الترجمة الى ان لفظ الجار في الحديث الذي قبله ليس على مرتبة واحدة اھ وفي الفيض لا يدرى انه هل اراد من الجار الجار الملاصق واراد به موافقة الحنفية او حمله على الحقوق الاخرى غير ان الحديث الذي اخرجه ليس الا في الحقوق العامة دون الشفعة والله تعالى اعلم اھ قال القسطلاني فيه اشعار الى ان المؤلف يختار مذهب الكوفيين في استحقاق الشفعة بالجوار لكنه لم يترجم له وانما ذكر الحديث في الترجمة الاولى وهو دليل شفعة الجوار واعقبه بهذا الباب ليدل بذلك على ان الاقرب جوارا احق من الابعد لكنه لم يصرح في الترجمة بان غرضه الشفعة واستدل التوربشتي بايراد البخاري حديث الجار احق بسقبه على تقوية شفعة الجار وابطال ما تاوله ابو سليمان الخطابي مشنعا عليه واجاب شارح المشكوة بان ايراد البخاري لذلك ليس بحجة على الامام الشافعي ولا على الخطابي وقد وافق محي السنة البغوي الخطابي في ذلك واذا كان كذلك فلا وجه للتشنيع على الامام ابي سليمان الذي لان له الحديث كما لان لابي سليمان الحديد اھ ثم براعة الاختتام سكت عنها الحافظ لانه جعل البيع والاجارة واحدا وعند هذا العبد الضعيف البراعة في لفظ الجار فانه يرشد الى قوله اللهم اجرني من النار ومن ادعية صلوة الجنازة اللهم ان فلان بن فلان في ذمتك وحبل جوارك فقه من فتنة القبر وعذاب النار كما تقدم في المقدمة مبسوطا۔

كتاب الاجارة

قال الحافظ الاجارة بكسر اوله على المشهور وحكى ضمها وهي لغة الاثابة واصطلاحا تمليك منفعة رقبة بعوض اھ اعلم ان التمليك على نوعين ما يتعلق بالعين والثاني ما يتعلق بالمنفعة وكل واحد منهما اما بعوض او بغير عوض فتمليك العين بالعوض هو البيع وبغير العوض هو الهبة وتمليك المنفعة بعوض اجارة وبغير عوض اعارة كذا يستفاد من الهداية وحواشيه وبسط الكلام على مباحث الاجارة صاحب البدائع وقال الكلام في هذا الكتاب يقع في سبع مواضع ثم ذكرها وقال ايضا الاجارة جائزة عند عامة العلماء وقال ابو بكر الاصم انها لا تجوز والقياس ما قاله لان الاجارة بيع المنفعة والمنافع للحال معدومة والمعدوم لا يحتمل البيع فلا يجوز اضافة البيع الى ما يؤخذ في المستقبل كاضافة البيع الى اعيان تؤخذ في المستقبل فاذن لا سبيل الى تجويزها لا باعتبار الحال ولا باعتبار المآل فلا جواز لها رأسا لكنا استحسنا الجواز بالكتاب والسنة والاجماع الى آخر ما بسطه

ص٣/٢ **باب استيجار الرجل الصالح** الخ قال القسطلاني فيه اشارة الى قطع وهم من لعله يتوهم انه لا ينبغي استيجار الصالحين في الاعمال والخدم لانه امتهان لهم قاله ابن المنير وقول الله تعالى بالجر عطفا على السابق وبالرفع على الاستيناف واشار بذلك الى قصة موسى عليه الصلوة والسلام مع ابنة شعيب في سقيه المواشي ومن لم يستعمل اي من الائمة من اراده اي لا يفوض الامر الى الحريص على العمل لانه لحرصه لا يؤمن وهذان الجزءان من جملة الترجمة وقد ساق لكل منها حديثا اھ قال الحافظ قال الاسماعيلي ليس في الحديثين جميعا معنى الاجارة وقال الداؤدي ليس حديث الخازن الامين من هذا الباب لانه لا ذكر للاجارة فيه وقال ابن التين وانما اراد البخاري ان الخازن لا شيء له في المال وانما هو اجير وقال ابن بطال انما دخل في هذا الباب لان من استؤجر على شيء فهو امين فيه وليس عليه في شيء منه ضمان ان فسد او تلف الا ان كان ذلك بتضييعه وقال الكرماني دخول هذا الحديث في باب الاجارة للاشارة الى ان خازن مال الغير كالاجير لصاحب المال واما دخول الحديث الثاني في الاجارة فظاهر من جهة ان الذي يطلب العمل انما يطلبه غالبا لتحصيل الاجرة التي شرعت للعامل والعمل المطلوب يشمل العمل على الصدقة في جمعها وتفرقتها في وجوهها وله سهم منها كما قال الله تعالى والعاملين عليها فدخوله في الترجمة من جهة طلب الرجلين ان يستعملهما النبي صلى الله عليه وسلم على الصدقة او غيرها ويكون لهما على ذلك اجرة معلومة اھ قلت ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان ادخال الحديث الثاني في الباب من حيث ان طلبه العمل علامة لكونه غير صالح فقد ورد في حديث الباب عند ابي داؤد من زيادة قوله صلى الله عليه وسلم ان اخونكم عندنا من طلبه **ثم لا يذهب عليك** ما افاده الشيخ قدس سره ولله دره اذ قال ثم ان الادب في ذلك ان لا يستعمل الطالب على ما فيه مظنة الخيانة وشبهة عدم القيام بالامر الذي نيط به وانه لا ياتي به على وجهه وليس المراد ان كل طالب عمل لا يستعمل كيف ولو كان المراد ذلك لانسد باب الاعمال والاجارات فان الاجراء قلما يتفطن لهم انهم اجراء الا اذا طلبوا واظهروا ذلك من انفسهم مع ان يوسف عليه السلام طلب العمل من نفسه حيث راى انه قوي على ذلك فقال اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم وقد سأل بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الامامة فقال اجعلني امام قومي فقال انت امامهم واقتد باضعفهم اھ وذكر في هامشه من الروايات ما يدل على تائيد كلام الشيخ قدس سره

ص٣/٢ **باب رعي الغنم على قراريط** قال الحافظ على بمعنى الباء وهي للسببية او المعاوضة وقيل انها هنا للظرفية كما سنبين اھ وقال القسطلاني قراريط جمع قيراط وهي نصف الدانق او نصف عشر الدينار او جزء من اربعة وعشرين جزءا وقال بعد ذكر الحديث وقال ابو اسحق الحربي قراريط اسم موضع بمكة وصححه ابن الجوزي كابن ناصر وايده مغلطاي بان العرب لم تكن تعرف القيراط قال ابن حجر لكن الارجح الاول لان اهل مكة لا تعرف بها مكانا يقال له قراريط اھ وقال بعضهم لم تكن العرب تعرف القيراط الذي هو من النقد ولذا قال عليه الصلوة والسلام كما في الصحيح ستفتحون ارضا يذكر فيها القيراط لكن لا يلزم من عدم معرفتهم لها اي للقراريط بالمعنيين اللذين هما الموضع وكونها من النقود ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف ذلك اھ قلت ولعل المصنف اشار بهذه الترجمة الى فضيلة هذا العمل لكونه فعل جميع الانبياء عليهم الصلوة والسلام وقال القسطلاني والحكمة في الهامهم صلوات الله وسلامه عليهم رعي الغنم قبل النبوة ليحصل لهم التمرن برعيها على ما يكلفونه من القيام بامر امتهم ولان في مخالطتها زيادة الحلم والشفقة لانهم اذا صبروا على مشقة الرعي ودفعوا عنها السباع الضارية والايدي الخاطفة وعلموا اختلاف طباعها وتفاوت عقولها وعرفوا ضعفها واحتياجها الى النقل من مرعى الى مرعى ومن مسرح الى مراح رفقوا بضعيفها واحسنوا تعاهدها فهو توطئة لتعريفهم سياسة اممهم وخص الغنم لانها اضعف من غيرها وفي ذكره صلى الله تعالى عليه وسلم لذلك بعد ان علم انه اشرف خلق الله ما فيه من التواضع والتصريح بمنة الله عليه اھ

ص٣/٢ **باب استيجار المشركين عند الضرورة** قال الحافظ هذه الترجمة مشعرة بان المصنف يرى بامتناع استيجار المشرك حربيا كان او ذميا الا عند الاحتياج الى ذلك كتعذر وجود مسلم يكفي في ذلك وقد روى عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب قال لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم عمال يعملون بها نخل خيبر وزرعها فدعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود خيبر فدفعها اليهم الحديث وفي استشهاده بقصة معاملة النبي صلى الله عليه وسلم يهود خيبر على ان يزرعوها وباستيجاره الدليل المشرك لما هاجر على ذلك نظر لانه ليس فيهما تصريح بالمقصود من منع استيجارهم وكانه اخذ ذلك من هذين الحديثين مضموما الى قوله صلى الله عليه وسلم انا لا نستعين بمشرك اخرجه مسلم واصحاب السنن فاراد الجمع بين الاخبار بما ترجم به قال ابن بطال عامة الفقهاء يجيزون استيجارهم عند الضرورة وغيرها لما في ذلك من المذلة لهم وانما الممتنع ان يؤاجر المسلم نفسه من المشرك لما فيه من اذلال المسلم اھ

ص٣/١٥ **باب اذا استاجر اجيرا ليعمل له** الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع يعني بذلك ان الاستيجار وان كان متقدما على زمان العمل الا ان الاجرة لا تجب الا اذا اتى بالمعقود عليه فكان في تقديم الاستيجار على وقت العمل مظنة توهم المنع لما فيه من حبس الاجير قبل ما تناوله العقد من الزمان كما في صورة المسئلة المذكورة في الرواية فان الدليل الدليل قد حبس من اجلهما منذ ثلث فاورد المؤلف الرواية الدالة على جواز هذا التقديم وما يتوهم من الحبس بغير عوض يقابله مدفوع بانه مجرد عدة منهما جميعا ولو سلم كونه حبسا فالاجرة مقابلة بالعمل والحبس كليهما كيف ما كان الحبس اھ وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره لطيف فلله دره وفي بادي الرأي ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى مسئلة خلافية شهيرة كما ستاتي وقال الاسماعيلي ليس في الخبر انهما استاجراه على ان لا يعمل الا بعد ثلث بل الذي في الخبر انهما استاجراه وابتدأ في العمل من وقته بتسليمه راحلتيهما يرعاهما ويحفظهما الى ان يتهيأ لهما الخروج قال الحافظ ليس في ترجمة البخاري ما الزمه به بل الذي ترجم به هو ظاهر القصة ومن قال ببطلان الاجارة اذا لم يشرع في العمل من حين الاجارة هو المحتاج الى دليل اھ وبسط الكلام في هامش اللامع فارجع اليه واما المسئلة الخلافية الشهيرة ففي المغني ولا يشترط في مدة الاجارة ان تلي العقد بل لو آجره سنة خمس وهما في سنة ثلاث او شهر رجب في المحرم صح وبهذا قال ابو حنيفة وقال الشافعي لا يصح الا ان يستاجرها من هي في اجارته ففيه قولان اھ وقال القسطلاني في باب اذا استاجر الخ وجواب اذا قوله جاز ثم قال قال العيني هو جائز عند مالك واصحابه بعد اليوم او اليومين او ما قرب اذا انقده الاجرة واختلفوا فيما اذا لم ينقده فاجازه مالك وابن القاسم وقال اشهب لا يجوز لانه لا يدري ايعيش ام لا وقياسه ان يستاجر منه منزلا مدة معلومة قبل مجيء السنة بايام كان يقول آجرتك الدار سنة بعد عشرة ايام فمذهب الشافعية عدم الصحة لان منفعتها اذ ذاك غير مقدورة التسليم في الحال فاشبه بيع العين

على ان يسلمها غدا وهو بخلاف اجارة الذمة فانه يجوز فيها تاجيل العمل كما فى السلم فلو آجر السنة الثانية لمستاجر الاولى قبل انقضائها جاز لاتصال المدتين مع اتحاد المستاجر فهو كما لو آجرهما دفعة واحدة بخلاف ما لو آجرها من غيره لعدم اتحاد المستاجر وقال الحنفية اذا قال فى شعبان مثلا اجرتك دارى فى اول يوم من رمضان جاز مطلقا لان العقد يتجدد بحدوث المنافع وهو مذهب المالكية اهـ وفى الفيض تحت الترجمة ويقال له فى الفقه الاجارة المضافة والعقد فيها يكون فى الحال والعمل فى المآل ولتراجع الهداية للفرق بين الاجارة المعلقة والمضافة الى آخر ما قال

(٢٠٧) صـ٣٠٢ **باب الاجير فى الغزو** قال الحافظ قال ابن بطال استيجار الاجير للخدمة وكفاية مؤنة العمل فى الغزو وغيره سواء انتهى ويحتمل ان يكون اشار الى ان الجهاد وان كان القصد به تحصيل الاجر فلا ينافى ذلك الاستعانة بمن يخدم المجاهد ويكفيه كثيرا من الامور التى لا يتعاطاها بنفسه اهـ قال صاحب الفيض يعنى ان الغزو يكون خالصا لله تعالى فهل تصح فيه الاجرة والجواب انها تصح وان حبط الاجر فهو الاجير الى آخر تقطرة دمه اهـ

(٢٠٧) صـ٣٠٢ **باب من استاجر اجيرا فبين له الاجل** اى هل يصح ذلك ام لا وقد مال البخارى الى الجواز لانه احتج لذلك فقال لقوله تعالى الخ ولم يفصح مع ذلك بالجواز لاجل الاحتمال ووجه الدلالة منه انه لم يقع فى سياق القصة المذكورة بيان العمل وانما فيه ان موسى آجر نفسه من والد المرأتين ثم انما تتم الدلالة بذلك اذا قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا اذا ورد فى شرعنا بتقريره وقال المهلب ليس فى الآية دليل على جهالة العمل فى الاجارة لان ذلك كان معلوما بينهم وانما حذف ذكره للعلم به وتعقبه ابن المنير بان البخارى لم يرد جواز ان يكون العمل مجهولا وانما اراد ان التنصيص على العمل باللفظ ليس مشروطا وان المتبع المقاصد لا الالفاظ ويحتمل ان يكون المصنف اشار الى حديث عتبة ابن الندر بضم النون وتشديد المهملة قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان موسى آجر نفسه ثمان سنين او عشرا على عفة فرجه وطعام بطنه اخرجه ابن ماجة وفى اسناده ضعف فانه ليس فيه بيان العمل من قبل موسى اهـ

(٢٠٧) صـ٣٠٢ **باب اذا استاجر اجيرا على ان يقيم حائطا** الخ كتب الشيخ فى اللامع قصد بذلك بيان ان الاستيجار كما يجوز بتعيين الاجل وان لم يتعين العمل كما تقدم فكذلك هو جائز بتعيين العمل وان لم يتعين الاجل الذى يفرغ فيه من عمله وكلا نوعى الاستيجار معمول بهما شرعا وعرفا اهـ وهكذا حكى الحافظ عن ابن المنير قلت والاجارة على نوعين الاجارة بتعيين الاجل وترجم له سابقا بقوله وبين له الاجل والنوع الثانى من الاجارة ترجم له البخارى بهذه الترجمة قال الموفق الاجارة على ضربين احدهما ان يعقدها على مدة والثانى ان يعقدها على عمل معلوم كبناء حائط وخياطة قميص فاذا كان المستاجر مما له عمل كالحيوان جاز فيه الوجهان لان له عملا تتقدر منافعه به وان لم يكن له عمل كالدار والارض لم يجز الا على مدة ومتى تقدرت المدة لم يجز تقدير العمل وبهذا قال ابو حنيفة والشافعى لان الجمع بينهما يزيدها غررا لانه قد يفرغ من العمل قبل انقضاء المدة فان استعمل فى بقية المدة فقد زاد على ما وقع عليه العقد وان لم يعمل كان تاركا للعمل فى بعض المدة الى آخر ما بسطه الموفق [illegible]

(٢٠٧) صـ٣٠٢ **باب الاجارة الى نصف النهار** اى من اول النهار وترجم فى الذى بعده الاجارة الى صلوة العصر والتقدير ايضا ان الابتداء من اول النهار ثم ترجم بعد ذلك باب الاجارة من العصر الى الليل اى الى اول دخول الليل قيل اراد البخارى اثبات صحة الاجارة باجر معلوم الى اجل معلوم من جهة ان الشارع ضرب المثل بذلك ولولا الجواز ما اقره ويحتمل ان يكون الغرض من كل ذلك جواز الاستيجار بقطعة من النهار اذا كانت معينة ودفعا لتوهم من يتوهم ان اقل المعلوم ان يكون يوما كاملا اهـ من الفتح قوله ما لنا اكثر عملا واقل عطاء بسط الكلام عليه فى اللامع وهامشه اليه لو شئت

(٢٠٧) صـ٣٠٢ **باب الاجارة الى صلوة العصر** تقدم بعض ما يتعلق به من الغرض وغيره فى الباب السابق وذكر فيه حديث ابن عمر من طريق مالك عن عبد الله بن دينار وليس فى سياقه التصريح بالعمل الى صلوة العصر وانما يؤخذ ذلك من قوله ثم انتم الذين تعملون من صلوة العصر فان ابتداء عمل الطائفة عند انتهاء عمل الطائفة التى قبلها نعم فى رواية ايوب فى الباب قبله التصريح بذلك اهـ من الفتح

(٢٠٧) صـ٣٠٢ **باب اثم من منع اجر الاجير** اورد فيه حديث ابى هريرة وقد تقدم فى باب اثم من باع حرا فى كتاب البيوع قال الحافظ اخر ابن بطال هذا الباب عن الذى بعده وكانه صنع ذلك لمناسبة اهـ وهكذا قال العينى وكتب الشيخ فى اللامع الظاهر ان محل ايراده هو آخر الابواب الثلثة لا وسطها الا انه وسطه ايا ها لنكتة وهى الاشارة الى ان الاجرة تجب على المستاجر شيئا فشيئا حسب اتيان الاجير من المعقود عليه شيئا فشيئا فالعادة وان كانت جارية بان الاجير لا يطلب اجرته الا بعد مضى اليوم او الشهر حسب ما تعارفوا الا ان له ان يطلب قبل انقضاء اليوم وتمامه حتى انه لو عمل ثلثى اليوم وترك العمل بعد ذلك او لم يترك كان له وتمكن ان يطلب ثلثى اجره ولذلك لم يورد الباب قبل باب الاجارة الى نصف النهار لانه لو وضعه هناك لربما توهم ان الاجرة انما تجب اذا فرغ من العمل ولو بنصف يوم فلو طلب لاقل من ذلك لا يجوز حتى يفرغ من عمله فدفعه بايراده الباب ههنا ليعلم انه لا عبرة فيه للفراغ ولا لاتيان النصف من المعقود عليه كما فى عمل نصف اليوم اذا كانت الاجارة لعمل اليوم بل الواجب هو كل جزء من الاجر على اداء كل جزء من العمل الا ان المطالبة ساقطة دفعا للحرج الواقع فى مطالبة كل آن اهـ وذكر فى هامش اللامع ما يؤيد كلام الشيخ قدس سره فارجع اليه

(٢٠٧) صـ٣٠٢ **باب الاجارة من العصر الى الليل** قال الحافظ اورد فيه حديث ابى موسى وقد مضى سنده ومتنه فى المواقيت وشيخه ابو كريب المذكور هناك هو محمد بن العلاء المذكور هنا اهـ وهكذا فى العينى قلت لكنه اخرجه هناك مختصرا وهنا مطولا وقد تقدم الكلام على الاحاديث المكررة فى مقدمة اللامع ثم لا يخفى عليك ما فى حديثى ابى موسى وابن عمر من التغاير جدا كما ذكر فى هامش اللامع فى المواقيت وكذا فى الكوكب وهامشه واختلف الشراح فى محملها فحاول جماعة منهم الشيخ الكنكوهى الى جمعهما فى قضية واحدة واليه مال الخطابى كما حكاه عنه القارى

وكذا ابن التين كما حكاه عنه الحافظ ومال جماعة من الشراح الى التعدد منهم الحافظ ابن حجر اذ قال اما ما وقع من المخالفة بين حديثى ابن عمر وابى موسى فظاهرهما انهما قضيتان وحاول بعضهم الجمع بينهما فتعسف اهـ من هامش الكوكب

(٢٠٧) صـ٣٠٢ **باب من استاجر اجيرا فترك اجره** الخ قال القسطلانى قوله فعمل فيه المستاجر اى بالتجارة والزراعة فزاد فيه اى ربح ومن عمل الخ هو من باب عطف العام على الخاص اهـ وزاد الحافظ لان العامل فى مال غيره اعم من ان يكون مستاجرا او غير مستاجر ولم يذكر المصنف الجواب اشارة الى الاحتمال كعادته وقد تعقب المهلب ترجمة البخارى بانه ليس فى القصة دليل لما ترجم له وانما اتجر الرجل فى اجر اجيره ثم اعطاه له على سبيل التبرع وانما الذى كان يلزمه قدر العمل خاصة اهـ قلت وقد تقدم هذا الحديث فى كتاب البيوع فى باب اذا اشترى شيئا لغيره بغير اذنه واثبت منه جواز بيع الفضولى كما تقدم هناك مبسوطا قال العينى قال الخطابى استدل بالحديث احمد على ان المستودع اذا اتجر فى مال الوديعة وربح ان الربح انما يكون لرب المال قال وهذا لا يدل على ما قال وذلك ان صاحب الفرق انما تبرع بفعله وتقرب به الى الله عز وجل وقد قال انه اشترى بقرا وهو تصرف منه فى امر لم يوكل به فلا يستحق عليه ربحا والاشبه بمعناه انه قد تصدق بهذا المال على الاجير بعد ان اتجر فيه وانماه والذى ذهب اليه اكثر الفقهاء فى المستودع اذا اتجر بمال الوديعة والمضارب اذا خالف رب المال فربحا انه ليس لصاحب المال من الربح شئ وعند ابى حنيفة المضارب ضامن لراس المال والربح له ويتصدق به والوضيعة عليه وقال الشافعى ان كان اشترى السلعة بعين المال فالبيع باطل وان كان بغير عينه فالسلعة ملك المشترى وهو ضامن للمال وقال ابن بطال واما من اتجر فى مال غيره فقالت طائفة يطيب له الربح اذا رد راس المال الى صاحبه سواء كان غاصبا للمال او كان وديعة عنده متعديا فيه هذا قول مالك والثورى وابى يوسف واستحب مالك والثورى تنزهه عنه ويتصدق به وقالت طائفة يرد المال ويتصدق بالربح كله ولا يطيب له منه شئ هذا قول ابى حنيفة ومحمد وزفر وقالت طائفة الربح لرب المال وهو ضامن لما تعدى فيه هذا قول ابن عمر وبه قال احمد واسحاق اهـ مختصرا وفى الفيض قوله باب من استاجر فهل يكون الربح للعامل او المالك وقد مر عن الهداية ان الربح فى البيع الفاسد يطيب للبائع لانه ربح فى الثمن ولا يطيب للمشترى فانه ربح فى المبيع ووجه الفرق ذكره صاحب الهداية اهـ مختصرا

(٢٠٧) صـ٣٠٢ **باب من آجر نفسه ليحمل على ظهره ثم تصدق منه** كتب الشيخ فى اللامع انما عقد هذا الباب لما فى ظاهره انه لا يجوز لما فيه من توهين المسلم نفسه واذلاله اياها وليس للمؤمن ان يذل نفسه فدفعه بانه ليس بمذلة سيما وفى ترك مذلة المسئلة وهى اشنع منها بكثير وكما ان فى ترك الاكتساب مذلة المسئلة فى الدنيا فكذلك فى ترك الصدقة مذلة الافلاس الاخروى اهـ وفى هامشه ما افاده الشيخ قدس سره واضح ويحتمل عندى انه ترجم بذلك لما يتوهم من ظاهر الروايات العديدة ان مثل هذا التكلف للصدقة مما لا ينبغى وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم ان خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وغير ذلك من الروايات الى آخر ما ذكر فى هامش اللامع وفى الفيض اى من آجر نفسه فاكتسب شيئا فاستفضل منه شيئا فتصدق به اهـ

(٢٠٧) صـ٣٠٢ **باب اجر السمسرة** الخ بفتح السينين المهملتين بينهما ميم ساكنة اى الدلالة قاله القسطلانى وقال العينى والسمسار بالكسر الدلال وفى المغرب السمسرة مصدر وهو ان يوكل الرجل من الحاضرة للقادمة فيبيع لهم ما يجلبونه اهـ وفى الدر المختار السمسار هو الدال على مكان السلعة وصاحبها قال ابن عابدين لا فرق لغة بين السمسار والدلال وقد فسرهما فى القاموس بالمتوسط بين البائع والمشترى وفرق بينهما الفقهاء فالسمسار هو ما ذكره المؤلف والدلال هو المصاحب للسلعة اهـ قال الحافظ كان المصنف اشار الى الرد على من كرهها وقد نقله ابن المنذر عن الكوفيين اهـ قلت اخذه الحافظ من الآثار المذكورة فى الباب وتعقب عليه العلامة العينى فقال بعد ذكر كلامه لم يقصد البخارى بهذا الرد على احد وانما نقل عن هؤلاء المذكورين انهم لا يرون باسا بالسمسرة وطريقة الرد لا تكون هكذا ثم ذكر العينى اختلاف العلماء فيه كتب الشيخ فى اللامع ولا باس فيه عندنا من حيث كونه اجر السمسرة فاما لو لزم الفساد فيه من جهة اخرى كجهالة الاجرة لم تجز وقول ابن عباس ظاهره اطلاق الجواز معلوما كانت الاجرة او مجهولة وكانه نزله منزلة المضارب فانه لا يعلم فى المضاربة مقدار الربح ما هو ومع ذلك فهى جائزة ولو حمل قول ابن عباس هذا على انه عدة منه باعطائه اياه ما زاد على ذلك القدر المعلوم من الثمن لم يكن مخالفا للمذهب ايضا اهـ وذكر فى هامشه اختلاف العلماء فيه قال القسطلانى قوله قال لا يكون له سمسارا وهذا موضع الترجمة فان مفهومه جواز ان يكون سمسارا فى بيع الحاضر للحاضر لكن شرط الجمهور ان تكون الاجرة معلومة وهذا الحديث سبق فى باب النهى عن تلقى الركبان اهـ وفى الفيض واجرته حلال عندنا سواء كان من جهة البائع او المشترى وقوله بع هذا الثوب فما زاد على كذا الخ وهذه الاجارة فاسدة عندنا لجهالة الاجرة فيستحق اجرة المثل على ما هو المسئلة فى الاجارة الفاسدة وقوله المسلمون عند شروطهم الخ يعنى ان لهم كل شرط تحمله قواعد الشرع فعليهم الايفاء بها اهـ من الفيض

(٢٠٧) صـ٣٠٢ **باب هل يواجر الرجل نفسه من مشرك** الخ اورد فيه حديث خباب وهو اذ ذاك مسلم فى عمله للعاص ابن وائل وهو مشرك وكان ذلك بمكة وهى اذ ذاك دار حرب واطلع النبى صلى الله عليه وسلم على ذلك واقره ولم يجزم المصنف بالحكم لاحتمال ان يكون الجواز مقيدا بالضرورة او ان جواز ذلك كان قبل الاذن فى قتال المشركين ومنابذتهم وقبل الامر بعدم اذلال المسلم نفسه وقال المهلب كره اهل العلم ذلك الا لضرورة بشرطين احدهما ان يكون عمله فيما يحل للمسلم فعله والآخر ان لا يعينه على ما يعود ضرره على المسلمين وقال ابن المنير استقرت المذاهب على ان الصناع فى حوانيتهم يجوز لهم العمل باهل الذمة ولا يعد ذلك من الذلة بخلاف ان يخدمه فى منزله بطريق التبعية اهـ من الفتح وفى المغنى لا تجوز اجارة مسلم لذمى لخدمته نص عليه احمد فى رواية الاثرم فقال ان آجر نفسه من الذمى فى خدمته لم يجز وان كان فى عمل شئ جاز وهذا احد قولى الشافعى وقال فى الآخر تجوز ولنا انه عقد يتضمن حبس المسلم عند الكافر واذلاله له واستخدامه فاما ان آجر نفسه منه فى عمل معين فى الذمة كخياطة ثوب وقصارته جاز بغير خلاف نعلمه لان عليا رضى الله تعالى عنه آجر نفسه من يهودى يسقى له كل دلو بتمرة واخبر النبى صلى الله عليه وسلم بذلك فلم ينكره وكذلك الانصارى اهـ قلت وحديث الباب قد سبق فى باب ذكر القين والحداد من كتاب البيوع

(٢٠٧) صـ٣٠٢ **باب ما يعطى فى الرقية على احياء العرب** قال الحافظ والاحياء بالفتح جمع حى والمراد به طائفة من العرب

مخصوصة وقد اعترض على المصنف بان الحكم لا يختلف باختلاف الامكنة ولا باختلاف الاجناس وتقييده في الترجمة باحياء العرب يشعر بحصره فيه ويمكن الجواب بانه ترجم بالواقع ولم يتعرض لنفي غيره وقد ترجم عليه في الطلب الشروط في الرقية بقطيع من الغنم ولم يقيد بشئ وترجم فيه ايضا الرقية بفاتحة الكتاب والرقية كلام يستشفى به من كل عارض اھ قال القسطلاني بعد ذكر الاشكال وجوابه عن الحافظ واعترضه في عمدة القاري بان هذا الجواب غير مقنع لان القيد شرطا اذا انتفى ينتفي المشروط ثم قال القسطلاني وبحديث الباب تمسك الجمهور في جواز الاجرة على تعليم القرآن ومنع ذلك الحنفية في التعليم لانه عبادة والاجر فيها على الله تعالى واجازوه في الرقى لهذا الخبر اھ وكتب الشيخ في اللامع وقد غلط هؤلاء بين القراءة والتعليم فغلطوا هاهنا وقد غلطوا ايضا بين القراءة لاجل التلاوة وبينها لا لاجلها بل بنية الدعاء وبينها تفاوت لا يخفى الى آخر ما بسطه الشيخ في اللامع وفي هامشه قال الموفق في المغني ما لا تجوز اجارته اقسام الى ان قال القسم الرابع القرب التي يختص فاعلها بكونه من اهل القربة يعني انه يشترط كونه مسلما كالامامة والاذان والحج وتعليم القرآن نص عليه (اي على عدم الجواز) احمد وبه قال عطاء وابو حنيفة وممن كره اجرة التعليم مع الشرط الحسن وابن سيرين والحكم وعن احمد رواية اخرى يجوز ذلك ومن اجاز ذلك مالك والشافعي الى آخر ما بسط في الدلائل ثم قال فاما الاخذ على الرقية فان احمد يختار جوازه وقال لا باس والفرق بينه وبين ما اختلف فيه ان الرقية نوع مداواة والمداواة يجوز اخذ الاجر عليها اھ قوله ولم ير ابن سيرين باجر القسام باسا قيل وجه ذكر القسام والخارص في هذا الباب الاشتراك في ان جنسهما وجنس تعليم القرآن والرقية واحد انتهى وهذا وجه فيه تعسف ويمكن ان يقال وقع هذا استطرادا لا قصدا اھ من العيني وفي الفيض قوله القسام الخ كان بيت المال ينصب رجلا للتقسيم ويقال له القسام ويقال له في بلادنا الامين وفي الفقه ان اجرته تكون على بيت المال وان لا تؤخذ منهم اھ وفي الدر المختار وينصب قاسم يرزق من بيت المال ليقسم بلا اخذ اجرة منهم وهو احب وان نصب باجر المثل صح لانها ليست بقضاء حقيقة فجاز له اخذ الاجرة عليها وان لم يجز على القضاء اھ وفي هامش اللامع اختلف العلماء في اجرة القسام قال الحافظ كرهها مالك وقيل انما كرهها لانه كان يرزق من بيت المال فكره له ان ياخذ اجرة اخرى اھ ولم يذكر الحافظ مذاهب الائمة وبسط الكلام عليه في هامش اللامع وحاصله انها جائزة عند الجمهور ثم الاجرة بقدر نصيبهم في المال عند احمد والشافعي وابي يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة بقدر رؤسهم

ص۳۰۳ باب ضريبة العبد وتعاهد ضرائب الاماء الضريبة بفتح المعجمة فعيلة بمعنى مفعولة ما يقدره السيد على عبده في كل يوم وضرائب جمعها ويقال لها خراج وغلة بالغين المعجمة واجر وقد وقع جميع ذلك في الحديث ودلالة الحديث على الترجمة ظاهرة فان المراد بها بيان حكم ذلك وفي تقرير النبي صلى الله عليه وسلم له دلالة على الجواز واما ضرائب الاماء فيؤخذ منه بطريق الالحاق واختصاصها بالتعاهد لكونها مظنة تطرق الفساد في الاغلب والا فكما يخشى من اكتساب الامة بفرجها يخشى من اكتساب العبد بالسرقة مثلا ولعله اشار بالترجمة الى ما اخرجه هو في تاريخه من طريق ابي داؤد الاحمري قال خطبنا حذيفة حين قدم المدائن فقال تعاهدوا ضرائب امائكم وهو عند ابي نعيم في الحلية بلفظ ضرائب غلمانكم ولابي داؤد من حديث رافع بن خديج مرفوعا نهى عن كسب الامة حتى يعلم من اين هو وقال ابن المنير كانه اراد بالتعاهد التفقد لمقدار ضريبة الامة لاحتمال ان تكون ثقيلة فيحتاج الى التكسب بالفجور ودلالته من الحديث امره عليه الصلوة والسلام بتخفيف ضريبة الحجام فلزوم ذلك على ما تقدم اولى لاجل الغائلة الخاصة بها اھ وبما قال ابن المنير جزم الشيخ قدس سره في اللامع ثم قال ولا يبعد ان يقال اراد المصنف اثبات تعاهد ضرائب الاماء وذكر ضريبة العبد من غير ذكر التعاهد في ضريبته فاورد فيه رواية ثم لما كانت الرواية تثبت مع ذلك مسئلتين اخراوين وهما جواز التكلم مع موالي العبد في التخفيف عنه وجواز اجر الحجام نبه عليهما في اثناء الكلام بلفظ الباب وكذلك الرواية الموردة في الباب الثالث لما كانت تثبت مع اثباتها مسئلة التعاهد مسئلة اخرى وهي حرمة كسب الامة اذا كان من زنا نبه عليها بلفظ الباب فالحاصل ان التعاهد مشترك الثبوت بتلك الروايات باسرها فكلها من الباب المتقدم فان فيها ذكر الضريبة العبد وهو المقصود بالاثبات وتعاهد الاماء مذكور في الرواية الثالثة الا انها لما كانت متضمنة لمسائل اخر نبه عليها بزيادة الابواب اھ قلت وهذا اوجه عندي فتكون التراجم الآتية من الاصل السادس من اصول التراجم وهذا اصل معروف مطرد في البخاري يقال له في السنة المشائخ باب في باب اھ من هامش اللامع

ص۳۰۳ باب خراج الحجام قال العلامة العيني خراج الحجام اجره اھ قال الحافظ حديث الباب ظاهر في الجواز وتقدم في البيوع بلفظ ولو كان حراما لم يعطه وعرف به ان المراد بالكراهة هنا كراهة التحريم وكان ابن عباس اشار بذلك الى الرد على من قال ان كسب الحجام حرام واختلف العلماء في هذه المسئلة فذهب الجمهور الى انه حلال واحتجوا بهذا الحديث وقالوا هو كسب فيه دناءة وليس بحرام فحملوا الزجر عنه على التنزيه ومنهم من ادعى النسخ وانه كان حراما ثم ابيح جنح الى ذلك الطحاوي وذهب احمد وجماعة الى الفرق بين الحر والعبد فكره للحر الاحتراف بالحجامة ويحرم عليه الانفاق على نفسه منها ويجوز له الانفاق على الرقيق والدواب منها واباحوها للعبد مطلقا الى آخر ما قال الحافظ في الفتح

ص۳۰۴ باب من كلم موالي العبد ان يخففوا عنه من خراجه قال الحافظ اي على سبيل التفضل منهم لا على سبيل الالزام لهم ويحتمل ان يكون على الالزام اذا كان لا يطيق ذلك اھ

ص۳۰۴ باب ما جاء في كسب البغي والاماء الخ قال العلامة القسطلاني البغي بفتح الموحدة وكسر الغين المعجمة وتشديد التحتية اي الزانية والاماء البغايا والممنوع كسب الامة بالفجور لا بالصنائع الجائزة اھ وفرق بينهما الحافظ اذ قال بين البغي والاماء خصوص وعموم وجهي فقد تكون البغي امة وقد تكون حرة ولم يصرح المصنف بالحكم كانه نبه على ان الممنوع كسب الامة بالفجور لا بالصنائع الجائزة اھ قلت فلذا جمع المصنف في الترجمة بين البغي والاماء اشارة منه الى اتحاد حكمهما وان المراد في الحديث بكسب الاماء كسب البغايا كما تقدم عن القسطلاني لا مطلق الكسب فالترجمة شارحة واليه اشار الحافظ بقوله كانه نبه الخ

ص۳۰۵ باب عسب الفحل والعسب بفتح العين واسكان السين المهملتين ويقال له العسيب ايضا والفحل الذكر من كل حيوان واختلف في العسب فقيل هو ثمن ماء الفحل وقيل اجرة الجماع وعلى الاخير جرى المصنف وعلى كل تقدير فبيعه واجارته حرام لانه غير متقوم ولا معلوم ولا مقدور على تسليمه وفي وجه للشافعية والحنابلة تجوز الاجارة مدة معلومة وهو قول الحسن وابن سيرين ورواية عن مالك اھ من الفتح وقال القسطلاني المشهور في كتب الفقه ان عسب الفحل ضرابه وقيل اجرة ضرابه وقيل ماؤه فعلى الاول والثالث تقديره ونهي عن بدل عسب الفحل وفي رواية الشافعي نهى عن ثمن عسب الفحل اھ

ص۳۰۵ باب اذا استاجر ارضا فمات احدهما قال الحافظ اي هل تفسخ الاجارة ام لا والجمهور على عدم الفسخ وذهب الكوفيون والليث الى الفسخ واحتجوا بان الوارث ملك الرقبة والمنفعة تبع لها فارتفعت يد المستاجر عنها بموت الذي آجره وتعقب بان المنفعة قد تنفك عن الرقبة كما يجوز بيع مسلوب المنفعة فحينئذ ملك المنفعة باق للمستاجر بمقتضى العقد اھ وتعقب العيني على تعقب الحافظ مبسوطا فارجع اليه لو شئت وفي المغني اذا مات المكري والمكتري او احدهما فالاجارة بحالها وهو قول مالك والشافعي واسحق وغيرهم وقال الثوري واصحاب الرأي تنفسخ الاجارة بموت احدهما الى آخر ما بسط في الدليل وفي الدر المختار وتنفسخ بلا حاجة الى الفسخ بموت احد عاقدين عندنا لا بجنونه مطبقا ولا بردته الا ان يلحق بدار الحرب ويقضي به فان عاد مسلما في المدة عادت الاجارة اھ وقال ايضا لو رضي الوارث وهو كبير ببقاء الاجارة ورضي به المستاجر جاز اي فيجعل الرضاء بالبقاء انشاء عقد اي لجوازها بالتعاطي اھ قوله ولم يذكر ان ابا بكر وعمر جددا الاجارة في فيض الباري والعجب من البخاري انه جعل معاملة النبي صلى الله عليه وسلم مع اهل خيبر اجارة ثم يحكم بامضائها بعد وفاة احد المتعاقدين وهي عند الحنفية خراج مقاسمة ثم قال بعد ذكر الاشكال والجواب عنه فالحاصل انها مزارعة عند البخاري وخراج مقاسمة عند الحنفية وحينئذ فليسئل البخاري ان المزارعة هل تبقى بعد موت احد المتعاقدين ايضا اما خراج المقاسمة فيبقى ما بقيت السلطنة والحق ان البخاري لم يتنقح عنده معاملتهم فقد يجعلها اجارة واخرى مزارعة وراجع لتحقيقه مبسوط السرخسي فقد حققه بما لا مزيد عليه اھ ثم البراعة في قوله حتى اجلاهم عمر واضحة كما قال الحافظ ويحتمل ان يكون في قوله في اول الترجمة فمات احدهما او ما في الحديث من قوله قبض النبي صلى الله عليه وسلم وفي القول الفصيح لشيخ الحديث مولانا فخر الدين احمد لقد ابدع المؤلف في نضد ابواب الاجارة حيث وضعها الى ثلاثة انواع اجارة الانسان اجارة الحيوان اجارة الارض فقدم اجارة الانسان وقسمها الى اجارة الحر واجارة العبد ثم صنفها الى ما يجوز منها وما لا يجوز ثم ثنى باجارة الحيوان ثم ثلث باجارة الارض لان الارض مرجع الاحياء والاموات جميعا قال الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا وقال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى اھ

كتاب الحوالة

وفي نسخة الفتح باب الحوالة وفي القسطلاني باب في الحوالة وفي نسخة العيني كتاب الحوالات قال الحافظ باب الحوالة كذا للاكثر وزاد النسفي والمستملي بعد البسملة كتاب الحوالة والحوالة بفتح الحاء وقد تكسر مشتقة من التحويل او من الحول وهو عند الفقهاء نقل دين من ذمة الى ذمة واختلفوا هل هي بيع دين بدين رخص فيه فاستثنى من النهي عن بيع الدين بالدين او هي استيفاء وقيل هي عقد ارفاق مستقل ويشترط في صحتها رضى المحيل بلا خلاف والمحتال عند الاكثر والمحال عليه عند بعض شذ ويشترط ايضا تماثل الحقين في الصفات وان يكون في شئ معلوم ومنهم من خصها بالنقدين ومنعها في الطعام لانه بيع طعام قبل ان يستوفى اھ وقال القسطلاني للحوالة ستة اركان الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه وعلم مما سبق ان رضى الثلاثة المحيل والمحتال والمحال عليه شرط عند الحنفية اما المحيل فيعتبر رضاه اجماعا والمحتال يعتبر رضاه عندنا والشافعي ومالك خلافا لاحمد واما المحال عليه فيعتبر رضاه عندنا وهو احد قولي الشافعي والمشهور عنه انه لا يعتبر رضاه وبه قال احمد وقال مالك ان كان بين المحال والمحال عليه عداوة يعتبر رضاه والا لا اھ

ص۳۰۵ باب في الحوالة وهل يرجع في الحوالة الخ قال الحافظ هذا اشارة الى خلاف فيها هل هي عقد لازم او جائز اھ وفي الفيض والمصنف ابهم في الكلام وراجع له الهداية فقد يجوز رجوع المحتال على المحيل في جزئيات فمن جملة تلك الجزئيات هذه وقوله تخارج الشريكان والتخارج باب في السراجي وهذا باب في الورثة والمصنف وضعه بين الشركاء ايضا وله وجه ايضا اھ وقال القسطلاني قوله وقال الحسن الخ ومفهومه اذا كان مفلسا يوم الحوالة له الرجوع ومذهب الشافعي ان المحتال لا يرجع بحال حتى لو افلس المحال عليه ومات او لم يمت او جحد وحلف لم يكن للمحتال الرجوع على المحيل كما لو تعوض عن الدين ثم تلف الدين في يده وكذا لو بان المحال عليه عبدا لغير المحيل بل يطالبه بعد العتق وقال الحنابلة يرجع على المحيل اذا شرط ملاءة المحال عليه فتبين مفلسا وقال المالكية يرجع عليه فيما اذا حصل منه غرور بان يكون افلاس المحال عليه مقترنا بالحوالة وهو جاهل به مع علم المحيل به وقال الحنفية يرجع عليه اذا توى حقه والتوى عند ابي حنيفة اما ان يجحد الحوالة ويحلف ولا بينة عليه او يموت مفلسا وقال محمد وابو يوسف يحصل التوى بامر ثالث وهو ان يحكم الحاكم بافلاسه في حال حيوته اھ والبسط في هامش اللامع وهذا الرجوع المذكور هو رجوع المحال (اي الدائن) على المحيل (اي المديون) واما رجوع المحتال عليه على المحيل ففي البدائع وجملة الكلام في الرجوع في موضعين في بيان شرائط الرجوع وفي بيان ما يرجع به اما شرائطه فانواع منها ان تكون الحوالة بامر المحيل فان كانت بغير امره لا يرجع لان الحوالة اذا كانت بامر المحيل صار المحال مملكا الدين من المحال عليه بما ادى اليه من المال فكان له ان يرجع بذلك على المحيل وان كانت بغير امره لا يوجد معنى التمليك فلا تثبت ولاية الرجوع ومنها ان لا يكون للمحيل على المحال عليه دين مثله فان كان لا يرجع الى آخر ما بسطه

ص۳۰۵ باب اذا احال على ملي فليس له رد الخ هكذا هذه الترجمة والترجمة الآتية في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني وجعلها في نسخة الحافظ في باب واحد هكذا باب ان احال دين الميت على رجل جاز واذا احال على ملي فليس له رد وقال الحافظ كذا ثبت عند ابي ذر والترجمة الثانية (اي واذا احال على ملي) مقدمة عند غيره على الباب في باب مفرد وفيه حديث ابي هريرة مطل الغني ظلم ومناسبته للترجمة واضحة وهو يشعر بانه في ذلك موافق للجمهور على عدم الرجوع اھ قلت ما قال الحافظ ليس بواضح فان المصنف لم يتعرض ههنا لمسئلة الرجوع وعدمه بل هذه المسئلة قد تقدمت في الباب الذي قبله وانما المذكور ههنا هو قبول الحوالة هل هو لازم ام لا فعند الجمهور ليس بواجب خلافا للظاهرية وبعض الحنابلة فانهم اوجبوا قبولها على الملي فقد تقدم في الباب السابق من جملة شرائط الحوالة ان رضاء المحتال ليس بلازم عند الحنابلة بخلاف الجمهور فانهم اوجبوه قال القسطلاني تحت قوله ومن اتبع على ملي فليتبع جمهور العلماء على ان هذا الامر للندب وقال اهل الظاهر وجماعة

من الحنابلة بالوجوب فادجبوا قبولها على الملئ واليه مال البخاري حيث قال فليس له رد وهو ظاهر الحديث اه قوله فان افلست به ذمته كتب الشيخ في اللامع وجعل المولف جوز للدائن ان يطالب ايهما شاء اذ لو لم يكن كذلك لما كان لتعليق الاتباع بالافلاس معنى الا ان يقال معناه انه لما لم يكن له مطالبة المحيل اذا كان غنيا فاولى ان لا يطالبه اذا افلس اه قلت وليست هذه العبارة في نسخة من نسخ الشروح الفتح والعيني والقسطلاني وفي الفيض اعلم ان قيد المصنف فان افلست الخ وقع في غير موضعه فان افلاس المحيل غير مؤثر ولا دخل له ههنا نعم لو ذكر افلاس المحتال عليه لكان احسن فان له جزئيات في الفقه اه

ص٣٠٥ **باب اذا احال دين الميت على رجل جاز** قال ابن بطال انما ترجم بالحوالة ثم ادخل حديث سلمة وهو في الضمان لان الحوالة والضمان عند بعض العلماء متقاربان واليه ذهب ابو ثور لانهما ينتظمان في كون كل منهما نقل ذمة رجل الى ذمة رجل آخر والضمان في هذا الحديث نقل ما في ذمة الميت الى ذمة الضامن فصار في الحوالة سواء قال الحافظ وقد ترجم له بعد ذلك بالكفالة على ظاهر الخبر ثم قال الحافظ بعد ذكر الحديث قال ابن بطال ذهب الجمهور الى صحة هذه الكفالة ولا رجوع له في مال الميت وعن مالك له ان يرجع ان قال انما ضمنت لارجع فاذا لم يكن للميت مال وعلم الضامن بذلك فلا رجوع له وعن ابي حنيفة ان ترك الميت وفاء جاز الضمان بقدر ما ترك وان لم يترك وفاء لم يصح ذلك وهذا الحديث حجة للجمهور اه من الفتح قال العيني اختلف العلماء فيمن تكفل عن ميت بدين فقال ابن ابي ليلى ومحمد وابو يوسف والشافعي الكفالة جائزة عنه وان لم يترك الميت شيئا الى آخر ما تقدم عن الحافظ وفي الفيض في الهداية ان دين الميت لا يقبل الحوالة وليس في الحديث ما يرد علينا لانه من باب الوثوق بوعد رجل صدوق لا من باب الكفالة او الحوالة فهو باب آخر وادخاله في باب الحوالة ليس بذاك وارجاع الابواب كلها الى ابواب الفقه ليس بشئ فانا نجد ابوابا كالمروة وغيرها لا نجد لها اثرا في الفقه كيف وانها لا تليق بموضوع الفقهاء فهذه تكون جائزة في نفسها فاذا جرت في الفقه عادت الى عدم الجواز فليتنبه في تلك المواضع اه قلت ثم براعة الاختتام ما في الحديث من صلوة الجنازة

كتاب الكفالة

هكذا في النسخة الهندية التي بايدينا وليس في نسخ الشروح الاربعة ولم يتعرضوا له بل في نسخة الشروح باب الكفالة في القرض الخ فادخلوا ابواب الكفالة تحت كتاب الحوالة قال الحافظ في مبدء الحوالة قال الحسن وشريح وزفر الحوالة كالكفالة فيرجع على ايهما شاء وبه يشعر ادخال البخاري ابواب الكفالة في كتاب الحوالة وقال العيني وجه ادخال هذا الباب في كتاب الحوالة من حيث ان الحوالة والكفالة التي هي الضمان متقاربان لان كلا منهما نقل دين من ذمة الى ذمة اه وفي الدر المختار الكفالة لغة الضم وشرعا ضم ذمة الكفيل الى ذمة الاصيل في المطالبة مطلقا بنفس او بدين او عين كمغصوب او نحوه لان المطالبة تعم ذلك ومن عرفها بالضم في الدين انما اراد تعريف نوع منها وهو الكفالة بالمال لانه محل الخلاف وبسط الكلام عليه ابن عابدين۔

ص٣٠٥ **باب الكفالة في القرض والديون بالابدان الخ** هو من عطف العام على الخاص والكفالة في العرف كما قاله الماوردي تكون في النفوس والضمان في الاموال والحمالة في الديات والزعامة في الاموال العظام قال ابن حبان الضمين والزعيم لغة اهل المدينة والحميل لغة اهل مصر والكفيل لغة اهل العراق وغيرها اي الكفالة بالاموال اه من القسطلاني وفي الفيض واعلم ان الكفالة على نحوين كفالة بالنفس ويكون فيها الكفيل والمكفول له وبه وكفالة بالمال وفيها المكفول عنه ايضا مع سائر الالقاب ثم القرض والدين يفترقان فالقرض ما ياخذه الرجل لحوائجه ويعده اعانة في الحال والدين ما يلزم في المعاوضات والمعاملات ثم التاجيل لا يلزم في باب القرض فللمقرض ان يطالبه قبل حلول الاجل بخلاف الدين فليس لصاحب الدين ان يطالب من عليه الدين قبل حلول الاجل وكذا لا تصح الكفالة في القرض لانه من باب الاعتماد فان لم يكن له اعتماد عليه ينبغي ان لا يقرضه بخلاف الدين فانه مضمون بنفسه على ما فصل في الفقه اه وفي الهداية الكفالة بالنفس لا تجوز عند الشافعي لانه كفل بما لا يقدر على تسليمه وفي هامشه عن فتح القدير هذا هو المنقول عن الشافعي والاظهر عند الشافعية انها جائزة اه قوله وكان عمر جلده مائة قال الحافظ هو مختصر من قصة اخرجها الطحاوي من طريق عبد الرحمن بن ابي الزناد حدثني ابي حدثني محمد بن حمزة عن ابيه ان عمر ابن الخطاب بعثه مصدقا فاذا رجل يقول لامرأة صدقي مال مولاك واذا المرأة تقول بل انت صدق مال ابنك فسأل حمزة عن امرهما فاخبر ان ذلك الرجل زوج تلك المرأة وانه وقع على جارية لها فولدت ولدا فاعتقته امرأته ثم ورث من امه مالا فقال حمزة للرجل لارجمنك فقال له اهل الماء ان امره رفع الى عمر فجلده مائة ولم ير عليه رجما قال فاخذ حمزة بالرجل كفيلا حتى قدم على عمر فسأله فصدقهم عمر بذلك مع قولهم وانما درأ عمر عنه الرجم لانه عذره بالجهالة واستفيد من هذه القصة مشروعية الكفالة بالابدان فان حمزة بن عمرو صحابي وقد فعله ولم ينكر عليه مع كثرة الصحابة حينئذ وانما جلد عمر للرجل فالظاهر انه عزره بذلك قاله ابن التين قال وفيه شاهد لمذهب مالك في مجاوزة الامام في التعزير قدر الحد ومسئلة التعزير وكذا مسئلة من زنى بجارية امرأته خلافيتان كما ذكرتا في هامش اللامع وسياتي في محلها ان شاء الله تعالى قوله وكفلهم عشائرهم هذا ايضا مختصر من قصة اخرجها البيهقي بطولها كما ذكر في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت قال الحافظ قال ابن المنير اخذ البخاري الكفالة بالابدان في الديون من الكفالة بالابدان في الحدود وبطريق الاولى اه قال العيني قال المهلب وحديث الخشبة الملقاة في البحر اصل في الكفالة بالديون من قرض كانت او بيع اه قال العلامة القسطلاني وهذا الحديث اخرجه ايضا مختصرا في الاستقراض واللقطة والاستيذان والشروط وسبق في البيع والزكوة اه قوله فمات فلا شئ عليه الخ قال الحافظ وبذلك قال الجمهور وعن ابن القاسم صاحب مالك التفصيل بين الدين الحال والموجل فيغرم في الحال ويفصل في الموجل بين ما اذا كان لو تقدم لادركه ام لا اه قال العيني مذهب الحكم ان الكفيل بالنفس يضمن الحق الذي على المطلوب وهو احد قولي الشافعي وقال مالك والليث اذا تكفل بنفسه وعليه مال فانه ان لم يأت به غرم المال ويرجع به الى المطلوب فان اشترط ضمان نفسه او وجهه وقال لا اضمن المال فلا شئ عليه من المال اه وفي الدر المختار ويبرأ الكفيل بالنفس بموت المكفول به ولو عبدا اراد به دفع توهم ان العبد مال فاذا تعذر تسليمه لزمه قيمته وبموت الكفيل وقيل يطالب وارثه باحضاره وفي الكنز وتبطل اي الكفالة بالنفس بموت المطلوب وهو المكفول بنفسه لانه برئ بموته وبرائته براءة الكفيل وعند مالك وبعض الشافعية يلزمه ما عليه وكذا تبطل بموت الكفيل للعجز لان التسليم لا يتحقق بخلاف الكفيل بالمال اذا مات لان حكمه بعد

موته يمكن ان يوفي من ماله ثم ترجع الورثة على المكفول له ان كانت الكفالة بامره والا فلا اه بزيادة من شرح العيني۔

ص٣٠٦ **باب قول الله عز وجل والذين عاقدت ايمانكم الخ** اورد فيه حديث ابن عباس الاتي في سورة النساء بسنده ومتنه وسياق الكلام عليه هناك والمقصود منه هنا الاشارة الى ان الكفالة التزام مال بغير عوض تطوعا فيلزم كما لزم استحقاق الميراث بالحلف الذي عقد على وجه التطوع وروى ابو داؤد عن عكرمة في هذه الآية كان الرجل يحالف الرجل ليس بينهما نسب فيرث احدهما الآخر فنسخ ذلك قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ثم اورد المصنف حديثي انس وغرضه اثبات الحلف في الاسلام اه مختصرا من الفتح۔

ص٣٠٦ **باب من تكفل عن ميت دينا فليس له ان يرجع الخ** يحتمل قوله فليس له ان يرجع اي عن الكفالة بل هي لازمة له قد استقر الحق في ذمته ويحتمل ان يريد فليس له ان يرجع في التركة بالقدر الذي تكفل به والاول اليق بمقصوده ثم اورد فيه حديث سلمة بن الاكوع المتقدم قبل بابين ووجه الاخذ منه انه لو كان لابي قتادة ان يرجع لما صلى النبي صلى الله عليه وسلم على المديان حتى يوفي ابو قتادة الدين لاحتمال ان يرجع فيكون قد صلى على مديان دينه باق عليه فدل على انه ليس له ان يرجع واستدل بالحديث على جواز ضمان ما على الميت من دين ولم يترك وفاء وهو قول الجمهور خلافا لابي حنيفة وقد بالغ الطحاوي في نصرة قول الجمهور اه من الفتح قلت وقد تقدم ترجمة المصنف على هذا الحديث في آخر الحوالة بباب اذا احال دين الميت الخ وقد تقدم الكلام هناك من بيان المذاهب وغيره فارجع اليه قوله عدة او دين الخ كتب الشيخ في اللامع لعل الاستدلال مبني على انه لو جاز للواعدان يرجع من عدته لا فتقر ابو بكر في ايفاء مواعيده الى اثبات انه صلى الله عليه وسلم هل رجع منها ام لا فلما لم يفتش ذلك علم انه لا يصح الرجوع منها وهو واجب في شريعة مكارم الاخلاق وان لم يكن واجبا في شريعة الاحكام الى آخر ما قال وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره في وجه المناسبة اوجه مما قاله الشراح من ان ابا بكر لما قام مقامه صلى الله عليه وسلم تكفل بما كان عليه من واجب او تطوع فلما التزم ذلك لزمه ان يوفي جميع ما عليه من دين او عدة اه

ص٣٠٦ **باب جوار ابي بكر الصديق في عهد النبي صلى الله عليه وسلم** قال العلامة القسطلاني اي امانه قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره اي آمنه وجيم جوار بالكسر ويجوز الضم اه قال الحافظ اورد فيه حديث عائشة في شان الهجرة مطولا والغرض منه ههنا رضاء ابي بكر بجوار ابن الدغنة وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم له على ذلك ووجه دخوله في الكفالة انه لائق بكفالة الابدان لان الذي اجاره كانه تكفل بنفس المجار ان لا يضام قاله ابن المنير اه وقال العلامة العيني مطابقة الحديث بالترجمة من حيث ان المجير ملتزم للمجار ان لا يؤذى من جهة من اجار منه وكان ضمن له ان لا يؤذى وان تكون العهدة في ذلك عليه وبهذا يحصل الجواب عما قيل كان المناسب ان يذكر هذا في كفالة الابدان كما ناسب والذين عاقدت ايمانكم كفالة الاموال اه

ص٣٠٧ قوله حدثنا يحيى بن بكير الخ واعلم ان في نسخة الشراح وقع ههنا على هذا الحديث باب الدين قال الحافظ كذا للاصيلي وكريمة وسقط الباب والترجمة من رواية ابي ذر وابي الوقت وسقط الحديث ايضا من رواية المستملي ووقع للنسفي وابن شبويه باب بغير ترجمة وبه جزم الاسماعيلي واما ابن بطال فذكر هذا الحديث في آخر باب من تكفل عن ميت بدين وصنيعه اليق لان الحديث لا تعلق له بجوار ابي بكر حتى يكون منه او يثبت باب بلا ترجمة فيكون كالفصل منها واما من ترجم له باب الدين فبعيد اذ اللائق بذلك ان يكون في كتاب القرض اه قلت والشراح قاطبة كما ترى ذهبوا الى ان هذا الباب ههنا في غير محله ولا يصح عندهم عدمه وليس عند هذا العبد الفقير كذلك بل له وجه وجيه عندي وهو ان يقال ان المصنف اشار بهذه الترجمة الى الكفالة العامة بان يقول احد كما في حديث الباب كل من ترك دينا فعلي قضاؤه فهل يصح ذلك ام لا فليراجع له الفقه هل تعرضوا لذلك كما تعرضوا لذلك في الوكالة فانهم قسموها الى العامة والخاصة كما سياتي والله تعالى اعلم ثم البراعة في قوله من ترك مالا فلورثته عند الحافظ واما عندي ففي صلوة الجنازة كما تقدم في الحوالة

كتاب الوكالة

قال الحافظ الوكالة بفتح الواو وقد تكسر التفويض والحفظ وفي الشرع اقامة الشخص غيره مقام نفسه مطلقا او مقيدا اه وفي الدر المختار التوكيل صحيح بالكتاب والسنة قال تعالى فابعثوا احدكم بورقكم ووكل عليه الصلوة والسلام حكيم بن حزام بشراء اضحية وعليه الاجماع وهو خاص وعام كانت وكيلي في كل شئ الى آخر ما قال

ص٣٠٧ **باب في وكالة الشريك الشريك** كذا في هامش النسخة الهندية وهكذا في نسخة العيني والقسطلاني وليس في نسخة الحافظ بل ذكر فيها هذه الترجمة تحت الكتاب قال القسطلاني ولابي ذر سقوط الباب وحرف الجر ولفظ كتاب الوكالة وكالة الشريك قوله وغيرها اي والشريك في غير القسمة اه قال الحافظ واما قوله في الترجمة وغيرها اي وفي غير القسمة فيؤخذ بطريق الالحاق وقوله وقد اشرك النبي صلى الله عليه وسلم الخ هذا الكلام ملفق من حديثين عند المصنف احدهما حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم امر عليا ان يقيم على احرامه واشركه في الهدي وسياتي موصولا في الشركة ووهم من زعم من الشراح انه مضى في الحج وثانيهما حديث علي ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان يقوم على بدنه وان يقسم بدنه كلها وقد تقدم موصولا في الحج ومقصوده منه هنا ظاهر فيما ترجم له في القسمة ثم اورد المصنف حديث عقبة ابن عامر وشاهد الترجمة منه قوله ضح به انت فانه علم به انه كان من جملة من كان له حظ في تلك القسمة فكانه كان شريكا لهم وهو الذي تولى القسمة بينهم الى آخر ما قال ومسئلة الباب اجماعية قال ابن بطال وكالة الشريك جائزة كما تجوز شركة الوكيل لا اعلم فيه خلافا اه من الفتح وفي الفيض ولعل هذا الاشتراك لا يسمى شركة عند الفقهاء فانه لا اشتراك فيه غير ان النبي صلى الله عليه وسلم جاء ببعضها من المدينة وعلي ببعضها من سعايته فاي شركة هذه اه

ص **باب اذا وكل المسلم حربيا الخ** وفي الفيض يعني ان اتحاد الملة ليس بشرط في الوكالة وليس فيه الا وكالة لغوية اه كتب الشيخ في اللامع فاما توكيله في دار الحرب فظاهر الثبوت واما في توكيله في دار الاسلام فثابت فيما سا[illegible] وفي هامشه قال العيني فان قلت الترجمة في شيئين والحديث لا يدل الا على احدهما وهو توكيل المسلم حربيا وهو في دار [illegible]

قلت انما مع ہذا فتوکیلہ ایاہ فی دار الاسلام بطریق الاولی ان یصح قال ابن المنذر توکیل المسلم حربیا مستامنا وتوکیل الحربی المستامن مسلما لااختلاف فی جواز ذلک اھ

باب وكالة الصرف والميزان الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع لما کان لمتوہم ان یتوہم عدم جواز التوکیل فی ذلک ظنا منہ ان التفارق قبل قبض العوضین غیر جائز فی الصرف والموکل ہو الاصل وہو غیر موجود وہہنا فیلزم الافتراق من غیر قبض دفعہ بان الوکیل ہو المباشر فیرجع الحقوق الیہ فیعتبر قبضہ قبض الاصیل واللہ اعلم اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ قدس سرہ لطیف جدا قال الحافظ قال ابن المنذر اجمعوا علی ان الوکالۃ فی الصرف جائزۃ و مناسبۃ حدیث الباب للترجمۃ ظاہرۃ لتفویضہ صلی اللہ علیہ وسلم امر ما یکال ویوزن الی غیرہ فہو فی معنی الوکیل عنہ ویلتحق بہ الصرف قال ابن بطال بیع الطعام یدا بید مثل الصرف سواء ای فی اشتراط ذلک قال ووجہ اخذ الوکالۃ منہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لعامل خیبر بع الجمع بالدراہم فنہاہ عن بیع الربا واذن لہ فی البیع بطریق السنۃ اھ

باب اذا ابصر الراعی او الوکیل شاۃ الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع وہاتان مسئلتا ہذہ ای الروایۃ المورودۃ فی الباب واحد فان الراعیۃ ہی التی وکلت بالحفظ وفی وضع الباب اشارۃ الی ان للوکیل ان یخالف الموکل الی خیر وان لم یاذن فیہ لوجود الاذن دلالۃ اھ وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی غرضہ ان التوکیل بالشئ یستلزم التوکیل بلوازمہ ایضا المخالفۃ الی الخیر جائزۃ اھ قال الحافظ قال ابن المنیر لیس غرض البخاری بحدیث الباب الکلام فی تحلیل الذبیحۃ او تحریمہا وانما غرضہ اسقاط الضمان عن الراعی وکذا الوکیل الی آخر ما بسط فیہ وبسط الکلام علی حدیث الباب فی الاوجز وذکر فیہ جواز اکل ما ذبحتہ المرأۃ سواء کانت حرۃ او امۃ صغیرۃ او کبیرۃ طاہرۃ او غیر طاہرۃ وہذا قول الجمہور ومالک فی المدونۃ ونقل عنہ کراہۃ ذبیحۃ الصبی والمرأۃ من غیر ضرورۃ اھ من ہامش اللامع وفی الفیض وفی جامع الفصولین وہو من معتبرات فقہنا انہ ان ذبح الشاۃ یضمن وفی قول لایضمن اھ قولہ فیجبی انہا امۃ یعنی بذلک انہا مع کونہا امۃ رأت مصلحۃ لمولی وراعیہا واحسنت الفکرۃ فیہ مع ان الامارسن بذاک اھ واما مسئلۃ اکل ما ذبح بغیر اذن المالک فستاتی فی کتاب الذبائح ان شاء اللہ فقد ترجم المصنف ہناک بترجمتین متقابلتین وحاصلہا ان ذبح غیر المالک ان کان بطریق التعدی والغرض الفاسد لایجوز وان کان بطریق الاصلاح فہو جائز

باب وكالة الشاهد والغائب جائزة فی الفیض ای الوکالۃ جائزۃ سواء کان الوکیل شاہدا او غائبا قولہ وکتب عبد اللہ الخ قال العینی وہذا یدل علی شیئین احدہما جواز توکیل الحاضر الغائب والآخر وجوب صدقۃ الفطر علی الرجل عن اہلہ الصغیر والکبیر اھ قال الحافظ قال ابن بطال اخذ الجمہور بجواز توکیل الحاضر بالبلد بغیر عذر ومنعہ ابو حنیفۃ الا بعذر مرض او سفر او برضا الخصم واستثنی مالک من بینہ وبین الخصم عداوۃ وقد بالغ الطحاوی فی نصرۃ قول الجمہور واعتمد فی الجواز حدیث الباب قال وقد اتفقت الصحابۃ علی جواز توکیل الحاضر بغیر شرط قال ووکالۃ الغائب مفتقرۃ الی قبول الوکیل الوکالۃ باتفاق واذا کانت مفتقرۃ الی قبول فحکم الغائب والحاضر سواء اھ قلت وانما رجح الطحاوی قول الجمہور لانہ مذہب صاحبی ابی حنیفۃ کما فی العینی وفیہ وفی التوضیح وہذا الحدیث حجۃ علی ابی حنیفۃ فی قولہ انہ لایجوز توکیل الحاضر بالبلد الصحیح البدن الا برضا خصمہ قلت لیس بحجۃ علیہ لانہ لاینفی الجواز ولکن یقول لایلزم یعنی لایسقط حق الخصم فی طلب الحضور والدعوی والجواب بنفسہ اھ مختصرا قلت وہو کذلک وہو واضح فان الامام ابی حنیفۃ لم ینکر الجواز بل قال ان للخصم حق الاعتراض وفی حدیث الباب لم یعترض صاحب الدین فثبت رضاہ دلالۃ وقال القسطلانی قولہ فقال اعطوہ وہذا موضع الترجمۃ لان ہذا توکیل منہ علیہ الصلوۃ والسلام لمن امرہ بالقضاء عنہ ولم یکن علیہ الصلوۃ والسلام مریضا ولا غائبا واما قول الحافظ ابن حجر وموضع الترجمۃ منہ لوکالۃ الحاضر واضح واما الغائب فیستفاد منہ بطریق الاولی فتعقبہ العینی بانہ لیس فیہ شئ یدل علی حکم الغائب فضلا عن الاولویۃ واجاب فی الانتقاض بان وجہ الاولویۃ ان وکالۃ الحاضر اذا جازت مع امکان مباشرۃ الموکل بنفسہ فجوازہا للغائب مع الاحتیاج الیہ اولی فمن لایدرک ہذا القدر کیف یتصدی للاعتراض اھ وقال الکرمانی الترجمۃ تستفاد من لفظ اعطوہ وہو وان کان خطابا للحاضرین لکنہ بحسب العرف وقرائن الحال شامل لکل واحد من وکلاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیبا وحضورا اھ

باب الوكالة فی قضاء الدیون قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابی ہریرۃ المذکور فی الباب قبلہ من وجہ آخر وہو ظاہر فیما ترجم بہ قال ابن المنیر فقہ ہذہ الترجمۃ انہ ربما توہم متوہم ان قضاء الدین لما کان واجبا علی الفور امتنعت الوکالۃ فیہ لانہا تاخیر من الموکل الی الوکیل فبین ان ذلک جائز ولا یعد ذلک مطلا اھ قلت وایضا قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من حدیث سمرۃ عند الترمذی وابی داؤد وابن ماجۃ کما فی المشکوۃ علی الید ما اخذت یوہم المنع عن التوکیل فدفعہ بہذا الباب

باب اذا وهب شیئا لوکیل او شفیع قوم جاز الخ قال العلامۃ العینی قولہ لقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہذا تعلیل للترجمۃ بیانہ ان وفد ہوازن کانوا رسلا اتوا النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم وکانوا وکلاء وشفعاء فی رد سبیہم الذی سباہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو المغانم فقبل النبی صلی اللہ علیہ وسلم شفاعتہم فرد الیہم نصیبہ من السبی الی آخر ما بسط فی القصۃ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ نفیبی لکم فعلم ان قبض الوکیل مجزئ عن قبض الموکل فی تمام الہبۃ ولا یفتقر الی قبضہ اصالۃ ولذلک عقد الباب اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ قدس سرہ اوضح مما قالہ الشراح اھ

باب اذا وکل رجلا ان یعطی شیئا الخ قال الحافظ ای فہو جائز فیہ حدیث جابر فی قصۃ بیعہ الجمل والشاہد للترجمۃ منہ قولہ فیہ یا بلال اقضہ وزدہ الخ فانہ لم یذکر قدر ما یعطیہ عند امرہ باعطاء الزیادۃ فاعتمد بلال علی العرف فی ذلک فزادہ قیراطا اھ وکتب الشیخ قدس سرہ قولہ لم یبلغہ کلہم وتم الکلام ثم قولہ رجل فاعل الفعل المنفی قبلہ من حیث انہ مثبت وہذا مبنی علی عرف ومحاورۃ ومثلہ کثیر فی الخطابات فلیتدبر اھ من اللامع وفی ہامشہ اختلف کلام الشراح فی شرح ہذا الکلام وما افادہ الشیخ قدس سرہ وجیز لطیف واضح الی آخر ما بسط فیہ من نقل کلام الشراح

باب وکالة المرأة الامام فی النکاح قال الحافظ ای توکیل المرأۃ والامام بالنصب علی المفعولیۃ و اورد فیہ حدیث سہل بن سعد فی قصۃ الواہبۃ نفسہا وقد تعقبہ الداؤدی بانہ لیس فیہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم استاذنہا ولا انہا وکلتہ وانما زوجہا الرجل بقول اللہ تعالی النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم قال الحافظ وکان المصنف اخذ ذلک من قولہا قد وہبت لک نفسی ففوضت امرہا الیہ وقال الذی خطبہا زوجنیہا فلم تنکر ہی ذلک بل استمرت علی الرضا فکانہا فوضت امرہا الیہ لیتزوجہا او یزوجہا لمن رأی اھ

باب اذا وکل رجلا فترك شیئا الخ وفی الفیض یعنی بہ الاجازۃ اللاحقۃ اھ قال الحافظ قال المہلب مفہوم الترجمۃ ان الموکل اذا لم یجز ما فعلہ الوکیل مما لم یاذن لہ فیہ فہو غیر جائز اھ وقال القسطلانی بعد حدیث الباب وموضع الترجمۃ قولہ فخلیت سبیلہ لان ابا ہریرۃ ترک الرجل الذی حثا الطعام لما شکا الحاجۃ فاخبر بذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاجازہ قال الزرکشی کغیرہ وفیہ نظر لان ابا ہریرۃ لم یکن وکیلا بالعطاء بل بالحفظ خاصۃ قال فی المصابیح النظر ساقط لان المقصود انطباق الترجمۃ علی الحدیث وہی کذلک لان ابا ہریرۃ وان لم یکن وکیلا فی الاعطاء فہو وکیل فی الجملۃ ضرورۃ انہ وکیل بحفظ الزکوۃ وقد ترک مما وکل بحفظہ شیئا واجاز علیہ الصلوۃ والسلام فعلہ فقد طابقت الترجمۃ قطعا نعم فی اخذ اقراض الوکیل الی اجل مسمی من ہذا الحدیث نظر وقد قررہ بعضہم وجہ الاخذ بان ابا ہریرۃ لما ترک السارق الذی حثا من الطعام فکانہ اسلفہ الی اجل ولا یخفی ما فی ذلک من التکلف والضعف اھ قولہ وان اقرضہ الخ قال العینی وان اقرض الوکیل شیئا مما وکل فیہ جاز یعنی اذا اجازہ الموکل وقال المہلب مفہوم الترجمۃ ان الموکل اذا لم یجز ما فعلہ الوکیل مما لم یاذن لہ فیہ فہو غیر جائز اھ وزاد الحافظ عن المہلب ولا اعلم خلافا ان المؤتمن اذا اقرض شیئا من مال الودیعۃ وغیرہا لم یجز لہ ذلک وکان رب المال بالخیار قال واخذ ذلک من حدیث الباب بطریق ان الطعام کان مجموعا للصدقۃ وکانوا یجمعونہ قبل اخراجہ واخراجہ کان لیلۃ الفطر فلما شکا السارق لابی ہریرۃ الحاجۃ ترکہ فکانہ اسلفہ الی اجل وہو وقت الاخراج اھ وتعقب علیہ العلامۃ القسطلانی کما سبق آنفا وقال الکرمانی تؤخذ المناسبۃ من حیث انہ امہلہ الی ان دفعہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذا قال اھ قلت والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان المطابقۃ تؤخذ بطریق الاولویۃ فانہ اذا ثبت الترک برأسہ فالاقراض بطریق الاولی. ثم اعلم انہ قد تعرض العلامۃ السندی لاشکال یرد علی ہذہ القصۃ ولم یتعرض لہ الشروح الاخر اذ قال قولہ فرحمتہ فخلیت سبیلہ الخ فان قلت کیف رحمہ والرحمۃ علیہ فرع تصدیقہ وفی تصدیقہ تکذیب لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم قد کذبک قلت یحتمل انہ رحمہ بما لحقہ من الخوف والفزع الذی افضاہ الی ہذا الکذب والی تخلیص نفسہ بالحیل وان کذبہ فی ہذہ الحیلۃ ویحتمل انہ نسی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہ انہ قد کذبک حین اکثر الالحاح والتضرع وشغل قلبہ بذلک وعلی الاول قول ابی ہریرۃ فی الجواب شکا حاجۃ شدیدۃ وعیالا فرحمتہ انہ خاف بحیث وقع لاجلہ فی الکذب والحیل فرحمتہ واللہ تعالی اعلم اھ

باب اذا باع الوکیل شیئا الخ قال العلامۃ العینی ای اذا باع الوکیل شیئا من الاشیاء التی وکل فیہا بیعا فاسدا فبیعہ مردود اھ قال الحافظ لیس فی حدیث الباب تصریح بالرد بل فیہ اشعار بہ ولعلہ اشار بذلک الی ما ورد فی بعض طرقہ فعند مسلم من طریق ابی نضرۃ عن ابی سعید فی نحو ہذہ القصۃ فقال ہذا الربا فردوہ اھ وتعقب العینی علی قول الحافظ لیس فیہ تصریح بالرد الخ بقولہ قلت الذی یعلم بالرد من الحدیث فوق العلم بتصریح الرد لان فیہ الرد بمرۃ واحدۃ والمفہوم من متن الحدیث بمرات الاولی قولہ اوہ اوہ بالتکرار والثانی قولہ عین الربا والثالثۃ قولہ لاتفعل والرابعۃ قولہ ولکن الخ اھ ثم لایخفی علیك ان المصنف رحمہ اللہ تعالی قد سلک مسلک التوسع فی معنی الوکالۃ فاطلق فی عدۃ تراجم لفظ الوکالۃ علی ارادۃ معنی الحفظ والتولیۃ ولیس ہناک الوکالۃ الاصطلاحیۃ فمن ذلک باب اذا وکل المسلم حربیا الخ کما تقدم ہناک عن الفیض ومنہا ما سیاتی من باب الوکالۃ فی الوقف فانہ اراد بالوکیل ناظر الوقف ومتولیہ وکذا فی ہذا الباب الذی نحن بصددہ فانہ اراد بالوکالۃ ہنا الحفظ والتولیۃ وعلی ہذا المطابقۃ الحدیث بالترجمۃ واضحۃ فان بلالا رضی اللہ عنہ کان متولی نفقۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کما ہو مصرح فی الروایات فعند ابی داؤد من حدیث عبد اللہ الہوزنی قال لقیت بلالا الحلبی فقلت یا بلال حدثنی کیف کانت نفقۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما کان لہ شئ کنت انا الذی الی ذلک منہ منذ بعثہ اللہ تعالی حتی توفی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث بطولہ فلیتنبہ

باب الوكالة فی الوقف الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الوکالۃ جاریۃ فی الاوقاف کما ہی جاریۃ فی املاک العباد الخالصۃ ثم اورد بعد ذلک باب الوکالۃ فی خالص حقوق اللہ تعالی التی ہی غیر العبادات ثم الوکالۃ فیہا (ای فی حقوق اللہ تعالی التی ہی العبادات) وفی الفیض اراد المصنف من الوکیل ناظرہ ومتولیہ وقولہ وکان ابن عمر الخ یجوز التصدق علی الاصدقاء من مال الواقف عند اذن الواقف ثم ان المسئلۃ فی قبول المتولی ہدایا الناس انہا ان کانت رشوۃ لم تجز والا جازت فلا اشکال فی قبول ابن عمر ہدایا اہل مکۃ مع کونہ متولیا للوقف اھ قال العینی بعد اثر الباب مطابقتہ للترجمۃ ظاہرۃ لان الترجمۃ تتضمن اربعۃ اشیاء والحدیث یشملہا وقال فی ذکر ما یستفاد من الحدیث فیہ جواز اکل الولی علی الوقف وایکالہ غیرہ بالمعروف وقد اخذ ہذا من قولہ تعالی ومن کان فقیرا فلیاکل بالمعروف وہذا فی مال الیتیم وفی مال الوقف اہون من ذلک وقال المہلب ہذا مباح عند الحاجۃ وہذا سنۃ الوقف ان یاکل منہ الولی ویوکل لان الحبس ہکذا حبس وقال ابن التین فیہ ان الناس فی اوقافہم علی شروطہم واہدا ابن عمر رضی اللہ عنہما کان علی وجہین احدہما للشرط الذی فی الوقف ان یوکل صدیقا لہ والآخر انہ کان ینزل علی الذین یہدی الیہم مکافاۃ عن طعامہم فکانہ ہو اکلہ اھ

باب الوكالة فی الحدود قال العینی ای فی بیان حکم الوکالۃ فی اقامۃ الحدود اھ وقال القسطلانی ای جوازہا کسائر الحقوق بل یتعین التوکیل فی قصاص الطرف وحد القذف کما سیاتی فی موضعہا اھ وقال العینی واختلف العلماء فی الوکالۃ فی الحدود والقصاص فذہب ابو حنیفۃ وابو یوسف الی انہ لایجوز قبولہا فی ذلک ولا یقام الحد والقصاص حتی یحضر المدعی وہو قول الشافعی وقال ابن ابی لیلی وجماعۃ تقبل الوکالۃ فی ذلک وقالوا لافرق بین الحدود والقصاص والدیون الا ان یدعی الخصم ان صاحبہ قد عفا عنہ فتوقف عن النظر فیہ حتی یحضر اھ وقال العلامۃ النووی تحت حدیث الباب قولہ فامر بہا فرجمت وفی بعضہا وامر انیسا فرجموہا فیہا کلہا دلالۃ لمذہب الشافعی ومالک وموافقیہما انہ لا یلزم الامام حضور الرجم وکذا لو ثبت بشہود لم یلزمہم الحضور وقال ابو حنیفۃ واحمد یحضر الامام مطلقا وکذا الشہود ان ثبت ببینۃ ویبدأ الامام بالرجم ان ثبت بالاقرار وان ثبت بالشہود بدأ الشہود اھ قلت وفی الدر المختار تحت قولہ والشرط

بما قا مشهود به اى بالرجم ثم الامام ہذا ليس حتما كيف وحضوره ليس بلازم قاله ابن الكمال وما نقله المصنف عن الكمال رده فى النهر قال ابن عابدين لم ينقله ابن الكمال عن احد وہو محتاج الى النقل فانه خلاف ظاہر المتون اھ ثم اعلم ان الوكالة فى الحدود يحتمل وجہين احدہما الوكالة فى استيفائہا والثانى فى اثباتہا واختلف العلماء فى المسئلتين كما تقدم بعض الخلاف فى ذلك وترجمة المصنف يحتمل وجہين وحديث الباب اعنى حديث الغامدية يمكن الاستدلال به على المسئلتين وحمل العلامة العينى الترجمة على الوكالة فى اقامة الحدود ولم يتعرض له الحافظ وقال صاحب البدائع التوكيل لا يخلو اما ان يكون بحقوق الله عز وجل وہى الحدود واما ان يكون بحقوق العباد والتوكيل بحقوق الله نوعان احدہما بالاثبات والثانى بالاستيفاء اما التوكيل باثبات الحدود فان كان حدا لا يحتاج فيه الى الخصومة كحد الزنا وشرب الخمر فلا يتقدر التوكيل فيه بالاثبات لانه يثبت عند القاضى بالبينة او الاقرار من غير خصومة وان كان مما يحتاج فيه الى الخصومة كحد السرقة وحد القذف فيجوز التوكيل باثباته عند ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف لا يجوز ولا تقبل البينة فيهما الا من الموكل وكذلك الوكيل باثبات القصاص على ہذا الخلاف واما التوكيل باستيفاء حد القذف والسرقة فان كان المقذوف والمسروق منه حاضرا وقت الاستيفاء جاز لان ولاية الاستيفاء الى الامام وانه لا يقدر على ان يتولى الاستيفاء بنفسه على كل حال وان كان غائبا اختلف المشائخ فيه قال بعضهم يجوز وقال بعضهم لا يجوز الى آخر ما بسطه ولم يذكر حكم التوكيل بالاستيفاء فى حد الزنا وشرب الخمر وقال فى كتاب الحدود واما شرائط جواز اقامتها فمنها ما يعم الحدود كلها ومنها ما يخص البعض دون البعض اما الذى يعم الحدود كلها فهو الامامة وہو ان يكون المقيم للحد ہو الامام او من ولاه الامام وہذا عندنا وعند الشافعى ہذا ليس بشرط وقال فى موضع آخر وللامام ان يستخلف على اقامة الحدود لانه لا يقدر على استيفاء الجميع بنفسه لان اسباب وجوبها توجد فى اقطار دار الاسلام ولا يمكنه الذہاب اليها وفى الاحضار الى مكان الامام حرج عظيم الى آخر ما بسط فى الدلائل وتقدم فيه الخلاف عندنا عن الدر المختار وہذا تفصيل مذہبنا الحنفية واما عند الحنابلة فيجوز التوكيل فى اثبات الحدود واستيفائها جميعا كما فى المغنى وقال ولنا حديث انيس فان النبى صلى الله عليه وسلم وكله فى اثباته واستيفائه جميعا واما عند الشافعية ففى تحفة المحتاج ويصح التوكيل فى استيفاء عقوبة آدمى كقصاص وحد قذف ويصح ايضا فى استيفاء عقوبة لله ولكن من الامام او السيد لا فى اثباتها مطلقا وقيل لا يجوز التوكيل فى استيفائها الا بحضرة الموكل اھ ويستفاد من المغنى جواز التوكيل فى الاستيفاء وعدم جوازه فى الاثبات عند الشافعية

باب الوكالة فى البدن وتعاهدها قال الحافظ اورد فيه حديث عائشة فى فتلها وتقليد النبى صلى الله عليه وسلم لها بيديه وبعثه اياها مع ابى بكر وہو ظاہر فيما ترجم له من الوكالة فى البدن واما تعاہدہا فلعله يشير به الى ما تضمنه الحديث من مباشرة النبى صلى الله عليه وسلم اياها بنفسه حتى تلدها بيديه اھ قال الموفق فى بيان الوكالة فى حقوق الله تعالى واما العبادات فما كان منها له تعلق بالمال كالزكوة والصدقات والمنذورات والكفارات جاز التوكيل فى قبضها وتفريقها ويجوز للمخرج التوكيل فى اخراجها ودفعها الى مستحقها ويجوز التوكيل فى الحج اذا ايس المحجوج عنه من الحج بنفسه واما العبادات البدنية المحضة كالصلوة والصيام والطهارة من الحدث فلا يجوز التوكيل فيها لانها تتعلق ببدن من ہى عليه فلا يقوم غيره مقامه فيها اھ

باب اذا قال الرجل لوكيله ضعه حيث اراك الله لعل المصنف اشار بذلك الى ما ہو المعروف عند الفقهاء ان الوكالة لا بد لها من الايجاب والقبول قال الحافظ وشاہد الترجمة من الحديث قول ابى طلحة للنبى صلى الله عليه وسلم انها صدقة لله تعالى ارجو برها فضعها حيث شئت فان النبى صلى الله عليه وسلم لم ينكر عليه ذلك وان كان لم يضعها بنفسه بل امره ان يضعها فى الاقربين لكن الحجة فيه تقريره صلى الله عليه وسلم على ذلك ويؤخذ منه ان الوكالة لا تتم الا بالقبول لان ابا طلحة قال ضعها حيث اراك الله ثم رد عليه ذلك وقال ارى ان تجعلها فى الاقربين اھ قلت واوجه منه ما افاده الشيخ قدس سره فى اللامع اذ قال قوله انى ارى ان تجعلها الخ وكان ذلك توكيلا منه صلى الله عليه وسلم وانابة اياه بعد قبول تصدقه الذى ذكره له بقوله فضعها يا رسول الله حيث شئت اھ

باب وكالة الامين فى الخزانة ونحوها قال القسطلانى بكسر الخاء المعجمة اسم للموضع الذى يخزن فيه ومطابقة الحديث للترجمة من جهة ان الخازن الامين مفوض اليه الانفاق والاعطاء بحسب امر الآمر به اھ وكذا فى العينى ثم البراعة سكت عنها الحافظ ابن حجر وعند ہذا العبد الضعيف يظهر براعة الختم فى اسم ابى اسامة فانه يشير الى السام اى الموت وہذا لطيف جدا او فى قوله الذى يعطى ما امر به الخ فكانه بعمومه يشتمل اعطاء الروح الى من امر به اعنى ملك الموت فتفكر

ابواب الحرث والمزارعة

قد تقدم الكلام مبسوطا فى مقدمة اللامع على مناسبة الترتيب بين الكتب والابواب فارجع اليه لو شئت وتقدم فيه ايضا ان للمزارعة مماثلة تامة بالوكالة بل كانها من انواعها فان المزارع فى تصرفاته بمنزلة الوكيل عن رب الارض اھ وفى الهداية المزارعة لغة مفاعلة من الزرع وفى الشريعة ہى عقد على الزرع ببعض الخارج وزاد فى الدر المختار واركانها اربعة ارض وبذر وعمل وبقر ثم قال ولا تصح عند الامام لانها كقفيز الطحان وعندهما تصح وبه يفتى للحاجة وقياسا على المضاربة بشروط ثمانية ثم بسطها وبسط الكلام عليه فى الاوجز وفى الهداية وقالا جائزة لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم عامل اہل خيبر على نصف ما يخرج من ثمر او زرع الى آخر ما قال وقال العينى الزراعة ہى الحرث اھ

باب فضل الزرع والغرس الخ قال الحافظ لا شك ان الآية تدل على اباحة الزرع من جهة الامتنان به والحديث يدل على فضله بالقيد الذى ذكره المصنف وقال ابن المنير اشار البخارى على اباحة الزرع وان من نهى عنه كما ورد عن عمر فمحله ما اذا شغل الحرث عن الحرب ونحوه من الامور المطلوبة وعلى ذلك يحمل حديث ابى امامة المذكور فى الباب الذى بعده اھ وقال العلامة العينى فى الحديث فضل الغرس والزرع واستدل به بعضهم على ان الزراعة افضل المكاسب واختلف فى افضل المكاسب الى آخر ما بسط فى هامش اللامع اشد البسط وتقدم الكلام على افضل المكاسب فى باب كسب الرجل وعمله بيده من كتاب البيوع فارجع اليه

باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع قال ابن التين وتداشار البخارى بالترجمة الى الجمع بين حديثى ابى امامة والحديث الماضى فى فضل الزرع والغرس وذلك باحد امرين اما ان يحمل ما ورد من الذم على عاقبة ذلك ومحله ما اذا اشتغل به فضيع بسببه ما امر بحفظه واما ان يحمل على ما اذا لم يضيع الا انه جاوز الحد فيه والذى يظهر ان كلام ابى امامة محمول على من يتعاطى ذلك بنفسه اما من له عمال يعملون له وادخل داره الآلة المذكورة لتحفظ لهم فليس مرادا ويمكن الحمل على عمومه فان الذل شامل لكل من ادخل على نفسه ما يستلزم مطالبة آخر له ولا سيما اذا كان المطالب من الولاة اھ من الفتح وكتب الشيخ فى اللامع قوله الا ادخله الله الذل كمن زارع ارضا خراجية او يؤول حاله الى ذل الدنيا والدين بانهماكه فيها اھ وبسط الاقوال فى معانى حديث ابى امامة ہذا مولانا الشيخ الحاج حفظ الرحمان رحمه الله فى رسالته بلغة الاردية "اسلام كا اقتصادى نظام" فارجع اليه لو شئت

باب اقتناء الكلب للحرث قال ابن المنير اراد البخارى اباحة الحرث بدليل اباحة اقتناء الكلاب المنهى عن اتخاذها لاجل الحرث فاذا رخص من اجل الحرث فى الممنوع من اتخاذه كان اقل درجاته ان يكون مباحا اھ من الفتح قلت والاوجه عندى ان مقصود المصنف بهذا الباب اثبات جواز اقتناء الكلب للحرث كما ہو نص الترجمة فان ہذه المسئلة مما ينبغى ان يقصد بالافادة لا كما قالوا انه اثبت به جواز الحرث فتامل ولا يشكل على ہذا تكرار الترجمة بما سياتى فى كتاب الذبائح والصيد من باب من اقتنى كلبا الخ وذلك لانه ذكره ههنا من حيث كونه من متعلقات الحرث وہناك من حيث كونه من متعلقات الصيد ولہ نظائر كثيرة فى تراجم البخارى وفى القول الفصيح المقصود بهذه الترجمة تاكيد فضل الزرع وذلك لان فى اقتنائه ضررا عظيما بحيث ينقص من عمله كل يوم قيراط كما فى الحديث ومع ذلك ابيح اقتناؤه للحرث فليس ذلك الا لان الحرث فيه خير كثير وكذا يفهم فضله من استعمال البقر للحرث كما سياتى مع ان فى استعمالها للحرث تعذيبا لها فاستعمالها فى الحرث دليل على فضله اھ ملخصا

باب استعمال البقر للحراثة الخ يريد بذلك جوازه وانها موضوعة للحراثة وان كان الركوب جائزا ايضا ووجه الاستدلال ظاہر حيث لم ينكر النبى صلى الله عليه وسلم على ركوبها ولا على مقالتها فعلم الامران معا جواز الركوب وان اصل وضعها انما ہو للحراثة اھ وما افاده الشيخ قدس سره ظاہر واليه اشار البخارى بالترجمة يعنى ان اصل وضعها للحراثة لا للركوب بخلاف الخيل قال القارى قوله لحراثة الارض بفتح الباء اى اثارتها لزراعتها اھ وفى الدر المختار وجاز ركوب الثور وتحميله قال ابن عابدين وقيل لا يفعل لان كل نوع من الانعام خلق لعمل فلا يغير امر الله تعالى اھ مختصرا من ہامش اللامع

باب اذا قال اكفنى مؤنة النخل او غيره الخ قال العلامة العينى اى اذا قال صاحب النخل لغيره اكفنى مؤنة النخل والمؤنة ہى العمل فيه من السقى والقيام عليه بما يتعلق به وتشركنى فى الثمر اى الثمر الذى يحصل من النخل وہذه صورة المساقاة وہى جائزة وقوله او غيره اى غير النخل مثل الكرم ثم قال بعد ذكر الحديث قال المهلب فيه حجة على جواز المساقاة ورد عليه ابن التين بان المهاجرين كانوا ملكوا من الانصار نصيبا من الارض والمال باشتراط النبى صلى الله عليه وسلم على الانصار مواساة المهاجرين ليلة العقبة قال فليس ذلك من المساقاة فى شئ ورد عليه بانه لا يلزم من اشتراط المواساة ثبوت الاشتراك فى الارض اذ لو ثبت ذلك بمجرد ذكر المواساة لم يبق لسؤالهم لذلك ورده صلى الله عليه وسلم عليهم معنى اھ قلت ويشكل فى بادى الراى على ہذه الترجمة ان صورتها صورة المساقاة كما قال المهلب وغيره والكتاب كتاب المزارعة وسياتى كتاب المساقاة مستقلا ولم يتعرض له احد من الشراح ويمكن الجواب عنه بان يقال ان نظر الامام البخارى فى ہذه الترجمة ليس الى خصوص النخل او العنب بل الغرض الاصلى منه بيان صورة العقد وكيفيته بانه ہل يصح المزارعة بهذه الالفاظ اى اكفنى المؤنة وتشركنى فى الخارج اعم من ان تكون المؤنة مؤنة الارض كما فى المزارعة او مؤنة النخل وغيره من الاشجار كما تكون فى المساقاة لكن لما كان المذكور فى حديث الباب لفظ النخل فرعاية للفظ الحديث ذكر لفظ النخل وله نظائر فى التراجم قال صاحب البدائع واما ركن المزارعة فهو الايجاب والقبول وہو ان يقول صاحب الارض للعامل دفعت اليك ہذه الارض مزارعة بكذا ويقول العامل قبلت او رضيت او ما يدل على قبوله ورضاه فاذا وجدا تم العقد بينهما اھ

ثم لا يذهب عليك ان الامام البخارى ترجم بثلاثة ابواب بترتيب خاص الاول اقتناء الكلب الثانى استعمال البقر والثالث ہذه وہذا الترتيب يشير عندى الى انه اشار بهذه الترجمة الى استعمال الانسان للحرث فانه بدأ بالكلب ثم ثنى بالبقر ثم ثلث بالانسان

باب قطع الشجر والنخل الخ قال الحافظ اى للحاجة والمصلحة اذا تعينت طريقا فى نكاية العدو ونحو ذلك وخالف فى ذلك بعض اہل العلم فقالوا لا يجوز قطع الشجر المثمر اصلا وحملوا ما ورد من ذلك اما على غير المثمر واما على ان الشجر الذى قطع فى قصة بنى النضير كان فى الموضع الذى يقع فيه القتال وہو قول الاوزاعى والليث وابى ثور اھ ويشكل على الترجمة عدم تعلقها بالكتاب ويمكن عنه الجواب عندى بانه من قبيل ذكر الاضداد فان المذكور فى الترجمة الاولى ہو مؤنة النخل اى سقيها وحفظها والمذكور فى ہذه الترجمة ضد ما فى السابقة فان التقابل من اعلى وجوه التناسب ع

"فبضدها تتبين الاشياء"

باب (بغير ترجمة) قال الحافظ كذا للجميع بغير ترجمة وہو بمنزلة الفصل من الباب الذى قبله واورد فيه حديث رافع بن خديج وقد استنكر ابن بطال دخوله فى ہذا الباب قال وسالت المهلب عنه فقال يمكن ان يؤخذ من جهة انه من اكترى ارضا ليزرع فيها ويغرس فانقضت المدة فقال له صاحب الارض اقلع شجرك عن ارضى فكان له ذلك فيدخل بهذه الطريق فى اباحة قطع الشجر وقال ابن المنير الذى يظهر ان غرضه الاشارة به الى ان القطع الجائز ہو المسبب لمصلحة كنكاية الكفار او الانتفاع بالخشب ونحوه والممنوع ہو الذى عن العبث والافساد ووجه اخذه من حديث رافع ان الشارع نهى عن المخاطرة فى كراء الارض ابقاء على منفعتها من الضياع مجانا فى عواقب المخاطرة فاذا كان ينهى عن تضييع منفعتها وہى غير محققة ولا متشخصة فلان ينهى عن تضييع عينها بقطع اشجارها عبثا اجدر واولى اھ

والاوجه عندی ان یقال ان الابواب السابقة کانت من لواحق المزارعة ومتعلقاتها ومن ههنا رجع المصنف الی اصل المزارعة فهذا الباب للتنبیه علیه فتامل

ص ۳۱۳ **باب المزارعة بالشطر ونحوه الخ** قال الحافظ رحمه الله راعی المصنف لفظ الشطر لوروده فی الحدیث والحق غیره وتساویها فی المعنی ولولا مراعاة لفظ الحدیث لکان قوله المزارعة بالجزء اخصر وامتن اهـ ثم قال الحافظ وانما ذکر البخاری هذه الآثار فی هذا الباب لیعلم انه لم یصح فی المزارعة علی الجزء حدیث مسند وکانه غفل عن آخر حدیث الباب وهو حدیث ابن عمر فی ذلک وهو معتمد من قال بالجواز والحق ان البخاری انما اراد بسیاق هذه الآثار الاشارة الی ان الصحابة رضی الله عنهم لم ینقل عنهم خلاف فی الجواز خصوصا اهل المدینة فیلزم من یقدم عملهم علی الاخبار المرفوعة ان یقولوا بالجواز علی قاعدتهم اهـ وقال القسطلانی تبعا للحافظ تحت اثر عمر رضی الله عنه وفی ایراد البخاری هذا الاثر وغیره فی هذه الترجمة ما یقتضی انه یری ان المزارعة والمخابرة بمعنی واحد وهو وجه عند الشافعیة والآخر انهما مختلفا المعنی فالمزارعة العمل فی الارض ببعض ما یخرج منها والبذر من المالک والمخابرة مثلها لکن البذر من العامل اهـ قال ابن رشد اما کراء الارضین فاختلفوا فیها اختلافا کثیرا فقوم لم یجوزوا ذلک بتة وهم الاقل وبه قال طاؤس وغیره وقال الجمهور بجواز ذلک واختلف هؤلاء فیما یجوز به کراؤها فقال قوم لا یجوز الا بالدراهم والدنانیر فقط وهو مذهب ربیعة وغیره وقال قوم یجوز کراؤها بکل شیء ما عدا الطعام سواء کان بالطعام الخارج منها او لم یکن وما عدا ما ینبت فیها کان طعاما او غیره والی هذا ذهب مالک واکثر اصحابه الی آخر ما قال واما المزارعة بالدراهم والدنانیر فیجوز عند الاربعة واما علی قسمة الخارج من الارض بان یکون ما علی الماذیانات واقبال الجداول فلرب الارض وما کان فی غیرها من الارض فهو للمزارع فلم یجوزها احد واما المزارعة بجزء خارج منها فلا یجوز عند الائمة الثلثة ویجوز عند الامام احمد وصاحبی ابی حنیفة اهـ ملخصا من البذل قوله وقال الحسن لا باس ان یجتنی القطن کتب الشیخ فی اللامع لم یجوزه ائمتنا الثلثة وکذلک مسئلة الثوب والکرار لکونها فی معنی قفیز الطحان غیر ان مشائخ بلخ وبعض من سواهم افتوا فی القطن والزرع وغیرها بالجواز مزیدة اهـ وبسط الکلام فی هامش اللامع

ص ۳۱۳ **باب اذا لم یشترط السنین فی المزارعة** قال الحافظ قال ابن التین قوله اذا لم یشترط السنین لیس بواضح من الخبر الذی ساقه کذا قال ووجه ما ترجم به الاشارة الی انه لم یقع فی شیء من طرق هذا الحدیث مقیدا بسنین معلومة وقد ترجم بعد ابواب اذا قال رب الارض اقرک ما اقرک الله ولم یذکر رجلا معلوما فهما علی تراضیهما وساق الحدیث وفیه قوله صلی الله تعالی علیه وسلم نقرکم ما شئنا وهو ظاهر فیما ترجم له الی آخر ما قال کتب الشیخ فی اللامع وهو عندنا واقع علی مزارعة عام فقط غیر انه اذا لم یترک الارض فی العام الثانی ولم یطالبه المالک کان ذلک دلالة علی کونهما علی عقدهما فیکن علی ذلک مضا سنین وهو محمل الحدیث فافهم وهذا عند من سلم کونها مزارعة فاما من قال انها کانت لهم للمسلمین وما بذلوه کان خراجا فالامر عنده سهل اهـ وفی هامشه قال العینی قال ابن بطال قد اختلف العلماء فی المزارعة من غیر اجل فکرهها مالک والشافعی وغیرهما وقال ابو ثور اذا لم یسم سنین معلومة فهو علی سنة واحدة وقال ابن المنذر وحکی عن بعضهم انه قال اجیز ذلک استحسانا وادع القیاس لقوله صلی الله تعالی علیه وسلم نقرکم ما شئنا قال فیکون لصاحب النخل والارض ان یخرج المساقی والمزارع من الارض متی شاء وفی ذلک دلالة علی ان المزارعة تخالف الکراء لا یجوز فی الکراء ان یقول اخرجتک عن ارضی متی شئت ولا خلاف بین اهل العلم ان الکراء فی الدور والارضین لا یجوز الا وقتا معلوما قلت لصحة المزارعة علی قول من یجیزها شروط منها بیان المدة بان یقال الی سنة او سنتین وما اشبهه ولو بین وقتا لا یدرک الزرع فیها تفسد المزارعة وکذا لو بین مدة لا یعیش احدهما الیها غالبا تفسد ایضا وعن محمد بن سلمة ان المزارعة تصح بلا بیان المدة وتقع علی زرع واحد واختاره الفقیه ابو اللیث وبه قال ابو ثور وعن احمد یجوز بلا بیان المدة لانها عقد جائز غیر لازم وعند اکثر الفقهاء لازم الی آخر ما بسط

ص ۳۱۳ **باب (بغیر ترجمة)** قال الحافظ کذا للجمیع بغیر ترجمة وهو بمنزلة الفصل من الباب السابق وقد اورد فیه حدیث ابن عباس فی جواز اخذ اجرة الارض ووجه دخوله فی الباب الذی قبله انه لما اجازت المزارعة علی ان للعامل جزءا معلوما فجواز اخذ الاجرة المعینة علیها من باب الاولی اهـ وقال القسطلانی تبعا للعلامة العینی ومناسبة الحدیث للباب السابق من جهة ان فیه للعامل جزءا معلوما وهنا لو ترک مالک الارض هذا الجزء للعامل کان خیرا له من ان یاخذه منه وفیه جواز اخذ الاجرة لان الاولویة لا تنافی الجواز اهـ ورقم علیه شیخ الهند رحمه الله فی اخر تراجمه رمزه (نقطة واحدة) فکان رایه فیه ان المصنف ترک الترجمة لقصد التمرین وتشحیذا للاذهان

ص ۳۱۸ **باب المزارعة مع الیهود** قال الحافظ اراد بهذا الاشارة الی انه لا فرق فی جواز هذه المعاملة بین المسلمین واهل الذمة اهـ

ص ۳۱۳ **باب ما یکره من الشروط فی المزارعة** اشار بهذه الترجمة الی حمل النهی فی حدیث رافع علی ما اذا تضمن العقد شرطا فیه جهالة او یؤدی الی غرر اهـ قلت وهو محمل روایات النهی عند الجمهور

ص ۳۱۳ **باب اذا زرع بمال قوم بغیر اذنهم الخ** قال الحافظ ای لمن یکون الزرع اورد فیه حدیث الثلاثة الذین انطبق علیهم الغار والمقصود منه هذا قول احد الثلاثة فعرضت علیه ای علی الاجیر حقه فرغب عنه فلم ازل ازرعه الخ فان الظاهر انه عین له اجرته فلما ترکها بعد ان تعینت له ثم تصرف المستاجر بعینها صارت من ضمانه قال ابن المنیر مطابقة الترجمة انه قد عین له حقه ومکنه منه فبرئت ذمته بذلک فلما ترکه وضع المستاجر یده علیه وضعا مستانفا ثم تصرف فیه بطریق الاصلاح لا بطریق التضییع فاغتفر لذلک ولم یعد تعدیا ولذلک توسل به الی الله عز وجل وجعله من افضل اعماله واقر علی ذلک ووقعت الاجابة ومع ذلک فلو هلک الفرق لکان ضامنا له اذ لم یؤذن له فی التصرف فیه فمقصود الترجمة انما هو خلاص الزارع من المعصیة بهذا القصد ولا یلزم من ذلک رفع الضمان ویحتمل ان یقال ان توسله بذلک انما کان لکونه اعطی الحق الذی علیه مضاعفا لا بتصرفه کما ان الجلوس بین رجلی المرأة معصیة لکن التوسل لم یکن الا بترک الزنا والمسامحة بالمال ونحوه اهـ وتقدم الحدیث فی باب من اشتری بغیره بغیر اذنه وتقدم هناک اختلاف الائمة فی بیع الفضولی وکذا تقدم حدیث الباب فی باب من استاجر اجیرا فترک اجره وتقدم هناک اختلافهم فی المستودع اذا اتجر فی مال الودیعة وکذا المضارب اذا خالف رب المال لمن یکون

المزارع فارجع الیه لو شئت قوله فرق ارز قال الحافظ تقدم فی البیوع بلفظ فرق من ذرة فیجمع بینهما بان الفرق کان من الصنفین وانهما لما کانا حبین متقاربین اطلق احدهما علی الآخر والاول اقرب اهـ

ص ۳۱۳ **باب اوقاف اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم وارض الخراج الخ** کتب الشیخ فی اللامع دلالة الروایة علی هذا المعنی من حیث انه لما قسم خیبر ولم یقسم عمر بعض البلاد المفتوحة کان ذلک دلیلا علی جواز الوقف کیف ولا سبیل اذا لم یقسم الا الی الوقف فلا بد ان یزرعه احد وبهذا المعنی یصح ایراد وقف عمر ههنا واثبات مزارعة ارض الخراج بالقیاس علیه اهـ قال الحافظ ذکر المصنف فیه طرفا من حدیث عمر فی وقف ارض خیبر وذکر قول عمر لولا آخر المسلمین الخ واخذ المصنف صدر الترجمة من الحدیث الاول ظاهر وهو اخذ ایضا من الحدیث الثانی لان بقیة الکلام محذوف تقدیره لکن النظر لآخر المسلمین یقتضی ان لا اقسمها بل اجعلها وقفا علی المسلمین وقد صنع ذلک عمر فی ارض السواد واما قوله وارض الخراج الخ فیؤخذ من الحدیث الثانی فان عمر لما وقف السواد ضرب علی من به من اهل الذمة الخراج فزارعهم وعاملهم فبهذا یظهر مراده من هذه الترجمة ودخولها فی ابواب المزارعة وقال ابن بطال معنی هذه الترجمة ان الصحابة کانوا یزارعون اوقاف النبی صلی الله علیه وسلم بعد وفاته علی ما کان عامل علیه یهود خیبر الی آخر ما قال فی الفتح قلت وما یظهر لهذا العبد الضعیف ان الامام البخاری اشار بالترجمة الی انه صلی الله علیه وسلم لم یفعل الوقف بنفسه الشریفة بل الاوقاف کانت من الصحابة رضی الله عنهم ویؤیده ما قال القسطلانی فی صدقة عمر المذکورة حکی الماوردی انها اول صدقة تصدق بها فی الاسلام اهـ وعلی هذا فلا یبعد ان یکون الامام البخاری اشار بالترجمة الی رد ما حکی عن ابی عبد الله بن المعلم امام الامامیة فی قوله صلی الله علیه وسلم لا نورث ما ترکنا صدقة ان لفظ صدقة بالنصب علی الحال فیقتضی ذلک انما ترکه النبی صلی الله علیه وسلم علی وجه الصدقة لا یورث عنه کما ذکر فی الاوجز وبسط فیه ایضا المباحث الکثیرة فی حدیث لا نورث ما ترکنا صدقة وفی الفیض اعلم ان الوقف عندنا لا یجری الا فی العقار الا ان یکون تابعا واما عند محمد فیصح بکل منقول جری فیه التعامل بوقفه ثم قالوا ان الوقف عندنا تصدق بالمنفعة مع حبس الاصل علی ملک الواقف وعند صاحبیه هو حبس الاصل علی ملک الله تعالی لا یملک ولا یورث الی آخر ما بسط من الکلام

ص ۳۱۴ **باب من احیی ارضا مواتا الخ** بفتح المیم والواو الخفیفة قال القزاز الموات الارض التی لم تعمر شبهت العمارة بالحیاة وتعطیلها بفقد الحیاة واحیاء الموات ان یعمد الشخص لارض لا یعلم تقدم ملک علیها لاحد فیحییها بالسقی او الزرع او الغرس او البناء فتصیر بذلک ملکه سواء کانت فیما قرب من العمران ام بعد سواء اذن له الامام فی ذلک او لم یاذن وهذا قول الجمهور وعن ابی حنیفة لا بد من اذن الامام مطلقا وعن مالک فیما قرب وضابط القرب ما باهل العمران الیه حاجة من رعی ونحوه اهـ من الفتح وبسط الکلام علی هذه المسئلة فی الاوجز وفیه فی الهدایة الموات ما لا ینتفع به من الاراضی لانقطاع الماء عنه او لغلبة الماء علیه او ما اشبه ذلک مما یمنع الزراعة سمی به لبطلان الانتفاع به وقال الباجی فیه خمسة ابواب الاول فی صفة الارض التی تملک بالاحیاء والثانی فی صفة المحیی لها وحکمه والثالث فی صفة الاحیاء والرابع فی حکم ما احیی من الارض ثم مات والخامس فی حکم الارض الموات والابراز فی البیع والقسمة وغیر ذلک اهـ

ص ۳۱۴ **باب (بغیر ترجمة)** قال الحافظ کذا فیه بغیر ترجمة وهو کالفصل من الباب الذی قبله وقد اورد فیه حدیث ابن عمر وحدیث عمر واشکل تعلقهما بالترجمة فقال المهلب حاول البخاری جعل موضع معرس النبی صلی الله علیه وسلم موقوفا او متملکا له لصلوته فیه ونزوله به وذلک لا یقوم علی ساق لانه قد ینزل فی غیر ملکه ویصلی فیه فلا یصیر بذلک ملکه کما صلی فی دار عتبان بن مالک وغیره واجاب ابن بطال بان البخاری اراد ان المعرس نسب الی النبی صلی الله علیه وسلم بنزوله فیه ولم یرد انه یصیر بذلک ملکه ونفی ابن المنیر وغیره ان یکون البخاری اراد ما ادعاه المهلب فانما اراد التنبیه علی ان البطحاء التی وقع فیها التعریس والامر بالصلوة فیها لا تدخل فی الموات الذی یحیی ویملک اذ لم یقع فیها تحویط ونحوه من وجوه الاحیاء او اراد انها تلحق بحکم الاحیاء لما ثبت لها من خصوصیة التقرب فیها فصارت کانها ارصدت للمسلمین کمنی مثلا فلیس لاحد ان یبنی فیها ویحجرها لتعلق حق المسلمین بها عموما قال الحافظ وحاصله ان الوادی المذکور وان کان من جنس الموات لکن مکان التعریس منه مستثنی لکونه من حقوق العامة فلا یصح احتجاره لاحد ولو عمل فیه بشروط الاحیاء ولا یختص ذلک بالبقعة التی نزل بها النبی صلی الله تعالی علیه وسلم بل کل ما وجد من ذلک فهو فی معناه اهـ وقال العینی وجه دخول هذا الحدیث فی هذا الباب من حیث انه اشار الی ان ذا الحلیفة لا یملک بالاحیاء لما فیه من منع الناس النزول فیه وان الموات یجوز الانتفاع به وانه غیر مملوک لاحد وهذا المقدار کاف فی وجه المطابقة وقد تکلم المهلب فیه بما لا یجدی ورد علیه ابن بطال بما لا ینفع وجاء آخر نصر مهلب فی ذلک والکل لا یشفی العلیل ولا یروی الغلیل اهـ وتبع القسطلانی العینی واقتصر علی توجیهه بدون النسبة الیه ولم یذکر قول المهلب وغیره وسبقهما الکرمانی فی ذلک وقال العلامة السندی لعل ذکره فی الباب لاستطراد احیاء الموات بالذکر اهـ والاوجه عند هذا العبد الضعیف ما افاده الشیخ قدس سره من التوجیه فی اللامع اذ قال قوله انک ببطحاء مبارکة ولعل ایراد هذه الروایة بعد باب احیاء الموات تنبیه منه علی ان الاحیاء انما یعتبر اذا کانت الارض التی احیاها بحیث یستغنی عنها ولا یفتقر الیها فی قضاء حوائج العامة کالنزول فی تلک الوادی فانه دلیل الحاجة الیه فلا یمکن احیاء مثله لما فیه من الاضرار بالعامة وهم اصحاب استحقاق فیه وقد قال النبی صلی الله علیه وسلم فی غیر حق مسلم کما تقدم ثم ذکر توجیها آخر فارجع الیه لو شئت وبسط الکلام علی هامشه ایضا ورقم علیه شیخ الهند رحمه الله رمزه نقطة واحدة فکان رایه رحمه الله فیه ان المؤلف ترک الترجمة تشحیذا للاذهان فتامل۔

ص ۳۱۴ **باب اذا قال رب الارض اقرک ما اقرک الله الخ** قال صاحب الفیض هذه الترجمة ایضا من التراجم التی لا تسقط علی محط ولا ترجع الی اصل فان حقیقة المعاملة مع اهل خیبر لم تتنقح عنده بعد فقد یجعلها اجارة واخری مزارعة ولا تصحان الا ان تکون ملکا للنبی صلی الله علیه وسلم والمسلمین واما اذا کانت ملکا لانفسهم فلا تصح لا هذه ولا تلک فلا تکون الا خراجا للمقاسمة ثم فرع علیها تفریعات لا تستقیم بحال ایضا فذکر ابهام الاجل وذا لا یصح علی تقدیر کونها اجارة او مزارعة باتفاق الفقهاء فان التبایع قد جبلت علی المماکسة فی هذا الباب فالابهام فیها یفضی الی المنازعة لا محالة اما الخراج للمقاسمة فیصح مع جهالة الاجل لکونه بین الامام والرعیة والامن من افضائه الی المنازعة فللامام ان یقر من شاء الی ما شاء من غیر دفع ولا منازعة اهـ وقال العینی

تمسک بہ بعض اہل الظاہر علی جواز المساقات الی اجل مجہول وجمہور الفقہاء علی انہا لا تجوز الا الی اجل معلوم وقالوا ہذا الکلام کان جوابا لما طلبوہ حین اراد اخراجہم منہا فقالوا نعمل فیہا ولکم النصف نکفیکم مؤنۃ العمل فلما فہمت المصلحۃ اجابہم الی الابقاء ووقفہ علی مشیتہ وبعد ذلک عاملہم علی المساقاۃ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع وافاد الشیخ قدس سرہ فی اللامع فائدۃ متعلقۃ بشرح الحدیث لم یتعرض لہا الشراح واجاد فیہا حیث قال قولہ اجلی الیہود والنصاری الخ وقد ورد فی اکثر الروایات والآیات ذکر اجلاء الیہود ولم تذکر النصاری الا تفصیلا وذلک لکثرۃ الیہود وقلۃ النصاری ولان خبث طویتہم کان باعثا لہم علی الشقاق والنفاق والتلبس بارذل الاخلاق فذکروا واکثر مما ذکر اخوانہم النصاری اھ

۳۱۵ **باب ما کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یواسی بعضہم بعضا** کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع اشار بذلک الی محمل الروایات المذکورۃ فی الباب دفعا لما یتوہم من التعارض بین روایات الجواز والحرمۃ بان النہی عن المزارعۃ بالاجر انما ہو تعلیم للزہد وترغیب فی المواساۃ لا ان النہی تحریم اھ وفی ہامشہ وہو کذلک فان القائلین بجواز المزارعۃ حملوا روایات المنع علی ذلک ففی الاوجز بعد ذکر روایات المنع قال القاضی ویشبہ ان یقال فی ہذا ان المعنی فی ذلک قصد الرفق بالناس لکثرۃ وجود الارض کما نہی عن بیع الماء ووجہ الشبہ بینہما انہما اصلا الخلقۃ اھ وقال الحافظ المراد بالمواساۃ المشارکۃ فی المال بغیر مقابل اھ

۳۱۵ **باب کراء الارض بالذہب والفضۃ** الخ کانہ اراد بہذہ الترجمۃ الاشارۃ الی ان النہی الوارد عن کراء الارض محمول علی ما اذا اکریت بشئ مجہول وہو قول الجمہور او بشئ مما یخرج منہا ولو کان معلوما ولیس المراد النہی عن کرائہا بالذہب او الفضۃ وبالغ ربیعۃ فقال لا یجوز کراؤہا الا بالذہب او الفضۃ وخالف فی ذلک طاؤس وطائفۃ قلیلۃ فقالوا لا یجوز کراء الارض مطلقا وذہب الیہ ابن حزم واحتج لہ بالاحادیث المطلقۃ فی ذلک وحدیث الباب دال علی ما ذہب الیہ الجمہور وقد اطلق ابن المنذر ان الصحابۃ اجمعوا علی جواز کراء الارض بالذہب والفضۃ ونقل ابن بطال اتفاق فقہاء الامصار علیہ اھ من الفتح وقد تقدم الخلاف فی المسئلۃ فی باب المزارعۃ بالشطر ونحوہ ویمکن عندی ان یقال فی غرض الترجمۃ ان المصنف اشار الی بیان افضلیۃ کراء الارض ای المزارعۃ کما یشیر الیہ قول ابن عباس رضی اللہ عنہما وقد تقدم ا[illegible] ف فی افضل المکاسب فی مبدء کتاب البیوع من باب کسب الرجل وعملہ بیدہ

۳۱۵ **باب (بغیر ترجمۃ)** قال الحافظ ہو کالفصل من الباب الذی قبلہ ولم یذکر ابن بطال لفظ باب وکان مناسبتہ من قول الرجل فانہم اصحاب زرع قال ابن المنیر وجہہ انہ نبہ بہ علی ان احادیث النہی عن کراء الارض انما ہی علی التنزیہ لا علی الایجاب لان العادۃ فیما یحرص علیہ ابن آدم انہ یحب استمرار الانتفاع بہ وبقاء حرص ہذا الرجل علی الزرع حتی فی الجنۃ دلیل علی انہ مات علی ذلک ولو کان یعتقد تحریم کراء الارض لفطم نفسہ عن الحرص علیہا حتی لا یثبت ہذا القدر فی ذہنہ ہذا الثبوت اھ قلت ولم یذکر شیخ الہند ہذا الباب فی جداولہ والاوجہ عندی ان الامام البخاری رحمہ اللہ تعالی نبہ بہذا علی فضل الغرس لکونہ فی الجنۃ ولا تعلق للحدیث بکراء الارض قولہ واللہ لا تجدہ الا قرشیا او انصاریا کتب الشیخ فی اللامع وانما قال ذلک لانہم اہل الفلاحۃ بجنب علمہ ولم یعلم بان ہذہ حرفۃ کثیر ممن سواہم ایضا اھ

۳۱۶ **باب ما جاء فی الغرس** ذکر فیہ حدیث سہل بن سعد ان کنا لنفرح الخ وغرضہ منہ ہہنا قولہ کنا نغرسہ فی اربعائنا وذکر فیہ حدیث ابی ہریرۃ وغرضہ منہ قولہ وان اخوتی من الانصار کان یشغلہم الخ فان المراد بالعمل الشغل فی الاراضی للزراعۃ والغرس اھ من الفتح وکتب الشیخ فی اللامع قولہ وما کنا نتغدی فیہ اشارۃ ما الی وجہ الالتذاذ وہو وجدانہم علی السغب والفاقۃ اھ قلت اجاد الشیخ قدس سرہ فی دفع ما یمکن ان یتوہم من ظاہر اللفظ حرص الصحابۃ رضی اللہ عنہم اعاذہم اللہ تعالی عن ذلک فنبہ الشیخ علی ان الفرح کان لاجل الاحتیاج وکتب الشیخ ایضا قولہ وکان یشغلہم عمل اموالہم فیہ الترجمۃ حیث علم باشتغال الصحابۃ فیہ فضلہ وبتقریرہ صلی اللہ علیہ وسلم علیہ جوازہ اھ

واما براعۃ الاختتام عند الحافظ ففی قولہ وما نسیت من مقالتہ تلک الی یومی ہذا شیئا وعندی فی قولہ واللہ الموعد وایضا فی آیۃ الکتمان وایضا فی قولہ لیس علی ثوب غیرہا فانہ کفن الضرورۃ فتدبر

کتاب المساقاۃ

ہکذا فی النسخ الہندیۃ وہکذا فی نسخ الکرمانی والعینی والقسطلانی ولیس ہو فی نسخۃ الفتح وہو الاوجہ عندی وفی نسخۃ الفتح بعد التسمیۃ فی الشرب وقول اللہ عز وجل وجعلنا من الماء الآیۃ قال الحافظ کذا لابی ذر وزاد غیرہ فی اولہ کتاب المساقاۃ ولا وجہ لہ فان التراجم التی فیہ غالبہا یتعلق باحیاء الموات وبسط العینی فی اختلاف النسخ ثم قال اما المساقاۃ فہی المعاملۃ بلغۃ اہل المدینۃ ومفہومہ اللغوی ہو الشرعی وہی معاقدۃ دفع الاشجار والکروم الی من یقوم باصلاحہا علی ان یکون لہ سہم معلوم من ثمرہا ولاہل المدینۃ لغات یختصون بہا کما قالوا للمساقاۃ معاملۃ وللمزارعۃ مخابرۃ وللاجارۃ بیع وللمضاربۃ مقارضۃ اھ وذکر فی الاوجز فیہ عدۃ ابحاث الاول فی لغتہا وتقدم شئ من ذلک والثانی فی تعریفہا عند الفقہاء والثالث فی حکمہا فجمہور العلماء من السلف والخلف علی اباحتہ حتی حکی غیر واحد من نقلۃ المذاہب الاجماع علی ذلک ولا شک ان الاجماع متعقب کما بسط فی الاوجز وفی المغنی قال ابو حنیفۃ وزفر لا تجوز المساقاۃ قال ابن رشد وعمدۃ الجمہور منہم الائمۃ الثلثۃ وصاحبا ابی حنیفۃ فی جوازہا حدیث ابن عمر فی معاملۃ اہل خیبر واما ابو حنیفۃ ومن قال بقولہ فعمدتہم مخالفۃ ہذا الاثر للاصول مع انہ حکم مع الیہود والیہود یحتمل انہ اقرہم علی انہم عبید ویحتمل ان یکون اقرہم علی انہم اہل ذمۃ الی آخر ما بسط فی الاوجز الرابع ما فی الدسوقی ان المساقاۃ مستثناۃ للضرورۃ من امور خمسۃ ممنوعۃ الخامس ان القائلین بجوازہا اختلفوا فی محل الجواز فقال داؤد لا تکون الا فی النخل فقط وقال الشافعی فی النخل والکرم فقط وقال مالک تجوز فی کل اصل ثابت کالرمان والزیتون وما اشبہ ذلک الی آخر ما فی ہامش اللامع

۳۱۶ **باب فی الشرب** بکسر المعجمۃ والمراد بہ الحکم فی قسمۃ الماء قالہ عیاض وقال ضبطہ الاصیلی بالضم والاول اولی قال ابن المنیر من ضبطہ بالضم اراد المصدر وقال غیرہ المصدر مثلث وقرئ فشاربون شرب الہیم مثلثا والشرب فی الاصل بالکسر النصیب والحظ من الماء اھ قولہ وجعلنا من الماء کل شئ حی کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک واللہ اعلم ان کل شئ فہو من الماء لکونہ اصل الاشیاء باسرہا فان خلق السموات والعناصر الثلثۃ انما ہو من الماء وتخصیص الشئ بالحی فی الآیۃ علی ہذا التقدیر مبنی علی انہم المقصودون بالذکر ہہنا وان لم یکن الحکم یختص بہم اھ وذکر فی ہامشہ الاختلاف فی تفسیر ہذہ الآیۃ قولہ فراتا عذبا قال الحافظ وہو منتزع من قولہ تعالی ہذا عذب فرات اھ وہی فی سورۃ الفاطر وفی الجلالین عذب فرات شدید العذوبۃ وفی الجمل فرت گرم مذب اھ والاوجہ عندی انہ تلمیح الی قولہ تعالی واسقیناکم ماء فراتا لان الواقع ہہنا بالنصب ما اشار الیہ الحافظ ہو بالرفع قال العلامۃ العینی ومن عادۃ الامام البخاری انہ اذا ترجم لباب فی شئ یذکر فیہ ما یناسبہ من الالفاظ التی فی القرآن ویفسرہا لتکثیر الفوائد وتقدم فی مقدمۃ اللامع فی بیان خصائص الکتاب

۳۱۶ **باب من رأی صدقۃ الماء وہبتہ** الخ کذا فی نسخۃ الحافظ ولیس فی النسخ الہندیۃ التی بایدینا قال الحافظ کذا لابی ذر وللنسفی ومن رأی الی آخرہ جعلہ من الباب الذی قبلہ ولغیرہما باب فی الشرب ومن رأی واراد المصنف بالترجمۃ الرد علی من قال ان الماء لا یملک اھ کتب الشیخ فی اللامع قولہ فقال یا غلام اتاذن لی الخ فیہ دلالۃ علی الترجمۃ حیث صار المحرز باحرازہ الماء کیف ما کان ہبۃ او شراء او تحصیلا من البئر بنفسہ مستندا بالتصرف فیہ واولی من غیرہ ولما جازت الہبۃ والصدقۃ فیہ مشترکا یجوز منقسما اھ

۳۱۶ **باب من قال ان صاحب الماء احق بالماء** قال ابن بطال لا خلاف بین العلماء ان صاحب الماء احق بمائہ حتی یروی قلت وما نفاہ من الخلاف ہو علی القول بان الماء یملک وکان الذین ذہبوا الی انہ یملک وہم الجمہور ہم الذین لا خلاف عندہم فی ذلک والمراد بالفضل فی حدیث الباب ما زاد علی الحاجۃ ولاحمد عن ابی ہریرۃ لا یمنع فضل ماء بعد ان یستغنی عنہ ثم ذکر الحافظ الاختلاف فی مصداق الماء الذی لا یجوز منعہ وبسط الکلام علیہ فی الاوجز

۳۱۶ **باب من حفر بئرا فی ملکہ** الخ کتب الشیخ فی اللامع انما اوردہ ہہنا لما انہ لما لم یضمن الساقط فی البئر لکونہا فی ملکہ یکون لہ فضل اختصاص بالماء ایضا لکونہ قد حصل بسعیہ وفی ملکہ فلا یفضل علیہ غیرہ اذا لم یفضل الماء عن حاجتہ ولہ المنع عنہ ان یدخل احد فی ملکہ نعم یجب لہ بذل الماعون اذا اضطر الیہ احد اھ وفی ہامشہ اجاد الشیخ قدس سرہ فی توجیہ ذکر ہذا الباب فی ہذا الکتاب بعد الا فالظاہر ان محل ہذا الباب کتاب الدیات وسیاتی فیہ باب المعدن جبار والبئر جبار الی آخر ما بسط فیہ وقال ابن المنیر الحدیث مطلق والترجمۃ مقیدۃ بالملک وہو احدی صور المطلق واقعدہا بسقوط الضمان لانہ اذا لم یضمن اذا حفر فی غیر ملکہ فالذی یحفر فی ملکہ احری بعدم الضمان اھ والی التفرقۃ بین الحفر فی ملکہ وغیرہ ذہب الجمہور وخالف الکوفیون اھ من الفتح وسیاتی التفصیل فی الدیات ان شاء اللہ

۳۱۶ **باب الخصومۃ فی البئر والقضاء فیہا** قال الحافظ اورد الحدیث مختصرا وسیاتی بتمامہ فی التفسیر وفی الایمان والنذور وغیر موضع اھ وقال العلامۃ العینی مطابقۃ الحدیث بالترجمۃ من حیث انہ صلی اللہ علیہ وسلم حکم فی البئر المذکورۃ بطلب البینۃ من المدعی وبیمین المدعی علیہ عند عجز المدعی عن اقامۃ البینۃ اھ

۳۱۶ **باب اثم من منع ابن السبیل من الماء** ای الفاضل عن حاجتہ ویدل علیہ قولہ فی حدیث الباب ورجل کان لہ فضل ماء بالطریق فمنعہ من ابن السبیل قال ابن بطال فیہ دلالۃ علی ان صاحب البئر اولی من ابن السبیل عند الحاجۃ فاذا اخذ حاجتہ لم یجز لہ منع ابن السبیل اھ وقد ترجم المصنف بذلک بعد اربعۃ ابواب من رأی ان صاحب الحوض احق بمائہ اھ من الفتح

۳۱۶ **باب سکر الانہار** السکر بفتح المہملۃ وسکون الکاف السد والغلق قالہ فی الفتح کتب الشیخ فی اللامع اراد بذلک اثبات جواز السد لما ان ظاہرہ الکراہۃ لما فیہ من اشتراک العامۃ ولکونہ من محض فضلہ تعالی علی عبادہ فلا ینبغی حبسہ علی احد دون احد ولا یذہب علیک ان الکلام ہہنا وفی بابین بعدہ انما ہو فی الانہار التی لیست مملوکۃ لاحد ولا ہی جاریۃ بحفرہم بل ہی من اللہ تعالی اھ وبسط فی ہامشہ الکلام فی تفصیل انواع المیاہ وحکمہ وفیہ ایضا اختلفوا فی اسم ہذا الرجل اختلافا کثیرا بسطہ الحافظ ابن حجر والعینی ولخصہ القسطلانی اذ قال قولہ رجل من الانصار زاد البخاری فی الصلح قد شہد بدرا واسمہ قیل حمید فیما اخرجہ ابو موسی المدینی فی الذیل قال وہذا مردود لما فی بعض طرقہ انہ شہد بدرا ولیس فی البدریین احد اسمہ حمید وقیل ہو ثابت بن قیس بن شماس حکاہ ابن بشکوال فی المبہمات لہ واستبعد وقیل ہو حاطب بن ابی بلتعۃ وقیل ثعلبۃ بن حاطب قالہ ابن باطیش الی آخر ما بسط فیہ

۳۱۶ **باب شرب الاعلی قبل الاسفل** کانہ یشیر الی ما وقع فی مرسل سعید بن المسیب فی ہذہ القصۃ فقضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یسقی الاعلی ثم الاسفل قال العلماء الشرب من نہر او سیل غیر مملوک یقدم الاعلی فالاعلی ولا حق للاسفل حتی یستغنی الاعلی وحدہ ان یغطی الماء الارض حتی لا تشربہ ویرجع الی الجدار ثم یطلقہ اھ من الفتح وقال القسطلانی وتاتی صفۃ ارسال الماء من الاعلی الی الاسفل فی الباب اللاحق ان شاء اللہ تعالی اھ قال الخطابی وغیرہ وانما حکم صلی اللہ علیہ وسلم علی الانصاری فی حال غضبہ مع نہیہ ان یحکم الحاکم وہو غضبان لان النہی معلل بما یخاف علی الحاکم من الخطاء والغلط والنبی صلی اللہ علیہ وسلم مامون لعصمتہ من ذلک حال السخط اھ من الفتح

۳۱۶ **باب شرب الاعلی الی الکعبین** قال الحافظ یشیر الی ما حکاہ الزہری من تقدیر ذلک کما سیاتی فی آخر الباب اھ قال القسطلانی تحت حدیث الباب وکان اولا امرہ ان یسامح ببعض حقہ فلما لم یرض الانصاری استقصی الحکم وحکم بہ واما قول ابن الصباغ وغیرہ انہ لما لم یقبل الخصم ما حکم بہ اولا وقع منہ ما وقع امرہ ان یستوفی اکثر من حقہ عقوبۃ للانصاری لما کانت العقوبۃ بالاموال ففیہ نظر لان سیاق الحدیث یابی ذلک لا سیما قولہ واستوعی للزبیر حقہ فی صریح الحکم کما فی روایۃ شعیب فی الصلح ومعمر فی التفسیر فمجموع الطرق قد دل علی انہ امر الزبیر اولا ان یترک بعض حقہ وثانیا ان یستوفیہ قول الکرمانی تبعا للخطابی ولعل قولہ واستوعی لہ حقہ من کلام الزہری اذ عادتہ الادراج فیہ شئ لان الاصل فی الحدیث ان یکون حکمہ کلہ واحدا حتی یرد ما یبین ذلک ولا یثبت الادراج بالاحتمال اھ وفی بعض قولہ حتی یرجع الماء الی الجدر ترجمتہ (ذول) وقدرہا الفقہاء بالکعبین ثم انہم لا یذکرون تفصیل الاعلی والاسفل فی کتبنا فتتبعتہ حتی وجدت مسئلۃ عن محمد فی غایۃ البیان للاتقانی وہو ما تقدم من ابن الہمام یمکن حمل الحدیث علیہا نقل عن محمد ان ذلک مبنی علی العرف فان جری العرف

بسقي الاعلى كما في الحديث فكذلك وان جرى على التقسيم فعلى ما جرى به العرف اھ

ص۳۱۹ باب فضل سقي الماء اى لكل من احتاج الى ذلك وقوله بينا رجل لم اقف على اسمه قوله يمشي وللدارقطني في الموطآت من طريق روح عن مالك يمشي بفلاة وله من طريق ابن وهب عن مالك يمشي بطريق مكة اھ من الفتح .

ص۳۱۹ باب من راى ان صاحب الحوض او القربة احق بمائه في الفيض اى اذا احرزها وفي الاناء فليس لاحد ان ياخذ منه الا باجازته اھ ذكر فيه اربعة احاديث احدها حديث سهل بن سعد ومناسبته للترجمة ظاهرة الحاقا للحوض والقربة بالقدح فكان صاحب القدح احق بالتصرف فيه شربا وسقيا وقد خفي هذا على المهلب فقال ليس في الحديث الا ان الايمن احق من غيره بالقدح واجاب ابن المنير بان مراد البخاري انه اذا استحق الايمن ما في القدح بجر وجلوسه واختص به فكيف لا يختص به صاحب اليد والمتسبب في تحصيله ثم ذكر الحافظ مناسبة بقية الاحاديث الواردة في الباب بالترجمة اھ من هامش اللامع

ص۳۱۹ باب لا حمى الا لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم وفي الفيض ولا ذكر للحمى في فقه الحنفية اھ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الكلاء حق العامة فلا يجوز حبسه الا للعامة فكان الحمى جائز البيت المال لا لغيره وما ورد من الحمى لغير بيت المال في بعض الروايات فالمراد به الشجر الواقع في تلك الارض او الارض نفسها ليتصرف فيها وفي اشجارها واما الكلاء فلا فاذا حمى الامام او نائبه لبيت المال كان للفقير رعي دوابه فيه لكونه ممن يستحق بيت المال واما الغني فلا الا اذا اضطر اھ وفي هامشه قال الحافظ قال الشافعي يحتمل معنى الحديث شيئين احدهما ليس لاحد ان يحمي للمسلمين الا ما حماه النبي صلى الله عليه وسلم والآخر معناه الا على مثل ما حماه عليه النبي صلى الله عليه وسلم فعلى الاول ليس لاحد من الولاة بعده ان يحمي وعلى الثاني يختص الحمى بمن قام مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الخليفة خاصة واخذ اصحاب الشافعي من هذا ان له في المسئلتين قولين والراجح عندهم الثاني والاول اقرب الى ظاهر اللفظ لكن رجحوا الاول بما سياتي ان عمر رضي الله عنه حمى بعد النبي صلى الله عليه وسلم والمراد بالحمى منع الرعي في ارض مخصوصة من المباحات فيجعلها الامام مخصوصة برعي بهائم الصدقة مثلا اھ ثم لا يخفى عليك ما في البذل عن الشوكاني وقد ظن بعضهم ان بين احاديث القاضية بالمنع من الحمى والاحاديث القاضية بجواز الاحياء معارضة ومنشاء هذا الظن عدم الفرق بينهما وهو فاسد فان الحمى اخص من الاحياء مطلقا قال ابن الجوزي ليس بين الحديثين معارضة فالحمى المنهي عنه ما يحمى من الموات الكثيرة العشب لنفسه خاصة كفعل الجاهلية والاحياء المباح ما لا منفعة للمسلمين فيه شاملة فافترقا اھ

ص۳۱۹ باب شرب الناس وسقي الدواب من الانهار قال الحافظ اراد بهذه الترجمة ان الانهار الكائنة في الطرق لا يختص بالشرب منها احد دون احد ثم اورد فيه حديثين احدهما عن ابي هريرة في ذكر الخيل والمقصود منه قوله فيه ولو انها مرت بنهر فشربت منه الخ فانه يشعر بان من شان البهائم طلب الماء ولم يرد ذلك صاحبها فاذا اجر على ذلك من غير قصد فيؤجر بقصده من باب الاولى فثبت المقصود من الاباحة المطلقة وثانيهما حديث زيد بن خالد في اللقطة والمقصود منه قوله فيه معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء الخ اھ

ص۳۱۹ باب بيع الحطب والكلاء في الفيض وهما من المباح الاصلي واما اذا احرزهما حزما او جرزا فيجوز بيعهما كالماء ولها باب في الهداية عقده عند باب الشرب فراجع التفاصيل منه واما في الحديث فهو جائز عندنا ايضا اھ وقال الحافظ والكلاء بفتح الكاف واللام بعده همزة بغير مد وهو العشب رطبه ويابسه وموقع هذه الترجمة من كتاب الشرب اشتراك الماء والحطب والمرعى في جواز انتفاع الناس بالمباحات منها من غير تخصيص قال ابن بطال اباحة الاحتطاب في المباحات والاحتشاش من نبات الارض متفق عليه حتى يقع ذلك في ارض مملوكة فترتفع الاباحة ووجهه انه اذا ملك بالاحتطاب والاحتشاش فلان يملك بالاحياء له اولى اھ من الفتح وفي الدر المختار وفسد بيع الكلاء لحديث الناس شركاء في ثلاث في الماء والكلاء والنار قال ابن عابدين الكلاء يحمل العشب رطبه ويابسه قاموس قال في البحر ويدخل فيه جميع انواع ما ترعاه المواشي رطبا كان او يابسا بخلاف الاشجار لان الكلاء ما لا ساق له والشجر له ساق فلا تدخل فيه حتى يجوز بيعها اذا نبتت في ارضه لكونها ملكه اھ

ص۳۲۰ باب القطائع جمع قطيعة تقول اقطعته ارضا جعلتها له قطيعة والمراد به ما يخص به الامام بعض الرعية من الارض الموات فيختص به ويصير اولى باحيائه ممن لم يسبق الى احيائه واختصاص الاقطاع بالموات متفق عليه في كلام الشافعية اھ من الفتح وفي البذل والقطيعة هي قطعة ارض يقطعه الامام لاحد واما مذهب الحنفية في الاقطاع فهو ما قال في البدائع الاراضي في الاصل نوعان ارض مملوكة وارض مباحة غير مملوكة والمملوكة نوعان عامرة وخراب والمباحة نوعان ايضا نوع هو من مرافق البلد محتطبا لهم ومرعى لمواشيهم ونوع ليس من مرافقها وهو المسمى بالموات واما الاراضي المملوكة العامرة فليس لاحد ان يتصرف فيها من غير اذن صاحبها لان عصمة الملك تمنع من ذلك واما ارض الموات وهي ارض خارج البلد لم تكن ملكا لاحد ولا حقا له خاصا فلا يكون داخل البلد موات اصلا وكذا ما كان خارج البلدة من مرافقها محتطبا لاهلها او مرعى لهم لا يكون مواتا حتى لا يملك الامام اقطاعها فالامام يملك اقطاع الموات من مصالح المسلمين لما يرجع ذلك الى عمارة البلاد والتصرف فيما يتعلق بمصالح المسلمين الامام ككري الانهار العظام واصلاح قناطرها ونحوه ولو اقطع الامام الموات انسانا فتركه ولم يعمره لا يتعرض له الى ثلاث فاذا مضى ثلاث سنين فقد عاد مواتا كما كان وله ان يقطعه غيره لقوله عليه الصلوة والسلام ليس لمحتجر بعد ثلاث سنين حق اھ ملخص ما في البدائع قوله سترون بعدي اثرة كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انكم كما اعلمتم باخوانكم المهاجرين اليوم بايثاركم اياهم على انفسكم فكذلك فلتكونوا اذا استاثروا عليكم بانفسهم فافهم حتى يتبين لك ما بين الكلام الاول والثاني من المناسبة التي لا تظهر في اول وهلة اھ وفي هامشه اجاد الشيخ قدس سره في بيان المناسبة بين الجملتين ولم يتعرض لذلك الشراح

ص۳۲۰ باب كتابة القطائع لمن اقطعه الامام لتكون وثيقة بيده حتى لا ينازعه احد كذا في الشروح وقال الحافظ واعترض على المصنف بان رواية الليث لا ذكر للكتابة فيها واجيب بانها مذكورة في الشق الثاني وبانه جرى على عادته في الاشارة الى ما يرد في بعض الطرق وقد تقدم انه عنده في الجزية من رواية زهير اھ وقال السندي قيل لا دلالة في الحديث الذي ذكره على المطلوب وهو مدفوع بان قولهم فاكتب لاخواننا صريح في المطلوب على انه جاء في بعض رواية الحديث دعا الانصار ليكتب لهم البحرين فاشار المصنف بهذه الترجمة الى ان قوله ليقطع لهم محمول على ذلك بقرينة تلك الرواية والله اعلم اھ

ص۳۲۰ باب حلب الابل على الماء قال القسطلاني اى عند الماء كذا قاله ابن حجر ونازعه العيني بان على لم تجئ بمعنى

بل هي هنا بمعنى الاستعلاء واجاب في انتقاض الاعتراض بان كثيرا من اهل العربية قالوا ان حروف الجر تتناوب وحمل على على الاستعلاء يقتضي ان يقع المحلوب في الماء وليس ذلك مرادا اھ

ص۳۲۰ باب الرجل يكون له ممر او شرب في حائط او نخل هو من اللف والنشر اى له حق المرور في الحائط او نصيب في النخل وقوله للبائع الممر الخ هذا كله من كلام المصنف استنبطه من الاحاديث المذكورة في الباب وتوهم بعض الشراح انه بقية الحديث المرفوع فوهم في ذلك وهما فاحشا اھ من الفتح وفي الفيض والممر من الحقوق فان كانت الارض مملوكة له فحق الممر ظاهر وان لم تكن فقد اثبت الفقهاء ايضا وذلك لانه لا يختص بالملكية عندهم ويجري فيه الوصية والهبة دون البيع اھ وسكت الحافظ ههنا عن براعة الاختتام ويمكن ان يتكلف له في قوله حتى يرفع هو المشير الى رفع الجنازة وايضا العرية هي النخلة المعراة اى التي اكل ما عليها كما في القاموس فهو ايضا يشير الى الفناء والاختتام ويمكن ان يوجه في لفظ اسامة والسام هو الموت كما تقدم فتدبر

كتاب في الاستقراض

واداء الديون والحجر والتفليس

قال الحافظ جمع المصنف بين هذه الامور الثلاثة لقلة الاحاديث الواردة فيها ولتعلق بعضها ببعض اھ قال العيني الاستقراض هو طلب القرض والحجر هو المنع لغة وشرعا منع عن التصرف واسبابه كثيرة محلها الفروع والتفليس من فلسه الحاكم تفليسا يعني يحكم بانه يصير الى ان يقال ليس معه فلس ويقال المفلس من يزيد دينه على موجوده سمي مفلسا لانه صار ذا فلوس بعد ان كان ذا دراهم ودنانير اھ وفي الفيض اعلم ان الحجر عندنا يكون بثلاثة اشياء اما الصبا او الجنون او الرق واما عند صاحبيه فبالافلاس والسفاهة ايضا ولا عبرة بالتفليس عندنا في القضاء وهو الاعلان بافلاس رجل وذلك لان المال غاد ورائح فيمكن ان يحصل له مال عقيب الحكم بالافلاس ثم الحجر اسم لابطال التصرفات القولية واما الفعلية فلا سبيل الى ابطالها اھ

ص۳۲۱ باب من اشترى بالدين وليس عنده ثمنه الخ قال الحافظ اى فهو جائز وكانه يشير الى ضعف ما جاء عن ابن عباس مرفوعا لا اشتري ما ليس عندي ثمنه وهو حديث اخرجه الامام ابو داؤد والحاكم تفرد به شريك عن سماك واختلف في وصله وارساله ثم اورد فيه حديث جابر في شراء النبي صلى الله عليه وسلم منه جمله في السفر وقضائه ثمنه في المدينة وهو مطابق للركن الثاني من الترجمة وحديث عائشة مطابق للركن الاول قال ابن المنير وجه الدلالة منه انه صلى الله عليه وسلم لو حضره الثمن ما اخره وكذا ثمن الطعام لو حضره لم يرتب في ذمته دينا لما عرف من عادته الشريفة من المبادرة الى اخراج ما يلزمه اخراجه اھ وكتب الشيخ في اللامع تحت الباب لما كان النهي عن بيع ما ليس عندك يوهم انه لعل البيع بما ليس عندك من الثمن لا يجوز ايضا دفعه بايراد الروايتين الاولى منهما دالة على جواز الشراء اذا لم يكن بحضرته ثمنه وان كان في بيته وثانيتهما على جوازه اذا لم يكن له الثمن لا بحضرته ولا في بيته نعم اذا اشترى وليس من قصده ان يؤديه اليه كان منهيا عنه ولذلك عقد الباب الثاني اھ قوله الا دينار ارصده لدين الخ فيه الترجمة حيث قدم الدين على الصدقة وغيرها من وجوه الخير اھ

ص۳۲۱ باب من اخذ اموال الناس يريد اداءها او اتلافها قال الحافظ حذف الجواب اكتفاء بما وقع في الحديث قال ابن المنير هذه الترجمة تشعر بان التي قبلها مقيدة بالعلم وبالقدرة على الوفاء قال لانه اذا علم من نفسه العجز فقد اخذ لا يريد الوفاء الا بطريق التمني والتمني خلاف الارادة قال الحافظ وفيه نظر لانه اذا نوى الوفاء ربما سيفتح الله عليه فقد نطق الحديث بان الله يؤدي عنه اما بان يفتح عليه في الدنيا واما بان يتكفل عنه في الآخرة فلم يتعين التقييد بالقدرة في الحديث ولو سلم ما قال فهناك مرتبة ثالثة وهو ان لا يعلم هل يقدر او يعجز اھ

ص۳۲۱ باب اداء الديون وقول الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الاية قال ابن المنير ادخل الدين في الامانة لثبوت الامر باداءه اذ المراد بالامانة في الآية هو المراد بها في قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض وفسرت هناك بالاوامر والنواهي فيدخل فيها جميع ما يتعلق بالذمة وما لا يتعلق اھ قال الحافظ ويحتمل ان تكون الامانة على ظاهرها واذا امر الله باداءها ومدح فاعله وهي لا تتعلق بالذمة فحال ما في الذمة اولى واكثر المفسرين على ان الآية نزلت في شان عثمان بن طلحة حاجب الكعبة وعن ابن عباس هي عامة في جميع الامانات

ص۳۲۲ باب استقراض الابل قال الحافظ اى جوازه ليرد المقترض نظيره او خيرا منه ثم قال بعد ذكر الحديث وفيه ما ترجم له وهو استقراض الابل ويلتحق بها جميع الحيوانات وهو قول اكثر اهل العلم ومنع من ذلك الثوري والحنفية واحتجوا بحديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة الى آخر ما بسط من الكلام على دلائل الفريقين .

ص۳۲۲ باب حسن التقاضي قال العلامة العيني اى هذا باب في بيان استحباب حسن التقاضي اى حسن المطالبة اھ

ص۳۲۲ باب هل يعطي اكبر من سنه قال القسطلاني بفتح الطاء اى هل يعطي المستقرض للمقرض اكبر من سنه اى الذي اقترضه اھ كتب الشيخ في اللامع ولما كان مظنة كونه ربا يوهم حرمته دفعه بان الربوا ما كان مشروطا او معروفا فاما اذا زاد من عند نفسه من غير العرف والشرط فانه منة منه عليه كما من الدائن عليه بقضاء حاجته فلا يكون ربوا اھ وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره واضح والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اشار بذلك الى مسئلة خلافية ذكرها الحافظ وستاتي قريبا ولما كان لفظ الحديث الاسنان افضل من سنه والفضيلة تحتمل جودة الوصف والزيادة في الكم معا نبه الامام البخاري على ذلك بلفظ الاستفهام وقال الحافظ في الحديث جواز وفاء ما هو افضل من المثل المقترض اذا لم تقع شرطية ذلك في العقد فيحرم حينئذ اتفاقا وبه قال الجمهور وعن المالكية تفصيل في الزيادة ان كانت بالعدد منعت وان كانت بالوصف جازت اھ قال الموفق كل قرض شرط فيه ان يزيده فهو حرام بغير خلاف فان اقرضه مطلقا بغير شرط فقضاه خيرا منه في القدر او الصفة او دونه برضاهما جاز اھ مختصرا

ص۳۲۲ باب حسن القضاء اى استحباب حسن اداء الدين واورد فيه الحديث المذكور وهو ظاهر فيما ترجم له كذا في الفتح والتقاضي من جانب الدائن والقضاء من جانب المديون ولذا بوب بعده كذا في الفيض .

ص۳۲۲ باب اذا قضى دون حقه او حلله الخ كتب الشيخ في اللامع وهذا كما تقدم من ان مظنة الربوا كان يوهم

حرمة فان من استدان عشرة دراہم ثم رضی البائع ان یاخذ ثمانیة فلاشک انہ فضل منہا فضلة عند المدیون ولیست علی عوض فدفعہ بان الثمانیة ہہنا لیست مقابلة بالعشرة حتی یلزم ما الزمتہم بل الثمانیة بالثمانیة والدرہمان اسقطہما الدائن ولہ ان یسقط من حقہ ما شاء کلا او بعضا قولہ ان یقبلوا الثمرة ما تقلی ویحلل ولما جاز تحلیلہ عن البعض جاز تحلیلہ عن الکل لعدم الفارق فثبتت الترجمة بکلا جزئیہا اھ وبسط الشراح فی قولہ وحللہ بانہ بالواو او بلفظ فلترجع الیہ لو شئت

ص٣٢٢ باب اذا قاص او جازفہ فی الدین الخ قال الحافظ ای عند الاداء فہو جائز قولہ تمرا بتمر قال المہلب لایجوز عند احد من العلماء ان یاخذ من لہ دین تمر من غریمہ تمرا مجازفة بدینہ لما فیہ من الجہل والغرر وانما یجوز ان یاخذ مجازفة فی حقہ اقل من دینہ اذا علم الآخذ ذلک ورضی اھ قال الحافظ کانہ اراد بذلک الاعتراض علی ترجمة البخاری ومراد البخاری ما اثبتہ المعترض لا ما نفاہ وغرضہ بیان انہ یغتفر فی القضاء من المعاوضة ما لا یغتفر ابتداء لان بیع الرطب بالتمر لا یجوز فی غیر العرایا ویجوز فی المعاوضة عند الوفاء وذلک بین فی حدیث الباب الی ان قال الحافظ وقد اخذ الدمیاطی کلام المہلب فاعترض بہ فقال ہذا لا یصح ثم احتج بنحو ما ذکرہ المہلب وتعقبہ ابن المنیر بنحو ما اجیبت بہ فقال بیع المعلوم بالمجہول مزابنة فان کان تمرا ونحوہ فمزابنة وربا لکن اغتفر ذلک فی الوفاء لان التفاوت متحقق فی العرف فیخرج عن کونہ مزابنة اھ وفی تقریر مولانا حسین علی البنجابی قولہ تمرا بتمر او غیرہ فانہ ان زاد المستقرض فزیادة من غیر شرط وان نقصہ فہو اسقاط من صاحب القرض اھ وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی قولہ تمرا بتمر الخ ای جنسا بجنس او بغیر جنس اھ

ص٣٢٢ باب من استعاذ من الدین قال الحافظ قال المہلب یستفاد من ہذا الحدیث سد الذرائع لانہ صلی اللہ علیہ وسلم استعاذ من الدین لانہ فی الغالب ذریعة الی الکذب فی الحدیث والخلف فی الوعد مع ما لصاحب الدین علیہ من المقال اھ ویحتمل ان یراد بالاستعاذة من الدین الاستعاذة من الاحتیاج الیہ حتی لا یقع فی ہذہ الغوائل او من عدم القدرة علی وفائہ حتی لا تبقی تبعتہ ولعل ذلک ہو السر فی اطلاق الترجمة ثم رأیت فی حاشیة ابن المنیر لا تناقض بین الاستعاذة من الدین وجواز الاستدانة لان الذی استعیذ منہ غوائل الدین فمن ادان وسلم منہا فقد اعاذہ اللہ وفعل جائزا اھ

ص٣٢٣ باب الصلوة علی من ترک دینا لعل الامام البخاری اشار بالترجمة الی ان ما ورد فی الروایات من ترک الصلوة علی المدیون کان فی اول الامر قبل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ومن ترک کلا فالینا ولذا اورد من الحدیث ہذا القدر وقال الحافظ قال ابن المنیر اراد بہذہ الترجمة ان الدین لا یخل بالدین وان الاستعاذة منہ لیست لذاتہ بل لما یخشی من غوائلہ واورد الحدیث الآتی فیہ من ترک دینا فلیأتنی واشار بہ الی بقیتہ وہو انہ کان لا یصلی علی من علیہ دین فلما فتحت الفتوح صار یصلی علیہ اھ من الفتح.

ص٣٢٤ باب مطل الغنی ظلم ترجم بلفظ الحدیث وہو طرف من حدیث مضی تاما فی الحوالة مع الکلام علیہ

ص٣٢٤ باب لصاحب الحق مقال قال العلامة القسطلانی فلا یلام اذا تکرر طلبہ لحقہ اھ وقال الحافظ ذکر فیہ حدیث ابی ہریرة المتقدم قریبا وہو نص فی ذلک وذکر الحدیث المعلق لما فیہ من تفسیر المقال اھ

ص٣٢٣ باب اذا وجد مالہ عند مفلس الخ قال القسطلانی قولہ فی البیع بان باع رجل متاعا لرجل ثم یفلس المشتری ویجد البائع متاعہ الذی باعہ عندہ وفی القرض بان یقرض رجل رجلا ثم یفلس المقترض فیجد المقرض ما اقرضہ عندہ وفی الودیعة بان یودع شخص عند آخر ودیعة ثم یفلس المودع وجواب اذا قولہ فہو ای فکل من البائع والمقرض والمودع بکسر الدال احق بہ ای بمتاعہ من غیرہ من غرماء المفلس اھ قال الحافظ قولہ فی البیع اشارة الی ما ورد فی بعض طرقہ نصا وقولہ والقرض ہو بالقیاس علیہ او لدخولہ فی عموم الخبر وہو قول الشافعی فی آخرین والمشہور عن المالکیة التفرقة بین القرض والبیع وقولہ الودیعة ہو بالاجماع وقال ابن المنیر ادخل ہذہ الثلاثة اما لان الحدیث مطلق. واما لانہ وارد فی البیع والآخران اولی لان ملک الودیعة لم ینتقل والمحافظة علی وفاء من اصطنع بالقرض معروفا مطلوب اھ وفی الفیض واعلم انہ اذا اشتری شیئا وقبضہ ولم یود ثمنہ حتی افلس فان کان المبیع قائما فی یدہ اختلف فیہ الفقہاء فقال الشافعی ان البائع احق بہ للحدیث وقال ابو حنیفة وصاحباہ ان البائع فیہ اسوة الغرماء، اما اذا لم یقبضہ فالمسئلة عندنا ایضا کالمسئلة فیما بعد القبض عندہ، اما البخاری فالحدیث عندہ عام فی الامانات والمعاوضات سواء واجاب عنہ الطحاوی بحمل حدیثہم علی العواری والامانات والمغصوب واما غیر تلک الصور کالمعاوضات والدیون فلم یرد الحدیث فیہ وانما ورد فی ما وجد مالہ بعینہ والمبیع لیس من مالہ بل ہو من مال المشتری لان تبدل الملک یوجب تبدل العین فوجب ان یحمل علی العواری والودائع مما یصدق فیہ علی الشیء انہ من مالہ الی آخر ما بسط فی المسئلة ثم قال قولہ وقال الحسن الخ ولا یجری ہذا الا علی مذہب الصاحبین فان للتفلیس احکاما عندہما واما عند الامام الاعظم فلا حکم لہ وراجع المسئلة من کتاب الحجر اھ

ص٣٢٤ باب من اخر الغریم الی الغد اونحوہ قال القسطلانی من اخر ای من الحکام الغریم ای مطالبتہ بالدین لربہ الی الغد ونحوہ کیومین او ثلاثة ثم قال بعد ذکر الحدیث وموضع الترجمة منہ قولہ ساغدو علیک وقد سقطت الترجمة وحدیثہا ہذا فی روایة النسفی وتبعہ اکثر الشراح اھ وفی الفیض الغرض منہ التنبیہ علی ان المطل امر فلیس التاخیر بیوم او یومین مطلا اھ

ص٣٢٤ باب من باع مال المفلس او المعدم الخ قال القسطلانی المعدم بکسر الدال ای الفقیر قولہ فقسمہ ای ثمن مال المفلس بین الغرماء بنسبة دیونہم الحالة لا المؤجلة فلا یدخر منہ شیء للمؤجل ولا یستدام لہ الحجر کما لا یحجر بہ قولہ او اعطاہ ای اعطی الحاکم المعدم ثمن ما باعہ یوما بیوم اھ قال الحافظ قال ابن بطال لا یفہم من الحدیث معنی قولہ فی الترجمة فقسمہ بین الغرماء، لان الذی دبر لم یکن لہ مال غیر الغلام وکما سیاتی فی الاحکام ولیس فیہ انہ کان علیہ دین وانما باعہ لان من سنتہ ان لا یتصدق المرء بمالہ کلہ ویبقی فقیرا ولذا قال خیر الصدقة ما کان عن ظہر غنی اھ واجاب ابن المنیر بانہ لما احتمل ان یکون باعہ لما ذکر الشارح واحتمل ان یکون باعہ علیہ لکونہ مدیانا ومال المدیان اما ان یقسمہ الامام بنفسہ او یسلمہ الی المدیان لیقسمہ فلذا ترجم علی التقدیرین مع ان احد الامرین یخرج من الآخر لانہ اذا باعہ علیہ لحق نفسہ فلان یبیعہ علیہ لحق الغرماء اولی اھ والذی یظہر لی ان فی الترجمة لفا ونشرا والتقدیر من باع مال المفلس فقسمہ بین الغرماء ومن باع مال المعدم فاعطاہ حتی ینفق علی نفسہ واو فی الموضعین للتنویع ویخرج احدہما من الآخر کما قال ابن المنیر وقد ثبت فی بعض طرق حدیث جابر فی قصة المدبر انہ کان علیہ دین اخرجہ النسائی وغیرہ اھ من الفتح

ص٣٢٤ باب اذا اقرضہ الی اجل مسمی کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع اوردہ لدفع توہم الکراہة فیہ لما ان للاجل شبہا بالمبیع فیلزم الزیادة فی احد الجانبین ولا عوض لہا ثم ان الاجل عندنا فی القرض لیس بلازم حتی جاز للدائن ان یطلب قبل حلولہ غایة ما فی الباب انہ یکون بذلک مخلفا لوعدہ اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ قدس سرہ لطیف جدا وما یظہر لہذا العبد الضعیف ان الامام البخاری اشار بذلک الی مسئلة خلافیة وہی لزوم التاجیل فی القرض والدین وفی الہدایة ان التاجیل فی القرض غیر لازم عندنا والی ذلک نبہ الشیخ بقولہ ثم ان الاجل الخ قال الحافظ اما القرض الی اجل فہو مما اختلف فیہ والاکثر علی جوازہ فی کل شیء ومنعہ الشافعی واما البیع الی اجل فجائز اتفاقا وکان البخاری احتج للجواز فی القرض بالجواز فی البیع مع ما استظہر بہ من اثر ابن عمر واثر ابی ہریرة رضی اللہ تعالی عنہما اھ وقال القسطلانی اذا اقرضہ الی اجل او اجلہ فی البیع ہو جائز فیہما عند الجمہور خلافا للشافعیة فی القرض فلو شرط اجلا لا یجر منفعة للمقرض لغا الشرط دون العقد نعم یستحب الوفاء باشتراط الاجل قالہ ابن الرفعة اھ وقال العینی قولہ باب اذا اقرضہ الخ ہاتان مسئلتان جوابہما محذوف ای یجوز الی آخر ما بسطہ

ص٣٢٤ باب الشفاعة فی وضع الدین قال الحافظ ای فی تخفیفہ ذکر فیہ حدیث جابر فی دین ابیہ وفیہ حدیثہ فی قصة بیع الجمل جمعہما فی سیاق واحد والمقصود منہ قولہ فطلبت الی اصحاب الدین ان یضعوا بعضا فابوا فاستشفعت بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم علیہم فابوا اھ

ص٣٢٤ باب ما ینہی عن اضاعة المال ای صرفہ فی غیر وجہہ او فی غیر طاعة اللہ قالہ القسطلانی وقول اللہ تبارک وتعالی واللہ لا یحب الفساد قال الحافظ کذا للاکثر ووقع فی روایة النسفی ان اللہ والاول ہو الذی وقع فی التلاوة قولہ ولا یصلح عمل المفسدین کذا للاکثر ولابن شبویہ والنسفی لا یحب بدل لا یصلح قیل وہو سہو ووجہہ عندی ان ثبت انہ لم یقصد التلاوة اھ من الفتح قولہ اصلوتک تامرک ان نترک الخ کتب الشیخ یعنی بذلک انہم عدوا الایفاء فی الکیل اضاعة وقبحوا علیہ ذلک فعلم منہ ان الاضاعة منہیة عنہا معتبحة شرعا وعرفا وان کان خصوص ہذا الذی زعموہ اضاعة غیر داخل فیہ فافہم وتفکر اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ قدس سرہ اجود مما حکاہ الحافظ عن المفسرین لارتباط الآیات وموافقة الآیة بحالہم المعروف من نقص الکیل الی آخر ما فیہ قولہ والحجر فی ذلک بالجر عطفا علی اضاعة المال ای والحجر فی السفہ والحجر فی اللغة المنع وفی الشرع المنع من التصرفات المالیة والاصل فیہ وابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح الآیة وقولہ تعالی وان کان الذی علیہ الحق سفیہا او ضعیفا الآیة والحجر نوعان نوع شرع لمصلحة الغیر کالحجر علی المفلس للغرماء والراہن للمرتہن فی المرہون وغیر ذلک ونوع شرع لمصلحة المحجور علیہ وہو ثلاثة حجر المجنون والصبا والسفہ وکل منہا اعم مما بعدہ قلت ولا یبعد ان یقال ان الامام البخاری مال فی مسئلة الحجر الی قول الامام ابی حنیفة اذ ترجم بالحجر ولم یحکم علیہ فی الترجمة بشیء واورد فیہ حدیث لا خلابة وہو مستدل ابی حنیفة فی تلک المسئلة قولہ وما ینہی عن الخداع ای فی البیع وہو عطف علی سابقہ ایضا اھ من القسطلانی

ص٣٢٤ باب العبد راع فی مال سیدہ ذکر فیہ حدیث ابن عمر وفیہ والخادم فی مال سیدہ وہو مسئول کذا فی روایة ابی ذر ولغیرہ فی مال سیدہ راع وہو مسئول ولفظ الترجمة یاتی فی النکاح وفیہ والعبد راع علی مال سیدہ وکان المصنف استنبط قولہ ولا یعمل الا باذنہ من قولہ وہو مسئول لان الظاہر انہ یسئل ہل جاوز ما امرہ بہ او وقف عندہ اھ قلت فاذا ینبغی للامام ایضا ان لا یعمل ولا یتصرف فی اموال الرعیة الا باذنہم. وسکت الحافظ رحمہ اللہ عن براعة الاختتام وقد اختلط کلامہ فی ہذہ الابواب فارجع الیہ والاوجہ عندی ان البراعة فی قولہ فکلکم مسئول فان المسئولیة تکون فی الآخرة فافہم وہذا علی تقدیر ان نسلم الکتاب الآتی کتابا مستقلا والا فالاوجہ عندی انہ لیس کتابا مستقلا

فی الخصومات

اختلفت نسخ البخاری فی ذکر ہذہ الترجمة ففی النسخ الہندیة بعد البسملة فی الخصومات باب ما یذکر فی الاشخاص والخصومة بین المسلم والیہودی وفی نسخة الفتح بسم اللہ الرحمن الرحیم ما یذکر فی الاشخاص والخصومة بین المسلم والیہود وقال الحافظ کذا للاکثر وبعضہم والیہودی بالافراد وزاد ابو ذر اولہ فی الخصومات وزاد فی اثنائہ والملازمة والاشخاص بکسر الہمزة احضار الغریم من موضع الی موضع یقال شخص بالفتح من بلد الی بلد واشخص غیرہ والملازمة مفاعلة من اللزوم والمراد ان یمنع الغریم غریمہ من التصرف حتی یعطیہ حقہ اھ وفی نسخة العینی کتاب الخصومات قال العلامة العینی وہو جمع خصومة وہی اسم قال الجوہری خاصمہ مخاصمة وخصاما والاسم الخصومة والخصم معروف ثم ذکر اختلاف النسخ کما تقدم فی کلام الحافظ رحمہ اللہ ونسخة القسطلانی توافق النسخ الہندیة اھ من ہامش اللامع وعند ہذا العبد الضعیف لیس ہذا کتابا مستقلا بل ہذا داخل فیما سبق لما سیاتی فیہ بعض مسائل الحجر.

ص٣٢٤ باب ما یذکر فی الاشخاص والخصومة الخ تقدم الکلام علیہ آنفا وفی الفیض قولہ والخصومة بین المسلم والیہودی یعنی ان اتحاد الملتین لیس بشرط فی الدعاوی وہکذا ینبغی اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ فاخذت بیدہ فاتیت بہ وفیہ الترجمة حیث کان اشخاصا اھ وفی ہامشہ وبذلک جزم الحافظ وتعقب علیہ العینی کما فی ہامش اللامع قولہ فاکون اول من یفیق قیل ہو مشکل لان الاحادیث دالة علی ان موسی قد توفی وانہ صلی اللہ علیہ وسلم زارہ فی قبرہ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع فی تقریر الاشکال والجواب عنہ وکذا بسط الکلام علیہ صاحب الفیض.

ص٣٢٥ باب من رد امر السفیہ قال القسطلانی السفہ ضد الرشد الذی ہو صلاح الدین والمال اھ کتب الشیخ فی اللامع یعنی ان للامام ان یرد تصرف امثال ہولاء وان لم یکن سبق منہ المنع اھ وفی ہامشہ قال الحافظ یعنی وفاقا لابن القاسم وقصرہ اصبغ علی من ظہر سفہہ وقال غیرہ من المالکیة لا یرد مطلقا الا ما تصرف فیہ بعد الحجر وہو قول الشافعیة وغیرہم اھ قال العینی قال بعضہم یرد تصرف السفیہ مطلقا وہو قول ابن القاسم ایضا ثم ذکر نحو ما تقدم من الحافظ ثم قال وعند ابی حنیفة لا یحجر بسبب سفہ ولا یرد تصرفہ مطلقا وعند ابی یوسف ومحمد یحجر علیہ فی تصرفات لا تصح مع الہزل کالبیع والہبة وغیرہما ولا یحجر علیہ فی غیرہا کالطلاق ونحوہ الی آخر ما ذکر من المذاہب اھ وقال الحافظ واشار البخاری بما ذکر من احادیث

اطباب الى التفصيل بين من ظهرت منه الاضاعة فير دتصرفه فيما اذا كان فى الشئ الكثير او المستغرق وعليه تحمل قصة المدبر وبين ما اذا كان فى الشئ اليسير اوجعل له شرطا يأمن به من افساد ماله فلا يرد وعليه تحمل قصة الذى كان يخدع اهـ

ص٣٢٦ **باب كلام الخصوم بعضهم فى بعض** اى فيما لا يوجب حدا ولا تعزيرا فلا يكون ذلك من الغيبة المحرمة اهـ وفى الفيض يعنى اذا عاب احد الخصمين على الآخر بحضرة القاضى فهل فيه تعزير اهـ وهكذا قال العينى

ص٣٢٦ **باب اخراج اهل المعاصى والخصوم من البيوت بعد المعرفة** اى باحوالهم او بعد معرفتهم بالحكم ويكون ذلك على سبيل التاديب لهم ثم قال الحافظ ذكر المصنف حديث ابى هريرة فى ارادة تحريق البيوت على الذين لا يشهدون الصلوة وغرضه منه انه اذا احرقها عليهم بادروا بالخروج منها فثبتت مشروعية الاقتصار على اخراج اهل المعصية من باب الاولى ومحل اخراج الخصوم اذا وقع منهم من المراء واللدد ما يقتضى ذلك اهـ من الفتح

ص٣٢٦ **باب دعوى الوصى للميت** اى عن الميت فى الاستلحاق وغيره من الحقوق قال ابن المنير ما لخصه دعوى الوصى عن الموصى عليه لا نزاع فيه وكان المصنف اراد بيان مستند الاجماع اهـ من الفتح

ص٣٢٦/٢٥ **باب التوثق ممن تخشى معرته** قال الحافظ بفتح الميم والمهملة وتشديد الراء اى فساده وعبثه قال العينى والتوثق الاحكام وقالوا عقد وثيق اى محكم واوثقه ووثقه بالتشديد اى احكمه وشده بالوثاق اى بالقيد اهـ مختصرا قوله وقيد ابن عباس الخ وصله ابن سعد فى الطبقات وابو نعيم فى الحلية عن عكرمة بلفظ كان ابن عباس يجعل فى رجلى الكبل فذكره والكبل بفتح الكاف وسكون الموحدة هو القيد اهـ من الفتح

ص٣٢٦ **باب الربط والحبس فى الحرم** كانه اشار بذلك الى رد ما ذكر عن طاوس فعند ابن ابى شيبة عنه انه كان يكره السجن بمكة ويقول لا ينبغى لبيت عذاب ان يكون فى بيت رحمة فاراد البخارى معارضته باثر عمر وابن الزبير وصفوان ونافع وهم من الصحابة وقوى ذلك بقصة ثمامة وقد ربط فى مسجد المدينة وهى ايضا حرم فلم يمنع ذلك من الربط فيه اهـ **فائدة:** قال ابن الهمام لم يكن فى عهده صلى الله عليه وسلم وابى بكر رضى الله عنه سجن انما كان يحبس فى المسجد او الدهليز حتى اشترى عمر رضى الله عنه دارا بمكة باربعة آلاف درهم واتخذه محبسا وقيل بل لم يكن فى عهد عمر ولا عثمان رضى الله عنهما ايضا الى زمن على فبناه اول سجن بنى فى الاسلام قال فى الفائق ان عليا رضى الله عنه بنى سجنا من قصب فسماه نافعا فنقبه اللصوص وتسيب الناس منه ثم بنى سجنا من مدر فسمى مخيسا والمخيس موضع التخييس وهو التذليل اهـ كذا فى هامش اللامع

ص٣٢٦ **باب فى الملازمة** ذكر فيه حديث كعب بن مالك انه كان له على عبد الله بن ابى حدرد دين وقد تقدم الكلام عليه فى ابواب المساجد فى باب التقاضى والملازمة فى المسجد

ص٣٢٦/١٢ **باب التقاضى** اى المطالبة بالدين ولا يشكل عليك التكرار بما تقدم فى ابواب المساجد من باب التقاضى والملازمة كما تقدم هناك ثم البراعة عنده كالظاهر عند الحافظ فى قوله فدعنى حتى اموت

كتاب اللقطة

قال الحافظ اللقطة الشئ الذى يلتقط وهو بضم اللام وفتح القاف على المشهور عند اهل اللغة والمحدثين وقال عياض لا يجوز غيره وقال الزمخشرى فى الفائق اللقطة بفتح القاف والعامة تسكنها كذا قال وقد جزم الخليل بانها بالسكون قال واما بالفتح فهو اللاقط قال الازهرى هذا الذى قاله القياس ولكن الذى سمع من العرب واجمع عليه اهل اللغة والحديث الفتح اهـ وقال القسطلانى هى فى اللغة الشئ الملقوط وشرعا ما وجد من حق ضائع محترم غير محرز ولا ممتنع بقوته ولا يعرف الواجد مستحقه وفى الالتقاط معنى الامانة والولاية من حيث ان الملتقط امين فيما التقطه والشرع ولاه حفظه اهـ ثم انهم اختلفوا فى حكم الالتقاط وبوب له المصنف فيما سياتى بباب هل ياخذ اللقطة قال الموفق قال امامنا الافضل ترك الالتقاط وروى معنى ذلك عن ابن عباس وابن عمر وغيرهما واختار ابو الخطاب اذا وجدها بمضيعة وامن نفسه عليها فالافضل اخذها وهذا قول الشافعى وحكى عنه قول آخر انه يجب اخذها لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض وممن راى اخذها ابن المسيب وابو حنيفة وقال مالك ان كان شيئا له بال ياخذها احب الى الى آخر ما بسط فى الاوجز وفيه عن الدردير وجب اخذه لخوف خائن لو تركه مع علمه امانة نفسه لا ان علم خيانته فيحرم اخذه وفى الدر المختار ندب رفعها لصاحبها ان امن على نفسه تعريفها والا فالترك اولى ووجب عند خوف ضياعها اهـ

ص٣٢٧/١ **باب اذا اخبره رب اللقطة بالعلامة** كتب الشيخ قدس سره فى اللامع وذكر العلامة وان لم يكن مذكورا فى تلك الرواية الا انه معلوم بملاحظة الرواية الاخرى اهـ وفى هامشه قال الحافظ لم يقع فى سياق الحديث ما ترجم به صريحا فكانه اشار الى ما وقع فى بعض طرقه من رواية مسلم فانه روى هذا الحديث مطولا بطرق متعددة وفى بعضها قال فان جاء احد يخبرك بعددها ووعائها ووكائها فاعطها اياه اهـ مختصرا قلت وما اورد ابو داؤد على هذه الزيادة انها غير محفوظة رد عليه الحافظان ابن حجر والعينى ومسئلة الباب خلافية شهيرة بسطت فى الاوجز فمذهب مالك واحمد الى انها تدفع لمن عرف العفاص والوكاء وقال ابو حنيفة والشافعى ان وقع فى نفسه صدقه جاز ان تدفع اليه ولا يجبر على ذلك الا ببينة الى آخر ما بسط فى الاوجز اهـ من هامش اللامع

ص٣٢٧/٢٢ **باب ضالة الابل** قال الحافظ اى هل تلتقط ام لا والضائع والضال فى الحيوان كاللقطة فى غيره والجمهور على القول بظاهره فى انها لا تلتقط وقال الحنفية الاولى ان تلتقط وحمل بعضهم النهى على من التقطها ليتملكها لا ليحفظها فيجوز له وهو قول الشافعية وكذا اذا وجدت بقرية فيجوز التملك على الاصح عندهم والخلاف عند المالكية ايضا اهـ وقال العينى فى التقاط الابل عند المالكية ثلاثة اقوال وعند الشافعية يجوز للحفظ فقط اهـ وقال الموفق كل حيوان يقوى على الامتناع من صغار السباع وورود الماء لا يجوز التقاطه ولا التعرض له سواء كان لكبر جثته كالابل والخيل والبقر او لطيرانه كالطيور او لسرعته كالظباء والصيود او بنابه كالكلاب والفهود وبهذا قال الشافعى وقال مالك فى ضالة الابل من وجدها فى القرى عرفها ومن وجدها فى الصحراء لا يقربها ورواه المزنى عن الشافعى وقال ابو حنيفة يباح التقاطها اهـ مختصرا واما حديث الباب فقال ابن الهمام اجاب عنه فى المبسوط بان ذلك كان اذ ذاك لغلبة اهل الصلاح والامانة لا تصل اليها يد خائنة فاذا تركها وجدها واما فى زماننا فلا يامن وصول يد خائنة اليها بعده ففى اخذها احياؤها وحفظها على صاحبها فهو اولى الى آخر ما بسط فى الاوجز

وفى البذل عن البدائع ولنا ما روى ان رجلا وجد بعيرا بالحرة فعرفه ثم ذكره لسيدنا عمر رضى الله عنه فامره ان يعرفه فقال الرجل لسيدنا عمر قد شغلنى عن ضيعتى فقال سيدنا عمر ارسله حيث وجدته واما الحديث فلا حجة له فيه لان المراد منه ان يكون صاحبه قريبا منه الا ترى انه قال عليه الصلوة والسلام حتى يلقاها ربها وانما يقال ذلك اذا كان قريبا وكان رجاء اللقاء ثابتا ونحن به نقول ولا كلام فيه الى آخر ما بسط.

ص٣٢٧/٢٦ **باب ضالة الغنم** كانه افردها بترجمة ليشير الى افتراق حكمها عن الابل وقد انفرد مالك بتجويز اخذ الشاة وعدم تعريفها متمسكا بقوله هى لك واجيب بان اللام ليست للتمليك كما انه قال او للذئب والذئب لا يملك باتفاق وقد اجمعوا على ان مالكها لو جاء قبل ان ياكلها الواجد لاخذها منه اهـ من الفتح وقال العينى وبه تمسك مالك رح فى انه ياخذها ويملكها بالاخذ ولو جاء صاحبها لانه صار حكمه حكم الذئب فلا غرامة ورد عليه بان اللام ليست للتمليك لان الذئب لا يملك وانما ياكلها الملتقط بالضمان الى آخر ما فى الاوجز

ص٣٢٧/٤ **باب اذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة فهى لمن وجدها** اى غنيا كان او فقيرا واستدل بحديث الباب على ان اللاقط يملكها بعد انقضاء مدة التعريف وهو ظاهر نص الشافعى اهـ من الفتح زاد القسطلانى وخصها الحنفية بالفقير دون الغنى لان تناول مال الغير بغير اذنه غير جائز بلا ضرورة باطلاق النصوص اهـ قال الموفق اذا عرف اللقطة حولا فلم تعرف ملكها ملتقطها وصارت من ماله غنيا كان الملتقط او فقيرا وبه قال الشافعى واسحاق وقال مالك واصحاب الرائى والثورى يتصدق بها فاذا جاء صاحبها خيره بين الاجر والغرم قالوا وليس له ان يتملكها الا ان ابا حنيفة قال له ذلك ان كان فقيرا من غير ذوى القربى الى آخر ما بسط فى الاوجز وههنا مسئلة اخرى ذكرها الحافظ ههنا وترجم عليها البخارى فيما سياتى من باب اذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة الخ وهى ما قال الحافظ واختلف العلماء فى ما اذا تصرف فى اللقطة بعد تعريفها سنة ثم جاء صاحبها هل يضمنها ام لا فالجمهور على وجوب الرد ان كانت العين موجودة او البدل ان كانت استهلكت وخالف فى ذلك الكرابيسى صاحب الشافعى ووافقه صاحباه البخارى وداؤد بن على امام الظاهرية لكن وافق داؤد الجمهور اذا كانت العين قائمة ومن حجة الجمهور قوله فى الرواية الماضية ولتكن وديعة عندك الى آخر ما بسط فى دلائل مسلك الجمهور ثم قال اذا تقرر هذا امكن حمل قول المصنف فى الترجمة فهى لمن وجدها اى فى اباحة التصرف فيها حينئذ واما امر ضمانها بعد ذلك فهو ساكت عنه اهـ قلت وما افاده الحافظ رحمه الله اخيرا هو وجيه فعلى هذا لا تنافى بين هذه الترجمة وبين ما سياتى من باب اذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ردها عليه لانها وديعة عنده فافهم

ص٣٢٧/١ **باب اذا وجد خشبة فى البحر الخ** قال الحافظ اى ماذا يصنع به هل ياخذه او يتركه واذا اخذه هل يتملكه او يكون سبيله سبيل اللقطة وقد اختلف العلماء فيه اهـ وفى الفيض والتعريف فى مثل هذه الاشياء اليسيرة يكون بقدر ما يرى فيعرفها اياما معدودة اهـ قال العلامة العينى روى ابن عبد الحكم عن مالك اذا القى البحر خشبة فتركها افضل ورخصت طائفة فى اخذ اللقطة اليسيرة والانتفاع بها وترك تعريفها وممن روى عنه ذلك عمر وعلى وعائشة وهو قول عطاء والنخعى وطاؤس وقال عطاء لا باس للمسافر اذا وجد السوط والسقاء والنعلين ان ينتفع بها استدل من ابيح ذلك بحديث الخشبة لان النبى صلى الله عليه وسلم اخبر انه اخذها حطبا لاهله ولم ياخذها ليعرفها ولم يقل انه فعل ما لا ينبغى وفى الهداية ان كانت اللقطة مما يعلم ان صاحبها لا يطلبها كالنواة وقشور الرمان فالقاؤه اباحة اخذه فيجوز الانتفاع به من غير تعريف ولكنه يبقى على ملك مالكه لان التمليك من المجهول لا يصح الى آخر ما بسط العينى وقال الحافظ الاصح عند الشافعية انه لا فرق فى اللقطة بين القليل والكثير فى التعريف وغيره وفى وجه لا يجب التعريف اصلا وقيل تعرف مرة وقيل ثلاثة ايام وهذا كله فى قليل له قيمة اما ما لا قيمة له كالحبة الواحدة فله الاستبداد به على الاصح ثم ذكر مذهب الحنفية مثل ما تقدم آنفا عن الهداية فى كلام العينى وزاد وعند المالكية كذلك الا انه يزول ملك صاحبه عنه اهـ وقال العينى قيل ليس فى الباب ذكر السوط واجيب بانه استنبطه بطريق الالحاق وقيل كانه فاته عنه وقال بعضهم (الحافظ) اشار بالسوط الى اثر ياتى بعد ابواب فى حديث ابى بن كعب ثم تعقب العينى عليه

ص٣٢٨/١٢ **باب اذا وجد تمرة فى الطريق** قال الحافظ اى يجوز له اخذها واكلها وكذا نحوها من المحقرات وهو المشهور المجزوم به عند الاكثر اهـ وقال القسطلانى تبعا للحافظ تحت حديث الباب ظاهره انه صلى الله عليه وسلم تركها تورعا خشية ان تكون من الصدقة فلو لم يخش ذلك لاكلها ولم يذكر تعريفا فدل على ان مثل ذلك من المحقرات يملك بالاخذ ولا يحتاج الى تعريف لكن هل يقال انها لقطة رخص فى ترك تعريفها او ليست لقطة لان اللقطة ما من شانه ان يتملك دون ما لا قيمة له اهـ

ص٣٢٨/١٩ **باب كيف تعرف لقطة اهل مكة** كانه اشار بذلك الى اثبات لقطة الحرم فلذلك قصر الترجمة على الكيفية ولعله اشار الى ضعف الحديث الوارد فى النهى عن لقطة الحاج او الى تاويله بان المراد النهى عن التقاطها للتملك لا للحفظ اهـ من الفتح قلت والحديث الذى اشار اليه الحافظ هو ما اخرجه الامام ابو داؤد عن عبد الرحمن بن عثمان التيمى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لقطة الحاج وكتب الشيخ فى اللامع دلالة الرواية عليه من حيث ان تعريف لقطة مكة كتعريف لقطة غيرها وتخصيص مكة لكونها مظنة مبادرة اللاقط الى انفاقها لان الناس ياتونها من بعد فيبعد احتمال العود او لان الجناية على مال الغير وان كانت ممنوعة الا انها فى البلد الحرام اشد اهـ وقال الحافظ واستدل بحديثى الباب على ان لقطة مكة لا تلتقط للتمليك بل للتعريف خاصة وهو قول الجمهور وانما اختصت بذلك عندهم لامكان ايصالها الى ربها لانها ان كانت للمكى فظاهر وان كانت للآفاقى فلا يخلو افق غالبا من وارد اليها فاذا عرفها واجدها فى كل عام سهل التوصل الى معرفة صاحبها قاله ابن بطال وقال اكثر المالكية وبعض الشافعية هى كغيرها من البلاد وانما تختص مكة بالمبالغة فى التعريف لان الحاج يرجع الى بلده وقد لا يعود فاحتاج الملتقط بها الى المبالغة فى التعريف اهـ وفى البذل قال فى البدائع وكل جواب عرفته فى لقطة الحل فهو الجواب فى لقطة الحرم الى آخر ما بسط فى الدلائل وفى هامشه قال الموفق ظاهر كلام احمد والخرقى ان لقطة الحل والحرم سواء وعن احمد رواية اخرى لا يجوز لقطة الحرم للتملك وعن الشافعى كالمذهبين اهـ

ص ٣٢٩ **باب لا تحلب ماشية احد بغير اذن** بكذا اطلق الترجمة على وفق ظاهر الحديث اشارة الى الرد على من خصصه او قيده اه قال القسطلانی تبعا للحافظ بعد ذكر الحديث وفيه النهى عن ان يأخذ المسلم للمسلم شيئا بغير اذنه وانما خص اللبن بالذكر لتساهل الناس فيه فنبه به على ما هو اعلى منه وقال النووى فی شرح المهذب اختلف العلماء فی من مر ببستان او زرع او ماشية فقال الجمهور لا يجوز ان يأخذ منه شيئا الا فی حال الضرورة فيأخذ ويغرم عند الشافعی والجمهور منهم الامام ابو حنيفة ومالك والشافعی واصحابهم وقال بعض السلف لا يلزمه شئ وقال احمد اذا لم يكن على البستان حائط جاز له الاكل من الفاكهة الرطبة فی اصح الروايتين ولو لم يحتج الى ذلك وفی الرواية الاخرى اذا احتاج ولا ضمان عليه فی الحالتين وعلق الشافعی القول بذلك على صحة الحديث قال البيهقی يعنی حديث ابن عمر مرفوعا اذا مر احدكم بحائط فليأكل ولا يتخذ خبنة اخرجه الترمذی وذهب كثير من السلف الى الجواز مطلقا فی الاكل والشرب سواء علم بطيب نفسه او لم يعلم لرواية ابی داؤد والترمذی وصححه عن سمرة مرفوعا اذا اتى احدكم على ماشية فان لم يكن صاحبها فيها فليصوت ثلثا فان اجاب فليستأذنه فان اذن له والا فليحلب وليشرب ولا يحمل واجيب عنه بان حديث النهى اصح فهو اولى بان يعمل به وبانه معارض للقواعد القطعية فی تحريم مال المسلم بغير اذنه فلا يلتفت اليه الى آخر ما بسط فی وجوه الجمع بين الروايات المتعارضة فی هذه المسئلة

ص ٣٢٩ **باب اذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ردها عليه** كتب الشيخ قدس سره فی اللامع اراد بذلك انه لا فصل بين مدة ومدة بل تجب القيمة على الملتقط كلما اتى المالك اه قلت هذه المسئلة خلافية تقدم الكلام عليها فی باب اذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة الخ فارجع اليه وبسط الكلام عليه ايضا فی هامش اللامع واما مسئلة مدة التعريف فخلافية قال الموفق قدر التعريف سنة روى ذلك عن عمر وعلی وابن عباس وبه قال مالك والشافعی واصحاب الرأی (الثاقب) وروى عن عمر رواية اخرى ثلاثة اشهر وعنه ثلاثة اعوام لرواية ابی وقال الحسن بن صالح ما دون عشرة دراهم يعرفها ثلاثة ايام وقال اسحٰق ما دون الدينار يعرفها جمعة او نحوها اه من الاوجز وفی البذل وللحنفية فيها ثلاث روايات اولاها ما ذكره محمد فی الاصل وهو ظاهر الرواية تقديره بالحول من غير فصل بين قليل وكثير وهو قول مالك والشافعی واحمد وثانيتها ما ذكرها صاحب الهداية فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا قال العبد الضعيف هذه رواية عن ابی حنيفة قال فی العناية قوله هذه رواية عن ابی حنيفة يشير الى انها ليست ظاهر الرواية فان الطحاوی قال اذا التقط لقطة يعرفها سنة سواء كان شيئا نفيسا او خسيسا فی ظاهر الرواية وثالثتها ما ذكرها صاحب الهداية ايضا قيل الصحيح ان شيئا من هذه المقادير ليس بلازم ويفوض الى رأی الملتقط يعرفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك ثم يتصدق به وهو الذی اختاره السرخسی فی مبسوطه قال الشامی فی حاشية على الدر وصححه فی الهداية وفی المضمرات والجوهرة وعليه الفتوى وهو خلاف ظاهر الرواية من التقدير بالحول فی القليل والكثير بحر قلت والمتون على قول السرخسی الى آخر ما بسط شيخنا فی البذل

ص ٣٢٩ **باب هل يأخذ اللقطة ولا يدعها** قال الحافظ كذا للاكثر وسقطت لا بعد حتى عند ابن شبويه واظن الواو سقطت من قبل حتى والمعنى لا يدعها فتضيع ولا يدعها حتى يأخذها من لا يستحق واشار بهذه الترجمة الى الرد على من كره اللقطة ومن حجتهم حديث الجارود مرفوعا ضالة المسلم حرق النار اخرجه النسائی باسناد صحيح وحمل الجمهور ذلك على من لا يعرفها واما ما اخذه من حديث الباب فمن جهة انه صلى الله عليه وسلم لم ينكر على ابی اخذه الصرة فدل على انه جائز شرعا اه قلت ولا يبعد ان المصنف اتى بلفظ الاستفهام لان حديث ابی ليس بنص فی الاخذ بل لبيان الحكم بعد الاخذ ويقال انه اشار بلفظ هل الى رواية النسائی فانها نص فی المنع وحديث الباب فعل لا عموم له وتقدم الكلام على مسئلة الباب فی اول كتاب اللقطة

ص ٣٢٩ **باب من عرف اللقطة ولم يدفعها الى السلطان** كانه اشار بالترجمة الى رد قول الاوزاعی فی التفرقة بين القليل والكثير فقال ان كان قليلا عرفه وان كان مالا كثيرا رفعه الى بيت المال والجمهور على خلافه نعم فرق بعضهم بين اللقطة والضوال وبعض المالكية والشافعية بين المؤتمن وغيره فقال يعرف المؤتمن واما غير المؤتمن فيدفعها الى السلطان ليعطيها المؤتمن ليعرفها اه مختصرا من الفتح

ص ٣٢٩ **باب** (بغير ترجمة) قال الحافظ كذا بغير ترجمة وسقط من رواية ابی ذر فهو اما من الباب او كالفصل منه فيحتاج الى مناسبة بينهما على الحالين فانه ساق فيه طرفا من حديث البراء فی قصة الهجرة والغرض منه شرب النبی صلى الله عليه وسلم وابی بكر من لبن الشاة وليس فی ذلك مناسبة ظاهرة لحديث اللقطة لكن قال ابن المنير مناسبة هذا الحديث لابواب اللقطة الاشارة الى ان المبيح للبن هنا انه فی حكم الضائع اذ ليس مع الغنم فی الصحراء سوى راع واحد فالفاضل عن شربه مستهلك فهو كالسوط الذی اغتفر التقاطه واعلى احواله ان يكون كالشاة الملتقطة فی الضيعة وقد قال فيها هی لك او لاخيك او للذئب اه ولا يخفى ما فيه من التكلف ومع ذلك فلم تظهر مناسبة للترجمة بخصوصها اه واختار العينی والقسطلانی ما حكى الحافظ عن ابن المنير والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان من عادة الامام البخاری المعروفة ذكر الاضداد فی الكتب وهو الاصل التاسع والستون من اصول التراجم فنبه الامام البخاری بذكر هذا الحديث ههنا ان المال الذی عرف مالكه ليس بداخل فی اللقطة وذكره فی باب بلا ترجمة لان الباب بلا ترجمة يكون لوجوه مختلفة تقدمت فی المقدمة منها الاصل الخامس والعشرون انه قد يحذف الترجمة تشحيذا للاذهان فينبغی ان يترجم هذا الباب بما قلته ان المال الذی عرف مالكه ليس بلقطة ويمكن ادخاله فی الاصل السابع والخمسين ايضا باعتبار انه لا تعلق له بالترجمة السابقة بل هو رجوع الى الاصل وهو ابواب اللقطة باعتبار الضد كذكر ابواب الكفر فی كتاب الايمان اه من هامش اللامع ثم البراعة عند الحافظ فی قوله فشرب، حتى رضيت وعندی فی قوله ينفض ضرعها من الغبار فان الناس بعد دفن الميت واهالة التراب عليه ينفضون ايديهم من الغبار واوجه منه عندی فی قوله حتى برد اسفله فان برد برد الميت عند الموت يكون من الاسفل -

ابواب المظالم والقصاص

بكذا فی النسخ الهندية وفی نسخة الفتح والقسطلانی كتاب المظالم فی المظالم والغصب وفی نسخة العينی كتاب المظالم والغصب قال الحافظ وللنسفی كتاب الغصب باب فی المظالم والمظالم جمع مظلمة مصدر ظلم يظلم واسم لما اخذ بغير حق والظلم وضع الشئ فی غير موضعه الشرعی والغصب اخذ حق الغير بغير حق اه قال القسطلانی المظالم جمع مظلمة بكسر اللام وفتحها حكاه الجوهری وغيره والكسر اكثر والغصب لغة اخذ الشئ ظلما وقيل اخذه جهرا بغلبة وشرعا الاستيلاء على حق الغير عدوانا اه قال العينی القصاص اسم لمعنى المقاصة وهو مقاصة ولی المقتول القاتل والمجروح الجارح وهی مساواته اياه فی قتل او جرح ثم عم فی كل مساواة اه

ص ٣٣٢ **باب فی المظالم والغصب** ای فی بيان تحريم المظالم وتحريم الغصب وقد تقدم الكلام على معناهما ثم المصنف لم يذكر فی هذا الباب حديثا ولم يتعرض له الشراح اذ ليس فی نسخهم ههنا لفظ الباب كما تقدم واما على النسخة الهندية فيمكن ان يوجه بان الحديث الآتی فی الترجمة الآتية مثبت لكليهما وقد تقدم فی الاصل السابع والعشرين من اصول التراجم ان المصنف تارة يذكر بابا مع الترجمة لكن لا يذكر فيه حديثا وفيه وجهان مرة يذكر تحت الترجمة آية او حديثا او قولا من الصحابة والتابعين والا على الترجمة فالترجمة مثبتة بذلك واكتفى المصنف بذلك اما لان حديثا على شرطه ليس عنده او لقصد التمرين ومرة لا يذكر فی الباب شيئا منها فيحمله الشراح على سهو الناسخين او سهو المصنف وغير ذلك والتحقيق عندنا ان المؤلف لا يفعل ذلك الا فی موضع يكون دليل الترجمة مذكورا قبلها فی الباب السابق او بعدها الى آخر ما تقدم

ص ٣٣٢ **باب قصاص المظالم** قال الحافظ يعنی يوم القيامة ذكر فيه حديث ابی سعيد الخدری وقد ترجم عليه فی كتاب الرقاق باب القصاص يوم القيامة ويأتی الكلام عليه هناك اه قلت ولعل الامام البخاری اشار بهذه الترجمة الى ان المظالم لا تعفى بالتوبة فقط بل لا بد من القصاص يوم القيامة اما باعطاء حسنات الظالم للمظلوم او باعطاء الله تعالى من عنده كما ورد

ص ٣٣٢ **باب قول الله تعالى الا لعنة الله على الظالمين** ذكر فيه حديث ابن عمر يدنی الله المؤمن فيضع عليه كنفه الحديث ووجه دخوله فی ابواب الغصب الاشارة الى ان عموم قوله هنا اغفرها لك مخصوص بحديث ابی سعيد الماضی فی الباب قبله اه من الفتح

ص ٣٣٢ **باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه** بضم اوله يقال اسلم فلان فلانا اذا القاه على الهلكة ولم يحمه من عدوه وهو عام فی كل من اسلم لغيره لكن غلب فی الالقاء الى الهلكة ثم قال تحت شرح الحديث قوله ولا يسلمه ای لا يتركه مع من يؤذيه ولا فی ما يؤذيه بل ينصره ويدفع عنه وهذا اخص من ترك الظلم وقد يكون ذلك واجبا وقد يكون مندوبا بحسب اختلاف الاحوال اه من الفتح

ص ٣٣٢ **باب اعن اخاك ظالما او مظلوما** قال الحافظ ترجم بلفظ الاعانة واورد الحديث بلفظ النصر فاشار الى ما ورد فی بعض طرقه ففی حديث جابر مرفوعا اعن اخاك ظالما او مظلوما اخرجه ابن عدی وابو نعيم فی المستخرج قال ابن بطال النصر عند العرب الاعانة وتفسيره لنصر الظالم بمنعه من الظلم من تسمية الشئ بما يؤول اليه وهو من وجيز البلاغة وقال البيهقی معناه ان الظالم مظلوم فی نفسه فيدخل فيه ردع المرء عن ظلمه لنفسه حسا ومعنى ثم قال الحافظ قيل ان اول من قال انصر اخاك ظالما او مظلوما جندب بن العنبر واراد بذلك ظاهره وهو ما اعتادوه من حمية الجاهلية لا على ما فسره النبی صلى الله عليه وسلم اه من الفتح قلت وعلى هذا يمكن ان يقال ان غرض الترجمة الاشارة الى تفسير هذه المقولة المعروفة فی الجاهلية بما فسره صلى الله عليه وسلم والرد على ما عليه اهل الجاهلية

ص ٣٣٢ **باب نصر المظلوم** انما كرر هذا الباب مع انه تقدم اهتماما له او لارادة التعميم ای وان لم يكن اخا له قال الحافظ هو فرض كفاية وهو عام فی المظلومين وكذلك فی الناصرين بناء على ان فرض الكفاية مخاطب به الجميع وهو الراجح ويتعين احيانا على من له القدرة عليه وحده اذا لم يترتب على انكاره مفسدة اشد من مفسدة المنكر فلو علم او غلب على ظنه انه لا يفيد سقط الوجوب وبقی اصل الاستحباب بالشرط المذكور فلو تساوت المفسدتان تخير اه وقال القسطلانی فی شرح الحديث قوله ونصر المظلوم مسلما كان او ذميا واجب على الكفاية ويتعين على السلطان وقد يكون بالقول او بالفعل اه من الفتح -

ص ٣٣٢ **باب الانتصار من الظالم** ای هذا باب فی بيان الانتصار ای الانتقام قاله العينی وقال الحافظ اما الآية الاولى فروى الطبری من طريق السدی قوله الا من ظلم ای فانتصر بمثل ما ظلم به فليس عليه ملامة وعن مجاهد الا من ظلم فانتصر فان له ان يجهر بالسوء وعنه نزلت فی رجل نزل بقوم فلم يضيفوه فرخص له ان يقول فيهم وعن ابن عباس المراد بالجهر من القول الدعاء فرخص للمظلوم ان يدعو على من ظلمه واما الآية الثانية فروى الطبری من طريق السدی ايضا فی قوله والذين اذا اصابهم البغی هم ينتصرون قال يعنی ممن بغی عليهم من غير ان يعتدوا اه وكتب الشيخ فی اللامع تحت الآية الثانية قد يستنبط من تلك الآيات اشارة ما الى ترتيب الخلافة فقوله والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون شان ابی بكر رضی الله تعالى عنه حيث لم يقترف الفواحش والكبائر فی جاهلية ولا اسلام والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلوة وامرهم شورى بينهم شان عمر رضی الله عنه حيث ترك الخلافة شورى بين نفر من الصحابة والذين اذا اصابهم البغی عثمان حيث بغوا عليه وقتلوه ظلما هم ينتصرون علی كرم الله وجهه المنتقم من الاعداء ولما كان البغی على عثمان بغيا على علی وانتصار علی انتصار عثمان لكونهما نائبين منيبين ورضاء كل منهما بفعل الآخر صح اسناد الفعلين اليهما معا والله تعالى اعلم اه وبسط الكلام عليه فی هامشه من كلام صاحب الاشاعة فی اشراط الساعة وذكر فيه ايضا ما ترجح عند هذا العبد الفقير فارجع اليه لو شئت

ص ٣٣٢ **باب عفو المظلوم** لم يذكر المصنف فی هذه الترجمة وفی الترجمة السابقة حديثا وقد تقدم منا الكلام عليه

آنفا فی باب المظالم والغصب من الاصل السابع والعشرین

ص٣٣١ **باب الظلم ظلمات یوم القیامة** الترجمة ہی عین الحدیث. والظلمات جمع ظلمة وہو خلاف النور وضم اللام فیہ لغة ویجوز فی الظلمات ضم اللام وفتحہا وسکونہا. قال المہلب الذی یدل علیہ القرآن انہا ظلمات علی البصر حتی لایہتدی سبیلا قال اللہ تعالی فی المؤمنین یسعی نورہم بین ایدیہم وبایمانہم وقال فی المنافقین انظرونا نقتبس من نورکم فاثاب اللہ المومن بلزوم نور الایمان لہم ولذذہم بالنظر الیہم وقوی بہ ابصارہم وعاقب الکفار والمنافقین بان اظلم علیہم ومنعہم لذة النظر الیہ اھ

ص٣٣١ **باب الاتقاء والحذر من دعوة المظلوم** قال العلامة القسطلانی فی شرح الحدیث قولہ لیس بینہا وبین اللہ حجاب کنایة عن الاستجابة وعدم الرد کما صرح بہ فی حدیث ابی ہریرة عند الترمذی مرفوعا بلفظ ثلاثة لاترد دعوتہم الصائم حین یفطر والامام العادل. ودعوة المظلوم یرفعہا اللہ تعالی فوق الغمام الحدیث اھ

ص٣٣١ **باب من کانت لہ مظلمة عند الرجل** الخ قال الحافظ رحمہ اللہ المظلمة بکسر اللام علی المشہور وحکی فتحہا وحکی الضم ایضا اھ قال العینی قولہ مظلمة ای المأخوذ بغیر حق وقولہ ہل یبین ای ہل یحتاج الی بیان تلک المظلمة حتی یصح التحلل وفیہ خلاف فلذلک لم یذکر جواب ہل اھ قال الحافظ فیہ اشارة الی الخلاف فی صحة الابراء من المجہول واطلاق الحدیث یقوی قول من ذہب الی صحتہ وقد ترجم بعد باب اذا حللہ ولم یبین کم ہو وفیہ اشارة الی الابراء من المجمل ایضا اھ وفی الدر المختار البرأة عن الحقوق المجہولة لایصح عند الشافعی ویصح عندنا لعدم افضائہ الی المنازعة اھ وفی الہدایة ہو یقول ان فی الابراء معنی التملیک حتی یرتد بالرد وتملیک المجہول لایصح ولنا ان الجہالة فی الاسقاط لاتفضی الی المنازعة وان کان فی ضمنہ التملیک لعدم الحاجة الی التسلیم فلاتکون مفسدة اھ

ص٣٣١ **باب اذا حللہ من ظلمہ فلا رجوع فیہ** ای معلوما عند من یشترطہ او مجہولا عند من یجیزہ وہو فیما مضی باتفاق واما فی ماسیاتی ففیہ الخلاف ومطابقة الحدیث للترجمة من جہة ان الخلع عقد لازم فلایصح الرجوع فیہ ویلتحق بہ کل عقد لازم کذلک کذا قال الکرمانی فوہم ومورد الحدیث والآیة انما ہو فی حق من تسقط حقہا من القسمة ولیس من الخلع فی شیٔ فمن ثم وقع الاشکال فقال الداؤدی لیست الترجمة بمطابقة للحدیث فوجہہ ابن المنیر بان الترجمة تتناول اسقاط الحق من المظلمة الفائتة والآیة مضمونہا اسقاط الحق المستقبل حتی لایکون عدم الوفاء بہ مظلمة لسقوطہ. قال ابن المنیر لکن البخاری تلطف فی الاستدلال وکانہ یقول اذا نفذ الاسقاط فی الحق المتوقع فلان ینفذ فی الحق المحقق اولی اھ من الفتح وکتب الشیخ فی اللامع تحت الباب یعنی بذلک ما ہو اسقاط محض فاما اذا حللتہ مما لم یوجد بعد من القسم وامثالہ فلہا الرجوع فیہ لان الاسقاط لم یوجد الا فیما وجد فلہا ان تمنع ما فوق ذلک لانہ لیس رجوعا فیما اسقطتہ بل ہو امتناع عن الاسقاط فی ما بعد فلا یعترض بالروایة فی اثبات الاحناف للمرأة الرجوع فیما اسقطتہ من قسمہ ثم دلالة الروایة علی الترجمة (ای الماضیة کما تقدم فی اول الباب) وکذلک فی الترجمة الاتیة محتاجة الی فضل تدبر وحاصل المعنیین قیاس الموجود والماضی علی المستقبل والآتی والاستدلال بحصة الشرب الشائع علی الحق المبہم اھ

ص٣٣١ **باب اذا اذن لہ او حللہ ولم یبین کم ہو** ای اذن رجل لرجل آخر فی استیفاء حقہ الخ قالہ القسطلانی قال الحافظ اورد فیہ حدیث سہل بن سعد فی استیذان الغلام فی الشرب ومطابقتہ وقد خفیت علی ابن التین فانکرہا من جہة ان الغلام لو اذن فی شرب الاشیاخ قبلہ لجاز لان ذلک ہو فائدة استیذانہ فلو اذن لکان قد تبرع بحقہ وہو لایعلم قدر ما یشربون ولا قدر ما کان ہو یشربہ اھ وقال القسطلانی ولم یظہر لی وجہ المناسبة بین الترجمة والحدیث فاللہ اعلم وقد قیل انہا تؤخذ من معنی الحدیث لانہ لو اذن الغلام الی آخر ما تقدم ثم لایخفی علیک الفرق بین ہذہ الترجمة وبین ماسبق قبل باب فان الاولی فی الابراء عن الحقوق المجہولة بان لایعرف نوع الحقوق ہل کانت من المال او العرض او غیرہما وہذہ الترجمة فی الابراء من الحقوق المجملة بان یکون النوع معلوما بان یکون الدراہم مثلا لکن لم یعلم مقدارہا فافہم

ص٣٣١ **باب اثم من ظلم شیئا من الارض** کانہ یشیر الی توجیہ تصویر غصب الارض خلافا لمن قال لایمکن ذلک اھ من الفتح قولہ ان سعید بن زید الخ قال الحافظ قد تقدم من روایة ابن اسحاق قصة لسعید فی ہذا الحدیث سیاتی فی بدء الخلق انہ خاصمتہ اروی فی حق زعمت انہ انتقصہ لہا الی مروان فقال مروان دعوہا وایاہا فترک سعید ما ادعت وفی روایة لمسلم ان سعیدا قال اللہم ان کانت کاذبة فاعم بصرہا واجعل قبرہا فی دارہا وفی روایة فجاء سعید الی مروان فرکب معہ والناس حتی نظروا الیہا وذکروا کلہم انہا عمیت وانہا سقطت فی بیرہا وماتت اھ ملخصا من الفتح

ص٣٣٢ **باب اذا اذن انسان لآخر شیئا جاز** کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع وانما ذکرہ ہہنا لما فیہ من حق الآخر والآذن فکان لکل منہما الاقتران بعد اذن صاحبہ فیکون التعدی معفوا بالاذن اھ وفی ہامشہ قال الحافظ اورد المصنف فیہ حدیثین احدہما لابن عمر فی النہی عن القران والمراد بہ ان لایقرن تمرة بتمرة عند الاکل لئلا یجحف برفقتہ فان اذنوا لہ فی ذلک جاز لانہ حقہم فلہم ان یسقطوہ وہذا یقوی مذہب من یصحح ہبة المجہول اھ قال العینی قال القرطبی حمل اہل الظاہر ہذا النہی علی التحریم مطلقا وحملہ جمہور الفقہاء علی حالة المشارکة بدلیل مساق الحدیث وصوب النووی التفصیل فان کان مشترکا بینہم حرم الا برضاہم والافلا اھ

ص٣٣٢ **باب قول اللہ تعالی وہو الد الخصام** کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع انما ذکرہ ہہنا لان المظالم والمنازعات تکون منجرة الی اللدد فینبغی الاحتراز عن الوقوع فیہ اھ وفی ہامشہ اشار الشیخ بذلک الی دفع ما یرد علی الامام البخاری ان محل ہذا الباب کتاب التفسیر قال الکرمانی الالد شدید الجدل والاضافة بمعنی فی او جعل الخصام الد علی المبالغة وقیل الخصام جمع الخصم اھ

ص٣٣٢ **باب اثم من خاصم فی باطل** اورد فیہ حدیث ام سلمة وفیہ فانما ہی قطعة من النار وہو ظاہر فیما ترجم بہ وسیاتی الکلام علیہ مستوفی فی کتاب الاحکام ان شاء اللہ تعالی اھ من الفتح

ص٣٣٢ **باب اذا خاصم فجر** ای ذم من اذا خاصم فجر اعاذنا اللہ اھ من الفتح وقال القسطلانی قولہ فجر ای مال عن الحق والمراد بہ ہہنا الشتم والرمی بالاشیاء القبیحة والبہتان اھ

ص٣٣٢ **باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمہ** الخ قال الحافظ ای ہل یاخذ منہ بقدر الذی لہ ولو بغیر حکم حاکم وہی المسئلة المعروفة بمسئلة الظفر وقد جنح المصنف الی اختیارہ ولہذا اورد اثر ابن سیرین علی عادتہ فی الترجیح بالآثار اھ قلت ہو اصل معروف مطرد من اصول التراجم وہو الاصل الاربعون وحاصلہ یؤخذ مختار البخاری من الآثار التی یودعہا فی الترجمة ثم قال الحافظ واستدل بحدیث عقبة بن عامر ثانی حدیثی الباب علی مسئلة الظفر وبہا قال الشافعی وجزم بجواز الاخذ فیما اذا لم یمکن تحصیل الحق بالقاضی کان یکون غریمہ منکرا ولابینة لہ عند وجود الجنس فیجوز عندہ اخذہ ان ظفر بہ واخذ غیرہ بقدرہ ان لم یجدہ ویجتہد فی التقویم ولایحیف فان امکن تحصیل الحق بالقاضی فالاصح عند اکثر الشافعیة الجواز ایضا وعند المالکیة الخلاف وجوزہ الحنفیة فی المثلی دون المتقوم لما یخشی فیہ من الحیف واتفقوا علی ان محل الجواز فی الاموال لا فی العقوبات البدنیة لکثرة الغوائل فی ذلک ومحل الجواز فی الاموال ایضا ما اذا امن الغائلة کنسبتہ الی السرقة ونحو ذلک اھ وقال القسطلانی قال ابوحنیفة یاخذ من الذہب الذہب ومن الفضة الفضة ومن المکیل المکیل ومن الموزون الموزون ولایاخذ غیر ذلک والمفتی بہ عند المالکیة انہ یاخذ بقدر حقہ ان امن فتنتہ او نسبتہ الی رذیلة واما مذہب احمد فقال الخرقی من کان لہ علی احد حق فمنعہ منہ وقدر لہ علی مال لم یاخذ منہ مقدار حقہ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اد الامانة الی من ائتمنک ولاتخن من خانک اھ وفی الدر المختار لیس لذی الحق ان یاخذ غیر جنس حقہ وجوزہ الشافعی قال ابن عابدین عدم الجواز کان فی زمانہم اما الیوم فالفتوی علی الجواز اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع تحت الباب وہو عندنا مخصوص بما اذا وجد من جنس مالہ وعمم صاحباہ الحکم فی النقدین فمن کان لہ علی آخر دراہم فلہ ان یاخذ الدنانیر وبالعکس وافتی المتاخرون علی مذہب الائمة الاخر لفساد القضاة فلہ ان یاخذ متی ظفر بحقہ ولو من غیر جنسہ وظاہر الآیة والروایة معہم حیث لم یقید بشیٔ دون شیٔ اھ

ص٣٣٣ **باب ماجاء فی السقائف** جمع سقیفة وہو المکان المظلل کالساباط او الحانوت بجانب الدار وکانہ اشار الی ان الجلوس فی الامکنة العامة جائز وان اتخاذ صاحب الدار ساباطا او مستظلا جائز اذا لم یضر المارة اھ من الفتح وقال القسطلانی ومراد المؤلف التنبیہ علی جواز اتخاذہا وہی ان صاحب جانبی الطریق یجوز لہ ان یبنی سقفا علی الطریق تمر المارة تحتہ ولایقال انہ تصرف فی ہواء الطریق وہو تابع لہا یستحقہ المسلمون لان الحدیث دال علی جواز اتخاذہا ولولا ذلک لما اقرہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولاجلس تحتہا اھ وفی الفیض قولہ سقیفة (چوپال) ولاحاجة فیہا الی الاجازة لکونہا اعدت لمصالح العامة عرفا اھ

ص٣٣٣ **باب لایمنع جار جارہ ان یغرز خشبہ فی جدارہ** قال الحافظ کذا لابی ذر بالتنوین علی افراد خشبة ولغیرہ بصیغة الجمع وہو الذی فی حدیث الباب قال ابن عبدالبر روی اللفظان فی الموطأ والمعنی واحد لان المراد بالواحد الجنس اھ واستدل بحدیث الباب علی ان الجدار اذا کان لواحد ولہ جار فاراد ان یضع جذعہ علیہ جاز سواء اذن المالک ام لا فان امتنع اجبر وبہ قال احمد واسحق وغیرہما من اہل الحدیث وابن حبیب من المالکیة والشافعی فی القدیم وعنہ فی الجدید قولان اشہرہما اشتراط اذن المالک فان امتنع لم یجبر وہو قول الحنفیة وحملوا الامر فی الحدیث علی الندب والنہی علی التنزیہ جمعا بینہ وبین الاحادیث الدالة علی تحریم مال المسلم الا برضاہ وجزم الترمذی عن الشافعی بالقول القدیم وہو نصہ فی البویطی اھ من الفتح

ص٣٣٣ **باب صب الخمر فی الطریق** کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع یعنی بذلک ان الطریق مشترک للعامة فجاز مثل ہذہ التصرفات فیہ لکونہ من جملتہم غیر ان جوازہ مشروط بما لم یکن مضرا بالمارة لان ضرر الخاص محتمل بالضرر العام فلو کان الطریق ضیقا او صلبا بحیث لاینشف ارضہ ما اریق فیہ منع من الاراقة فیہ لئلا تزل فیہ الاقدام فتتاذی بہ الاقوام اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ قدس سرہ اجود مما قالہ الشراح فی غرض الباب قال الحافظ باب صب الخمر فی الطریق ای المشترکة اذا تعین ذلک طریقا لازالة مفسدة تکون اقوی من المفسدة الحاصلة بصبہا قال المہلب انما صبت الخمر فی الطریق للاعلان برفضہا ولیشتہر ترکہا وذلک ارجح فی المصلحة من التاذی بصبہا فی الطریق اھ

ص٣٣٤ **باب افنیة الدور والجلوس فیہا** الخ قال الحافظ اما الافنیة فہی جمع فناء بکسر الفاء والمد وقد تقصر وہو المکان المتسع امام الدار والترجمة معقودة لجواز تحجیرہ بالبناء وعلیہ جری العمل فی بناء المساطب فی ابواب الدور والجواز مقید بعدم الضرر للجار والمار والصعدات بضمتین جمع صعد بضمتین ایضا وقد یفتح اولہ وہو جمع صعید کطریق وطرقات وزنا ومعنی والمراد بہ ما یراد من الفناء اھ

ص٣٣٤ **باب الآبار علی الطریق اذا لم یتاذ بہا** الآبار بمد وتخفیف الموحدة ویجوز بغیر مد وتسکین الموحدة بعدہا ہمزة وہو الاصل فی ہذا الجمع قالہ فی الفتح وقال القسطلانی ای حکم الآبار التی حفرت علی الطرق والآبار جمع بئر وہو بہمزة مفتوحة وموحدة ساکنة ثم ہمزة مفتوحة قال فی الصحاح ومن العرب من یقلب الہمزة فیقلب آبار بمد الہمزة وفتح الموحدة وبہ ضبط فی البخاری اھ وقال بعد ذکر الحدیث وفیہ جواز حفر الآبار فی الصحراء لانتفاع عطشان وغیرہ بہا فان قلت کیف ساغ مع مظنة الاستضرار بہا بساقط بلیل او وقوع بہیمة او نحوہا فیہا اجیب بانہ لما کانت المنفعة اکثر ومحققة والاستضرار نادرا ومظنونا غلب الانتفاع وسقط الضمان فکانت جبارا فلو تحققت المضرة لم یجز وضمن الحافر اھ وفی الفیض والمراد من الطریق ارض لیس لہا مالک وکانت مباحة الاصل اھ

ص٣٣٤ **باب اماطة الاذی** الخ قال الحافظ ای ازالتہ وزاد القسطلانی عن المسلمین معنی کون الاماطة صدقة انہ تسبب الی سلامة من یمر بہ من الاذی فکانہ تصدق علیہ بذلک فحصل لہ اجر الصدقة وقد جعل صلی اللہ علیہ وسلم الامساک عن الشر صدقة علی النفس اھ وسیاتی بقیة الکلام علیہ فی باب من اخذ الغصن الخ قریبا

ص٣٣٤ **باب الغرفة والعلیة المشرفة** الغرفة بضم المعجمة وسکون الراء ای المکان المرتفع فی البیت والعلیة بضم اولہ وتکسر وبتشدید اللام المکسورة وتشدید التحتانیة قولہ المشرفة بالمعجمة والفاء وتخفیف الراء اھ من الفتح

كتب الشيخ رحمه الله في اللامع ان حمل الغرفة على الباب الصغير والعلية على المكان الذي فيه الغرفة يسلم عن التكرار والمقصود بذلك بيان جوازه ودفع ما يتوهم من كراهته لما فيه من الاطلاع على عورات الجوار واحالهم غير ان الجواز مشروط بما اذا لم يضر الجار والمارة اه وفي هامشه قال القسطلاني عن الكرماني العلية مثل الغرفة وقال الجوهري الغرفة العلية هو من العطف التفسيري اه قال العيني المشرفة من الاشراف على الشيء وهو الاطلاع عليه فيفهم من كلامه انها على اربعة اقسام الاول علية مشرفة على مكان على سطح الثاني مشرفة على مكان على غير سطح الثالث غير مشرفة على مكان على سطح الرابع غير مشرفة على مكان على غير سطح قال ابن بطال الغرفة على السطوح مباحة ما لم يطلع منها على حرمة احد قال العيني الذي ذكره هي العلية على السطح غير المشرفة فيفهم منه انها اذا كانت مشرفة على مكان فهي غير مباحة وكذلك اذا كانت على غير سطح وكانت مشرفة ولم ار احدا من شراح البخاري حقق هذا الموضع اه وفي الدر المختار لا يمنع الشخص من التصرف في ملكه الا اذا كان الضرر بجاره ضررا بينا فيمنع من ذلك حتى يمنع الجار من فتح الطاق وهذا جواب المشائخ استحسانا وجواب ظاهر الرواية عدم المنع مطلقا ورجحه في الفتح الى آخر ما في هامش اللامع

ص۳۳۵ **باب من عقل بعيره على البلاط او باب المسجد** قال الحافظ البلاط بفتح الموحدة وهي حجارة مفروشة كانت عند باب المسجد وقوله او باب المسجد هو بالاستنباط من ذلك واشار به الى ما ورد في بعض طرقه واورد فيه طرفا من حديث جابر في قصة جمله وغرضه هنا قوله فعقلت الجمل في ناحية البلاط فانه يستفاد منه جواز ذلك اذا لم يحصل به ضرر اه كتب الشيخ في اللامع ودلالة الرواية عليه من حيث ان المراد بناحية البلاط هي الطرف الداخل في البلاط وان اريد بها الخارج منه فدلالتها عليها من حيث انه لما عقل على طرفه المتصل بها كان البعير على سعة من الدخول على البلاط ولعله جلس عليه او وقف اه وتعرض لهذا الاشكال والجواب عنه العلامة العيني وما افاده الشيخ اوضح منه وابسط. وفي الفيض البلاط كانت حجارة مفروشة من المسجد الى السوق تسمى بالبلاط وكان العقل فيه انتفاعا بارض غير مملوكة اه

ص۳۳۵ **باب الوقوف والبول عند سباطة قوم** قال الحافظ وجاز البول في السباطة وان كانت لقوم باعيانهم لانها اعدت لالقاء النجاسات والمستقذرات اه

ص۳۳۶ **باب من اخذ الغصن وما يؤذي الناس في الطريق فرمى به** قال القسطلاني اي ثواب من اخذ الغصن وفي رواية من اخر الغصن اي الذي يؤذي المارين اه وقال الحافظ وينظر في هذه الترجمة وفي التي قبلها بثلاثة ابواب وهي اماطة الاذى وكان تلك اعم من هذه لعدم تقييدها بالطريق وان تساويا في فضل عموم المزال وفيه ان قليل الخير يحصل به كثير الاجر قال ابن المنير انما ترجم به لئلا يتخيل ان الرمي بالغصن وغيره مما يؤذي تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيمنع فاراد ان يبين ان ذلك لا يمنع لما فيه من الندب اليه وقد روى مسلم من حديث ابي برزة قال قلت يا رسول الله دلني على عمل انتفع به قال اعزل الاذى عن طريق المسلمين اه قلت والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الغرض مما تقدم هو ما افاده الحافظ رحمه الله من بيان الجواز وانه ليس تصرفا في ملك الغير والغرض من هذا الباب عندي هو بيان الفضل والثواب والطف منه ان يقال ان المقصود من الباب السابق بيان اماطة الاذى الساقط على الطريق والمقصود من هذا الباب ازالة الاذى المعلق على الطريق فقد قال الحافظ اورد فيه حديث ابي هريرة بلفظ غصن شوك وفي حديث انس عند احمد ان شجرة كانت على طريق الناس تؤذيهم الحديث فتامل

ص۳۳۶ **باب اذا اختلفوا في الطريق الميتاء** على وزن مفعال من الاتيان لا من الموت والمعنى ان يكثر فيه الاتيان قاله صاحب الفيض وقال الحافظ الميتاء بكسر الميم وسكون التحتانية بعدها مثناة ومد من الاتيان والميم زائدة قيل الميتاء اعظم الطرق وهي التي يكثر مرور الناس بها وقيل هي الطريق الواسعة وقيل هي العامرة قوله وهي الرحبة تكون بين الطريق ثم يريد اهلها البنيان فيتركون منها للطريق... [illegible] هذا الحكم بالصورة التي ذكرها وقد وافقه الطحاوي على ذلك فقال لم نجد لهذا الحديث معنى اولى من حمله على الطريق التي يراد ابتداؤها اذا اختلف من يبتدئها في قدرها كبلد يفتحها المسلمون وليس فيها طريق مسلوك وكموات يعطيه الامام لمن يحييها اذا اراد ان يجعل فيها طريقا للمارة ونحو ذلك وقال غيره مراد الحديث ان اهل الطريق اذا تراضوا على شيء كان لهم ذلك وان اختلفوا جعل سبعة اذرع الى آخر ما فيه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع يعني اذا انهدم البيوت التي كانت على الطريق ثم اراد الملاك بناءها ولم يعلم كم كان الطريق في الاصل يجعل سبعة اذرع اه

ص۳۳۶ **باب النهبى بغير اذن صاحبه** اي صاحب الشيء المنهوب. والنهبى بضم النون فعلى من النهب وهو اخذ المرء ما ليس له جهارا وهو غير جائز ومفهوم الترجمة انه اذا اذن جاز ومحله في المنهوب المشاع كالطعام يقدم للقوم فلكل منهم ان ياخذ مما يليه ولا يجذب من غيره الا برضاه وكره مالك وجماعة النهب في نثار العرس لانه اما ان يحمل على ان صاحبه اذن للحاضرين في اخذه فظاهره يقتضي التسوية والنهب يقتضي خلافها واما ان يحمل على انه علق التمليك على ما يحصل لكل احد ففي صحته اختلاف فلذلك كرهه اه من الفتح وقال العلامة العيني اختلف العلماء في ما ينثر على رؤس الصبيان وفي الاعراس فتكون فيه النهبة فكرهه مالك والشافعي واجازه الكوفيون اه

ص۳۳۶ **باب كسر الصليب وقتل الخنزير** وفيه اشارة الى من قتل خنزيرا او كسر صليبا لا يضمن لانه فعل مامورا به وقد اخبر عليه الصلوة والسلام بان عيسى عليه الصلوة والسلام سيفعله وهو اذا نزل كان مقررا لشرع نبينا صلى الله عليه وسلم كما سياتي تقريره ولا يخفى ان محل جواز كسر الصليب اذا كان مع المحاربين او الذمي اذا جاوز به الحد الذي عوهد عليه فاذا لم يتجاوز وكسره مسلم كان متعديا اه من الفتح وفي الفيض تحت الباب قلت لا عطر وان يكون كسره الصليب بعد النزول ككسر النبي صلى الله عليه وسلم الاصنام في فتح مكة وكذا يمكن ان يكون وضع الجزية ناظرا الى منصب التشريع اي ترك النبي صلى الله عليه وسلم هذا الجزء الموقوف الى زمانه وفوضه اليه بامره ليتولاه هو بنفسه اه قوله حكما مقسطا قال العلامة السندي فيه تنبيه على انه لا ياتي فينا على انه نبي مرسل الينا وان كان نبيا في الواقع بل ياتي فينا على انه حاكم وزاد هذا التنبيه وضوحا وصفه بكونه مقسطا اذ من يجيء نبيا لا يحتاج الى ان يوصف بكونه عدلا بخلاف من يجيء حاكما فافهم اه

ص۳۳۶ **باب هل تكسر الدنان** بكسر الدال جمع دن الحب وهو الخابية فارسي معرب والزقاق بكسر الزاي جمع زق

اي التي فيها الخمر ايضا وفي مسئلة الباب تفصيل فان كانت الاوعية بحيث تراق واذا غسلت طهرت وينتفع بها لم يجز اتلافها والا جاز وقال ابو يوسف واحمد في رواية ان كان الدن او الزق لمسلم لم يضمن وقال محمد واحمد في رواية يضمن لان الاراقة بغير الكسر ممكنة وان كان الدن لذمي فقال الحنفية يضمن بلا خلاف لانه مال متقوم في حقهم وقال الشافعي واحمد لا يضمن لانه غير متقوم في حق المسلم فكذا في حق الذمي وان كان الدن لحربي فلا يضمن بلا خلاف وعن مالك زق الخمر لا يطهره الماء لان الخمر غاص فيه اه من القسطلاني قوله فان كسر صنما الخ قال الحافظ اي هل يضمن ام لا اما الصنم والصليب فمعروفان يتخذان من خشب ومن حديد ومن نحاس وغير ذلك واما الطنبور فهو بضم الطاء آلة من آلات الملاهي معروفة وقد تفتح طاؤه واما ما لا ينتفع بخشبه فبينه وبين ما تقدم خصوص وعموم وقال الكرماني المعنى او كسر شيئا لا يجوز الانتفاع بخشبه قبل الكسر كآلة الملاهي يعني فيكون من العام بعد الخاص قال ويحتمل ان يكون او بمعنى حتى اي كسر ما ذكر الى حد لا ينتفع بخشبه اه وفي الهداية من كسر لمسلم بربطا او طبلا او دفا او مزمارا فهو ضامن وبيع هذه الاشياء جائز وهذا عند ابي حنيفة وقال صاحباه لا يضمن ولا يجوز بيعها وقيل الاختلاف في الذي يضرب للهو فاما طبل الغزاة والدف الذي يباح ضربه في العرس يضمن بالاتلاف من غير خلاف وقيل الفتوى في الضمان على قولهما ثم ذكر دلائل الفريقين. قوله فاتخذت منه نمرقتين يشكل عليه ما سياتي من حديث عائشة في كتاب بدء الخلق بلفظ حشوت للنبي صلى الله عليه وسلم وسادة فيها تماثيل كانها نمرقة فجاء فقام بين البابين وجعل يتغير وجهه الحديث وجمع بينهما مولانا محمد حسن المكي فقال قوله نمرقة اي وسادة كبيرة وقول عائشة فاتخذت منه نمرقتين فالمراد بها الوسادة الصغيرة التي تعطى بالارض وتنقلب من موضع الى موضع فان التماثيل فيها جائزة وايضا التماثيل التي في تلك النمرقتين قد صارت منكسرة منقطعة بالفتك بخلاف هذه النمرقة الكبيرة فانها فيها سالمة اه قلت وسياتي في كتاب اللباس في باب ما وطئ من التصاوير حديث عائشة فجعلناه وسادة وفي هامشه وفيه دليل من قال ان امتناع الملائكة مخصوص بغير المهانة كما رجحه ابن الهمام وبسط في الحاشية الكلام عليها وفيها عن موطا محمد وبهذا ناخذ ما كان فيه من تصاوير من بساط يبسط او فراش يفترش او وسادة فلا باس بذلك وانما يكره من ذلك في الستر وما ينصب نصبا وهو قول ابي حنيفة والعامة من فقهائنا اه من هامش اللامع وسياتي شيء من الكلام عليه في كتاب اللباس ان شاء الله

ص۳۳۶ **باب من قتل دون ماله** وفي نسخة الفتح من قاتل بدل قتل قال الكرماني قوله دون ماله اي عند ماله وقال القرطبي دون في اصلها ظرف مكان بمعنى تحت وتستعمل للسببية على المجاز ووجهه ان الذي يقاتل على ماله انما يجعله خلفه او تحته ثم يقاتل عليه وجواب من محذوف ولم يذكره اكتفاء بما في الحديث قاله العيني وقال ايضا قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة لان المقاتلة لا تستلزم القتل والشهادة مرتبة على القتل قلت قد ذكرت الآن ان تقدير الترجمة من قاتل دون ماله فقتل فما ذا حكمه فالجواب انه شهيد واقتصر في الحديث على لفظ قتل لانه يستلزم المقاتلة وقيل ايضا ما وجه ادخال هذا الحديث في هذه الابواب واجيب بانه يدل على ان للانسان ان يدفع من قصد ماله ظلما وهذا النوع داخل في المظالم لان فيه دفع الظلم فافهم اه قال الحافظ وفي رواية لابي داود والترمذي من اريد ماله بغير حق فقاتل فقتل فهو شهيد وكان البخاري اشار الى ذلك في الترجمة بتعبيره بلفظ قاتل اه وستاتي في كلام السندي نكتة في هذا التعبير قال النووي فيه جواز قتل من قصد اخذ المال بغير حق سواء كان المال قليلا او كثيرا وهو قول الجمهور وشذ من اوجبه وقال بعض المالكية لا يجوز اذا طلب المال الخفيف قال القرطبي سبب الخلاف عندنا هل الاذن في ذلك من باب تغيير المنكر فلا يفترق الحال بين القليل والكثير او من باب دفع الضرر فيختلف الحال اه وقد اجاد في بيان النكتة العلامة السندي حيث قال قوله في الحديث من قتل دون ماله الخ كانه فهم منه ان يقوم لحفظ المال والدفع عنه فيقتل لذلك واما الذي يقتل من غير دفع عن المال فلا يقال له انه قتل دون ماله فاشار في الترجمة حيث قال من قاتل الى هذا والله تعالى اعلم

ص۳۳۶ **باب اذا كسر قصعة او شيئا لغيره** اي هل يضمن المثل او القيمة والقصعة بفتح القاف اناء من خشب قوله فارسلت احدى امهات المؤمنين هي صفية كما رواه ابو داود والنسائي او حفصة رواه الدارقطني وابن ماجة او ام سلمة رواه الطبراني في الاوسط واسناده اصح من اسناد الدارقطني وهو اصح ما ورد في ذلك ويحتمل التعدد قاله القسطلاني والبسط في الفتح. واستشكل على الحديث بانه انما يحكم في الشيء بمثله اذا كان متشابه الاجزاء كالدراهم وسائر المثليات والقصعة انما هي من المتقومات والجواب ما حكاه البيهقي بان القصعتين كانتا للنبي صلى الله عليه وسلم في بيت زوجتيه فعاقب الكاسرة بجعل القصعة المكسورة في بيتها وجعل الصحيحة في بيت صاحبتها ولم يكن ذلك على سبيل الحكم على الخصم اه من القسطلاني والبسط في الفتح مع بيان اختلاف الائمة في الضمان بالمثل او القيمة فارجع اليه لو شئت

ص۳۳۶ **باب اذا هدم حائطا فليبن مثله** خلافا لمن قال تلزمه القيمة من المالكية وغيرهم قاله في الفتح وقال ابن عابدين لو هدم دار غيره بغير امره وبغير امر السلطان حتى ينقطع عن داره ضمن ولم ياثم بمنزلة جائع في مفازة ومع صاحبه طعام له اخذه كرها ثم يضمنه ولا اثم عليه اه ثم البراعة في قوله وكسر واصومعته وانزلوه عندها لحافظ والاوجه عندي في قوله فقالت اللهم الخ

كتاب الشركة

هكذا في نسخة الفتح والعيني ونسخة الحاشية واما في متن النسخ الهندية وكذا في نسخة القسطلاني ففيها باب الشركة في الطعام والنهد الخ قال الحافظ والشركة بفتح المعجمة وكسر الراء وبكسر اوله وسكون الراء وقد تحذف الهاء وقد يفتح اوله مع ذلك فهي اربع لغات وهي لغة الاختلاط وشرعا ما يحدث بالاختيار بين اثنين فصاعدا من الاختلاط لتحصيل الربح وقد تحصل بغير قصد كالارث وقال العيني وهي على نوعين شركة الملك وهي ان يملك اثنان عينا ارثا او شراء او هبة او ملكا بالاستيلاء او اختلط مالهما بغير صنع فكل هذا شركة ملك وكل واحد منهما اجنبي في قسط صاحبه والنوع الثاني شركة العقد وهي ان يقول احدهما شاركتك في كذا وهي على اربعة انواع مفاوضة وعنان. وتقبل وشركة وجوه وبيانها في الفروع وذكر العلامة القسطلاني تعريف كل واحد من هذه الاربعة

ص٣٣٨ باب الشركة فى الطعام والنهد قال الحافظ قوله الشركة فى الطعام والنهد اما الطعام فسياتى القول فيه فى باب مفرد واما النهد فهو بكسر النون وبفتحها اخراج القوم نفقاتهم على قدر عدد الرفقة يقال تنا هدوا وناهد بعضهم بعضا قاله الازهرى وقال الجوهرى نحوه لكن قال على قدر نفقة صاحبه وقال عياض مثل قول الازهرى الا انه قيده بالسفر والخلط ولم يقيده بالعدد والمعروف انه خلط الزاد فى السفر وقد اشار الى ذلك المصنف فى الترجمة حيث قال ياكل هذا بعضا وهذا بعضا قوله والعروض بضم اوله جمع عرض بسكون الراء مقابل النقد واما بفتحها فجميع اصناف المال وما عدا النقد يدخل فيه الطعام فهو من الخاص بعد العام ويدخل فيه الربويات ولكنه اغتفر فى النهد لثبوت الدليل على جوازه واختلف العلماء فى صحة الشركة كما سياتى قوله وكيف قسمة ما يكال ويوزن اى هل يجوز قسمة مجازفة او لا بد من الكيل فى المكيل والوزن فى الموزون واشار الى ذلك بقوله مجازفة او قبضة قبضة اى متساوية قوله لما لم ير المسلمون الخ بكسر اللام وتخفيف الميم وكانه اشار الى احاديث الباب وقد ورد الترغيب فى ذلك روى عن الحسن انه قال اخرجوا نهدكم فانه اعظم لبركة واحسن لاخلاقكم اه كلا من الفتح وكتب الشيخ فى اللامع قوله لما لم ير الخ يعنى بذلك ان الظاهر وان كان عدم جوازه لما بين افراد الآكلين من تفاوت غير يسير فمن مقل فى الاكل ومن مكثر فيه لكن العرف جار باهدار هذا التفاوت فى الشركاء اه قوله وكذلك مجازفة الذهب والفضة قال الحافظ كانه الحق النقد بالعرض للجامع بينهما وهو المالية لكن انما يتم ذلك فى قسمة الذهب مع الفضة اما قسمة احدهما خاصة حيث يقع الاشتراك فى الاستحقاق فلا يجوز اجماعا قاله ابن بطال وقال ابن المنير شرط مالك فى منعه ان يكون مسكوكا والتعامل فيه بالعدد فعلى هذا يجوز بيع ما عداه جزافا ومقتضى الاصول منعه وظاهر كلام البخارى جوازه ويمكن ان يحتج له بحديث جابر فى مال البحرين والجواب عن ذلك ان قسمة العطاء ليست على حقيقة القسمة لانه غير مملوك للآخذين قبل التمييز اه وفى الفيض ذهب البخارى الى جواز قسمة المكيلات والموزونات فى النهد مجازفة وهذه الترجمة احدى الترجمتين اللتين حكم عليهما ابن بطال انهما خلاف الاجماع وقد مر منى الجواب انها ليست من باب المعاوضات التى تجرى فيها المماكسة او تدخل تحت الحكم وانما هى من باب المسامح والتعامل وقد جرى به التعامل من لدن عهد النبوة الى يومنا هذا اه مختصرا ويأتى فى كتاب الاطعمة تبويب المؤلف بالنهد والاجتماع على الطعام

ص٣٣٨ باب ما كان من خليطين فانهما يتراجعان بينهما اورد فيه حديث انس وهو طرف من حديثه الطويل فى الزكوة وتقدم فيه وقيده المصنف فى الترجمة بالصدقة لوروده فيها ان التراجع لا يقع بين الشريكين فى الرقاب اه من الفتح

ص٣٣٨ باب قسمة الغنم كتب الشيخ نور الله مرقده فى اللامع وهذا كما تقدم فى اهدار التفاوت اذ لا شك فى التفاوت بين افراد الغنم باعتبار صغر الجثة وكبرها وكذلك فى افراد البعران اه واليه يشير كلام الحافظ اذ قال باب قسمة الغنم اى بالعدد اه وقال العينى فيما يستفاد من الحديث فيه جواز قسم الغنم والبقر والابل بغير تقويم وبه قال مالك والكوفيون اذا كان ذلك على التراضى وقال الشافعى لا يجوز قسم شئ من الحيوان بغير تقويم قال انما كان ذلك على طريق القيمة

الا ترى انه عدل عشرة من الغنم ببعير وهذا معنى التقويم وقال القرطبى وهذه الغنيمة لم يكن فيها غير الابل والغنم ولو كان فيها غير ذلك لقوم جميعا وقسمه على القيمة اه

ص٣٣٨ باب القران فى التمر بين الشركاء الخ قال الحافظ كذا فى جميع النسخ ولعل حتى في قوله حتى يستاذن اصحابه كانت حين فتحرفت او سقط من الترجمة شئ اما لفظ النهى من اولها او لا يجوز قبل حتى اه قلت وتعقب العينى على احتمال التحريف وقال لا يحتاج الى ظن التحريف بل فيه حذف وباب الحذف شائع تقديره باب حكم القران فى التمر لا ينبغى لاحد منهم ان يقرن حتى يستاذن اه واختار القسطلانى حذف المضاف من اول الباب فقال باب ترك القران الخ وقال الحافظ قال ابن بطال النهى عن القران من حسن الادب فى الاكل عند الجمهور لا على التحريم كما قال اهل الظاهر اه قلت وقد تقدم الكلام عليه فى باب اذا اذن انسان لآخر الخ من ابواب المظالم وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع تحت الباب فيه من اهدار التفاوت ما لا يخفى فمن عاجل فى الاكل وآخر مبطو به فيتفاوت اكلهما غير ان التفاوت فى الاقران والتثنية فى الاكل لما كان كثيرا نهى عنه اه

ص٣٣٩ باب تقويم الاشياء بين الشركاء الخ قال ابن بطال لا خلاف بين العلماء ان قسمة العروض وسائر الامتعة بعد التقويم جائز وانما اختلفوا فى قسمتها بغير تقويم فاجازه الاكثر اذا كان على سبيل التراضى ومنعه الشافعى اه من الفتح قلت وظاهر الترجمة يشعر بان ميل المصنف الى قول الشافعى رحمه الله

ص٣٣٩ باب هل يقرع فى القسمة والاستهام فيه قال القسطلانى يقرع بضم اوله وفتح ثالثه وكسره من القرعة اه قال الحافظ الاستهام الاقتراع والمراد به هنا بيان الانصبة فى القسم والضمير يعود على القسم بدلالة القسمة اه قال القسطلانى بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة غير خفية وفيه جواز قسمة العقار المتفاوت بالقرعة قال ابن بطال والعلماء متفقون على القول بالقرعة الا الكوفيين فانهم قالوا لا معنى لها لانها تشبه الازلام التى نهى الله عنها ويأتى مزيد لما ذكرته فى باب الشهادات اه وفى الفيض واعلم ان القرعة ليست بحجة عندنا فى موضع من المواضع فهى للتطييب لا للغير وجعلها الآخرون حجة مع بعض تفصيل عندهم اه قلت ويشكل ههنا لفظ الاستفهام فى الترجمة مع ان المشهور ان الامام البخارى رحمه الله قائل بحجية القرعة وترجم لها بمواضع من كتابه منها باب الاستهام فى الاذان وباب القرعة فى المشكلات وباب القرعة بين النساء وغير ذلك وقد تقدم منا فى باب الاستهام فى الاذان بان هذه المواضع كلها من القرعة التى لم ينكرها الحنفية ايضا ولم يترجم الامام البخارى بالقرعة قالت الحنفية بنفيها فى موضع من كتابه فهل هذا مصير منه ان القرعة لتطييب القلب لا لاثبات الحكم كما هو مذهب الاحناف فتامل فاتيان المصنف ههنا بلفظ هل المشعر بعدم اختياره يؤيد ما قلنا فافهم

ص٣٣٩ باب شركة اليتيم واهل الميراث قال الحافظ الواو بمعنى مع قال ابن بطال اتفقوا على انه لا تجوز المشاركة فى مال اليتيم الا ان كان لليتيم فى ذلك مصلحة راجحة اه وفى سياق حديث الباب اجمال واختصار كما ذكر فى هامش اللامع وسياق الواضح ما سياتى فى الوصايا فى باب قوله تعالى وآتوا اليتمى اموالهم

ص٣٣٩ باب الشركة فى الارضين وغيرها اراد الاشارة الى جواز قسمة الارض والدار والى جوازه ذهب الجمهور صغرت الدار او كبرت واستثنى بعضهم التى لا ينتفع بها لو قسمت فتمتنع قسمتها اه من الفتح

ص٣٣٩ باب اذا اقتسم الشركاء الدور وغيرها الخ قال ابن المنير ترجم بلزوم القسمة وليس فى الحديث الا نفى الشفعة لكن لكونه يلزم من نفيها نفى الرجوع اذ لو كان للشريك ان يرجع لعادت مشاعة فعادت الشفعة اه من الفتح وفى الفيض وفى فقه الحنفية انه لو ظهر الغبن الفاحش بعد التقسيم له ان يرجع عنه والا فلا رجوع له اه

ص٣٣٩ باب الاشتراك فى الذهب والفضة قال ابن بطال اجمعوا على ان الشركة الصحيحة ان يخرج كل واحد مثل ما اخرج صاحبه ثم يخلط ذلك حتى لا يتميز ثم يتصرفا جميعا الا ان يقيم كل واحد منهما الآخر مقام نفسه واجمعوا على ان الشركة بالدراهم والدنانير جائزة لكن اختلفوا اذا كانت الدنانير من احدهما والدراهم من الآخر فمنعه الشافعى ومالك فى المشهور عنه والكوفيون الا الثورى اه وزاد الشافعى ان لا تختلف الصفة ايضا كالصحاح والمكسرة واطلاق البخارى الترجمة يشعر بجنوحه الى قول الثورى وقوله وما يكون فيه الصرف اى كالدراهم المغشوشة والتبر وغير ذلك وقد اختلف العلماء فى ذلك فقال الاكثر يصح فى كل مثلى وهو الاصح عند الشافعية وقيل يختص بالنقد المضروب اه من الفتح

ص٣٤٠ باب مشاركة الذمى والمشركين فى المزارعة الواو فى قوله والمشركين عاطفة وليست بمعنى مع والتقدير مشاركة المسلم للذمى ومشاركة المسلم للمشركين وقال العينى قوله والمشركين من باب عطف العام على الخاص على ان المراد من المشركين هم المستامنون فيكونون فى معنى اهل الذمة واما المشرك الحربى فلا تتصور الشركة بينه وبين المسلم فى دار الاسلام على ما لا يخفى وحكمها انها تجوز لان هذه المشاركة فى معنى الاجارة واستيجار اهل الذمة جائز اه قال الحافظ ذكر المصنف فيه حديث ابن عمر فى اعطاء اليهود خيبر وقد تقدم فى المزارعة وهو ظاهر فى الذمى والحق المشرك به لانه اذا استامن صار فى معنى الذمى واشار المصنف الى مخالفة من خالف فى الجواز كالثورى والليث واحمد وبه قال مالك الا انه اجازه اذا كان يتصرف بحضرة المسلم واحتج الجمهور بمعاملة النبى صلى الله عليه وسلم يهود خيبر واذا جاز فى المزارعة جاز فى غيرها اه من الفتح قال العينى وعند اصحابنا مشاركة المسلم مع اهل الذمة فى شركة المفاوضة لا يجوز عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف اه

ص٣٤٠ باب قسمة الغنم والعدل فيها قال الحافظ ذكر فيه حديث عقبة بن عامر وقد مضى توجيه ايراده فى الشركة فى اوائل الوكالة اه وقال فى كتاب الوكالة فى باب وكالة الشريك الشريك فى القسمة شاهد الترجمة منه قوله ضح به انت فانه علم به انه كان من جملة من كان له حظ فى تلك القسمة فكانه كان شريكا لهم وهو الذى تولى القسمة بينهم وابدى ابن المنير احتمالا ان يكون صلى الله عليه وسلم وهب لكل واحد من المقسوم فيهم ما صار اليه فلا تتجه الشركة واجاب بانه ساق الحديث فى الاضاحى من طريق اخرى بلفظ انه قسم بينهم ضحايا قال فدل على انه عين تلك الغنم للضحايا فوهب لهم جملتها ثم امر عقبة بقسمتها فيصح الاستدلال به لما ترجم له اه قال القسطلانى وتبويب البخارى بقوله قسمة الغنم والعدل فيها يدل على انه فهم ان هذه القسمة هى القسمة المعهودة التى يعتبر فيها تسوية الاجزاء وفيه نظر الى آخر ما ذكره وكذا قال صاحب الفيض من انها ليست من شركة العقد فى شئ ولا يذهب عليك ان الامام البخارى ترجم بثلاث تراجم متقاربة الاولى باب قسمة الغنم كما تقدم والثانية هذه والثالثة ما سياتى من باب من عدل عشرة من الغنم بجزور فى القسم ولم يتعرض الشراح للفرق بين هذه الثلثة فالفرق بين الثالثة والاوليين واضح وهو ان الغرض من الثالثة ان تعديل عشر شياه ببعير باعتبار القسمة دون الاضحية ردا على من استدل بهذا الحديث على ان الجزور يجزئ فى الاضحية عن عشرة كما قال به اسحق وغيره واما الفرق بين الاوليين فخفى ولا يبعد ان يقال ان غرض الاولى ان قسمة الغنم تكون باعتبار العدد لا القيمة واليه اشار الشيخ قدس سره باهدار التفاوت وبه جزم الحافظ كما تقدم وغرض الثانية التنبيه على اعتبار العدل فيها مع قطع النظر عن التفاوت اليسير بخلاف التفاوت الفاحش فان الحديث الوارد فيها يدل على ان عقبة لم يتعرض لتفاوت الغنم الا ان التفاوت بين الغنم والعتود لما كان فاحشا فتعرض له واخبر به النبى صلى الله عليه وسلم

ص٣٤٠ باب الشركة فى الطعام وغيره اى من المثليات والجمهور على صحة الشركة فى كل ما يملك والاصح عند الشافعية اختصاصها بالمثلى وسبيل من اراد الشركة بالعروض عندهم ان يبيع بعض عرضه المعلوم ببعض عرض الآخر المعلوم ويأذن له فى التصرف وفى وجه لا يصح الا فى النقد المضروب كما تقدم وعن المالكية تكره الشركة فى الطعام والراجح عندهم الجواز اه من الفتح قال العلامة العينى وجواب الترجمة انه يجوز ذلك لان الشركة بيع من البيوع فيجوز فى الطعام وغيره واجاز الكوفيون وقال فى بيان اختلاف الائمة واجاز الكوفيون وابو ثور الشركة بالطعام واختلفوا فى الشركة بالعروض فجوزها مالك ومنعها الكوفيون والشافعى واحمد اه وفى المغنى لابن قدامة اما العروض فلا تجوز الشركة فى ظاهر المذهب وكره ذلك الثورى والشافعى واصحاب الرأى الى آخر ما بسطه

ص٣٤٠ باب الشركة فى الرقيق اورد فيه حديثى ابن عمر وابى هريرة فيمن اعتق شقصا اى نصيبا من عبد وهو ظاهر فيما ترجم له ان صحة العتق فرع صحة الملك اه

ص٣٤٠ باب الاشتراك فى الهدى قال القسطلانى الهدى ما يهدى الى الحرم من النعم والبدن بضم الموحدة وسكون المهملة من عطف الخاص على العام وقوله والشركة فى الهدى قال فى فتح البارى فيه بيان ان الشركة وقعت بعد ما ساق النبى صلى الله عليه وسلم الهدى من المدينة وهو ثلاث وستون بدنة وجاء على من اليمن الى النبى صلى الله عليه وسلم ومعه سبع وثلاثون بدنة فصار جميع ما ساقه النبى صلى الله عليه وسلم من الهدى مائة بدنة واشرك عليا معه فيها اه وقال المهلب ليس فى حديث الباب ما ترجم به من الاشتراك فى الهدى بعد ما اهدى بل لا يجوز الاشتراك بعد الاهداء ولا هبته ولا بيعه والمراد منه ان عليا من الهدى الذى كان معه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعل له ثوابه فيحتمل ان يفرد بثواب ذلك الهدى

كله فهو شريك له فى هديه لانه اهدى عنه عليه الصلوة والسلام متطوعا من ماله ويحتمل ان يشركه فى ثواب هدى واحد فيكون بينهما اذا كان متطوعا وقال القاضى عياض عندى انه لم يكن شريكا حقيقة بل اعطاه قدرا يذبحه اه مختصرا وكتب الشيخ فى اللامع ولا يجوز الاشتراك فى الهدى عندنا لو توحد معينا منه بنية القربة فيه وتاويل ما روى انه اشركه فى الهدى الذى اتاه به من اليمن وكان فيه ما اتى به لهدى نفسه فكان الاشراك فى الهدى لكونه منهما ومشتركا بينهما لا فى هدى النبى صلى الله عليه وسلم او المعنى اشركه فى اجر هديه باشراكه فى الذبح وغيره من حوائجه المتعلقة بالهدى وفى هامشه فى المسئلة تفصيل ففى الدر المختار صح اشتراك ستة فى بدنة شريت للقربة لان ذلك جائز فى الضحايا فيجوز ههنا قال فى الفتح عن الاصل والمبسوط ان اشترى بدنة لمتعة مثلا ثم اشترك فيها ستة بعدما اوجبها لنفسه خاصة لا يسعه لانه لما اوجبها صار الكل واجبا بعضها بايجاب الشرع وبعضها بايجابه فان فعل فعليه ان يتصدق بالثمن الى آخر ما بسطه من التفاصيل فى ذلك والتفريق بين الغنى والفقير فقول الشيخ لا يجوز الاشتراك فى الهدى محمول على هدى التطوع وهو مقتضى حديث الباب اه من هامش اللامع مختصرا

ص ٣٤١ باب من عدل عشرة من الغنم تقدم الكلام عليه قريبا فكن منه على ذكر ثم البراعة عند الحافظ فى قوله افنذبح بالقصب وعند هذا العبد الضعيف فى قوله فرمى رجل وكذا فى قوله نلقى العدو وكذا فى قوله ما انهر الدم كما تقدم فى المقدمة فارجع اليه

كتاب الرهن

كذا فى نسخة العلامة العينى وفى نسخة الحافظ والقسطلانى كتاب فى الرهن فى الحضر وقول الله الخ قال القسطلانى وللكشميهنى كتاب الرهن ولغير ابى ذر باب بدل كتاب (وكذا فى النسخ الهندية) وفى النسخة المقروءة على الميدومى كتاب الرهن باب الرهن فى الحضر الخ ولابن شبويه باب ما جاء الخ والرهن لغة الثبوت ومنه الحالة الراهنة اى الثابتة وقال الامام او احتباسا ومنه كل نفس بما كسبت رهينة وشرعا جعل عين متمولة وثيقة بدين يستوفى منها عند تعذر وفائه ويطلق ايضا على العين المرهونة تسمية للمفعول باسم المصدر اه قال الحافظ وقوله فى الحضر اشارة الى ان التقييد بالسفر فى الآية خرج للغالب فلا مفهوم له لدلالة الحديث على مشروعيته فى الحضر وهو قول الجمهور وانما قيده (فى الآية) بالسفر لانه مظنة فقد الكاتب وخالف فى ذلك مجاهد والضحاك فقالا لا يشرع الا فى السفر حيث لا يوجد الكاتب وبه قال داؤد واهل الظاهر وقد اشار البخارى الى ما ورد فى بعض طرقه كعادته وقد تقدم فى باب شراء النبى صلى الله عليه وسلم بالنسيئة فى اوائل البيوع من هذا الوجه بلفظ ولقد رهن درعا له بالمدينة عند يهودى وعرف بذلك الرد على من اعترض بانه ليس فى الآية والحديث تعرض للرهن فى الحضر اه

ص ٣٤١ باب من رهن درعه غرض الترجمة واضح

ص ٣٤١ باب رهن السلاح قال الحافظ قال ابن المنير انما ترجم برهن السلاح بعد رهن الدرع لان الدرع ليست بسلاح حقيقة وانما هى آلة يتقى بها السلاح ولهذا قال بعضهم لا تجوز تحليتها وان قلنا بجواز تحلية السلاح كالسيف ثم قال بعد ذكر الحديث قال ابن بطال ليس فى قولهم نرهنك اللأمة دلالة على جواز رهن السلاح وانما كان ذلك من معاريض الكلام المباحة فى الحرب وغيره وقال ابن التين ليس فيه ما بوب له لانهم لم يقصدوا الا الخديعة وانما يؤخذ جواز رهن السلاح من الحديث الذى قبله اه وقال العينى المطابقة بين الحديث والترجمة فى قوله ولكنا نرهنك الخ بحسب ظاهر الكلام وان لم يكن فى نفس الامر حقيقة الرهن وهذا المقدار كاف فى وجه المطابقة وقال ابن التين وانما يجوز بيعه ورهنه عند من تكون له ذمة او عهد باتفاق وكان لكعب عهد ولكنه نكث ما عاهد عليه من انه لا يعين على النبى صلى الله عليه وسلم فانتقض عهده بذلك واجيب بانه لو لم يكن معتادا عندهم رهن السلاح عند اهل العهد لما عرضوا عليه اذ لو عرضوا عليه ما لم تجر به عادتهم لاستراب بهم وفاتهم ما ارادوا من مكيدته الى آخر ما فيه اه من الفتح

ص ٣٤١ باب الرهن مركوب ومحلوب هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه الحاكم وصححه اه من الفتح والعينى وفى الحديث حجة لمن قال يجوز للمرتهن الانتفاع بالرهن بالركوب والحلب اذا قام بمصلحته ولو لم يأذن له المالك وهو قول احمد واسحق وطائفة من السلف وذهب الجمهور منهم الائمة الثلاثة الى انه لا ينتفع المرتهن من الرهن بشئ بل الفوائد كلها للراهن وعليه مؤنه واولوا حديث الباب بوجوه ذكر فى هامش اللامع بالبسط

ص باب الرهن عند اليهود وغيرهم قال القسطلانى مراد المؤلف جواز معاملة غير المسلمين وان كانوا يأكلون اموال الربوا كما اخبر الله تعالى عنهم ولكن مبايعتهم واكل طعامهم ماذون لما فيه باباحة الله وقد ساقاهم النبى صلى الله عليه وسلم على خيبر كما مر اه

ص ٣٤٢ باب اذا اختلف الراهن والمرتهن الخ اى فى اصل الرهن كان قال رهنتنى كذا فانكر او فى قدره كان قال رهنتنى الارض باشجارها فقال بل وحدها او تعيينه كهذا العبد فقال بل الثوب او قدر المرهون به كبعشرة فقال بل بعشرين قوله ونحوه كاختلاف المتبايعين قاله القسطلانى وقال ايضا المدعى هو من اذا ترك ترك والمدعى عليه هو من اذا ترك لا يترك بل يجبر اه وبراعة الاختتام عند الحافظ رحمه الله فى قوله اولئك لا خلاق لهم فى الآخرة الآية وعندى يمكن ايضا فى قوله لقى الله وهو غضبان.

كتاب العتق

هكذا فى نسخة العينى وفى النسخ الهندية فى العتق بدون لفظ كتاب وهكذا فى نسخة الفتح والقسطلانى قال الحافظ كذا للاكثر وزاد ابن شبويه بعد البسملة باب وزاد المستملى قبل البسملة كتاب العتق ولم يقل باب والعتق بكسر المهملة ازالة الملك يقال عتق يعتق عتقا بكسر اوله وبفتح وعتاقا وعتاقة قال الازهرى هو مشتق من قولهم عتق الفرس اذا سبق وعتق الفرخ اذا طار لان الرقيق يتخلص بالعتق ويذهب حيث شاء اه وقال العينى هو لغة القوة وفى الشرع عبارة عن قوة شرعية فى مملوك وهى ازالة الملك عنه والرق ضعف شرعى يثبت فى المحل فيعجزه عن التصرفات الشرعية ويسلبه اهلية القضاء والشهادة والتزوج وغير ذلك والاعتاق اثبات العتق عند ابى يوسف ومحمد وعند ابى حنيفة اثبات الفعل المفضى الى حصول العتق اه وذكر ابن عابدين الاختلاف فى معناه لغة وشرعا ثم قال حقق فى الفتح هذا المقام بما يشفى المرام

ص ٣٤٢ باب فى العتق وفضله وقول الله تعالى الخ بالرفع على الاستيناف وبالجر عطفا على المجرور السابق قاله القسطلانى قال العينى تحت حديث الباب مطابقته للترجمة ظاهرة لانه يخبر عن فضل عظيم فى العتق اه وفى الفتح فى الحديث ان عتق الذكر افضل من عتق الانثى خلافا لمن فضل عتق الانثى محتجا بان عتقها يستدعى صيرورة ولدها حرا سواء تزوجها حر او عبد بخلاف الذكر ومقابله فى الفضل ان عتق الانثى غالبا يستلزم ضياعها ولان فى عتق الذكر من المعانى العامة ليس فى الانثى كصلاحيته للقضاء وغيره مما يصلح للذكور دون الاناث اه.

ص ٣٤٢ باب اى الرقاب افضل اى للعتق وقوله فى الحديث اعلاها ثمنا بالعين المهملة للاكثر وللكشميهنى بالغين المعجمة ومعناهما متقارب وفى رواية لمسلم اكثرها ثمنا وهو يبين المراد قال النووى محله والله اعلم فيمن اراد ان يعتق رقبة واحدة اما لو كان مع شخص الف درهم مثلا فاراد ان يشترى بها رقبة يعتقها فوجد رقبة نفيسة او رقبتين مفضولتين فالرقبتان افضل قال وهذا بخلاف الاضحية فان الواحدة السمينة فيها افضل لان المطلوب هنا فك الرقبة وهناك طيب اللحم اه قال الحافظ والذى يظهر لى ان ذلك يختلف باختلاف الاشخاص فرب شخص واحد اذا عتق انتفع بالعتق وانتفع به اضعاف ما يحصل من النفع بعتق اكثر عددا منه ورب محتاج الى كثرة اللحم لتفرقته على المحاويج الذين ينتفعون به اكثر مما ينتفع هو بطيب اللحم اه كله من الفتح

ص ٣٤٢ باب ما يستحب من العتاقة بفتح العين ووهم من كسرها والمراد الاعتاق وهو ملزوم العتاقة وقوله فى الكسوف او الآيات بلفظ او وفى بعض الروايات بغير الف واو للتنويع لا للشك وقال الكرمانى هى بمعنى الواو وبمعنى بل لان عطف الآيات على الكسوف من عطف العام على الخاص وليس فى حديث الباب سوى الكسوف وكانه اشار الى قوله فى بعض طرقه ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله اه من الفتح

ص ٣٤٢ باب اذا اعتق عبدا بين اثنين او امة بين الشركاء قال ابن التين اراد ان العبد كالامة لاشتراكهما فى الرق اه وكانه اشار الى رد قول اسحق بن راهويه ان هذا الحكم مختص بالذكور وهو خطاء وادعى ابن حزم ان لفظ العبد فى اللغة يتناول الامة وفيه نظر ولعله اراد المملوك وقال القرطبى العبد اسم للمملوك الذكر فى اصل وضعه والامة اسم لمؤنثه بغير لفظه ومن ثم قال اسحق ان هذا لا يتناول الانثى وخالفه الجمهور اه ثم اعلم ان مسئلة الباب يعنى اعتاق العبد المشترك خلافية شهيرة اختلفوا على ثلاثة اقوال وحاصل المذاهب فيه ان الرجل اذا اعتق بعض مملوكه يعتق كله فى الحال بغير استسعاء عند الائمة الثلاثة وصاحبى ابى حنيفة وقال الامام الاعظم رحمه الله يستسعى فى الباقى وان كان العبد مشتركا بينهما فاعتق احدهما نصيبه فقال الامام ابو حنيفة الشريك الآخر مخير بين ثلثة امور يعتق نصيبه او يستسعى والولاء لهما فى الوجهين او يغرم الاول فالولاء له ويستسعى العبد وقال صاحباه ليس له الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار ولا يرجع العبد على المعتق بشئ والولاء للمعتق فى الوجهين وقالت الائمة الثلثة فى المشهور عنهم ان كان الاول موسرا يغرم والولاء له والا فقد عتق منه ما عتق ولا يستسعى وهذا الاختلاف مبنى على اختلاف آخر وهو ان الاعتاق متجز عند الامام ابى حنيفة ومن وافقه مطلقا يعنى فى حالتى اليسر والعسر وليس بمتجز مطلقا عند صاحبيه ومن وافقهما ومتجز فى حالة العسر دون اليسر فى المشهور من اقوال الائمة الثلثة الباقية وهذا تفصيل المذاهب الائمة الستة وال فى المسئلة اقوال آخر فقد ذكر النووى فيها عشرة مذاهب والعينى على البخارى اربعة عشر مذهبا وفى الاوجز عشرين مذهبا اه من هامش اللامع

ص ٣٤٣ باب اذا اعتق نصيبا فى عبد وليس له الخ قال الحافظ اشار البخارى بهذه الترجمة الى ان المراد بقوله فى حديث ابن عمر والا فقد عتق منه ما عتق اى والا فان كان المعتق لا مال له يبلغ قيمة بقية العبد فقد تنجز عتق الجزء الذى كان يملكه وبقى الجزء الذى لشريكه على ما كان عليه اولا الى ان يستسعى العبد فى تحصيل القدر الذى يخلص به باقيه من الرق ان قوى على ذلك فان عجز نفسه استمرت حصة الشريك موقوفة وهو مصير منه الى القول بصحة الحديثين جميعا والحكم برفع الزيادتين معا وهما قوله فى حديث ابن عمر والا فقد عتق منه ما عتق وقد تقدم بيان من جزم بانها من جملة الحديث وبيان من توقف فيها او جزم بانها من قول نافع وقوله فى حديث ابى هريرة فاستسعى به غير مشقوق عليه الى آخر ما قال اه قلت كذا قال الحافظ فى غرض الترجمة وعندى ليس كذلك بل الغرض عندى ان الامام البخارى رحمه الله اشار بذلك الى الرد على من انكر الاستسعاء وهو مذهب الائمة الثلثة وقد اعترف به الحافظ حيث قال بعد قول البخارى تابعه حجاج ابن حجاج الخ كانه اشار بهذا الى الرد على من زعم ان الاستسعاء فى هذا الحديث غير محفوظ وان سعيد بن ابى عروبة تفرد به فاستظهر له برواية جرير بن حازم بموافقته ثم ذكر ثلاثة تابعوهما على ذكرها اه فافهم

ص ٣٤٣ باب الخطاء والنسيان فى العتاقة والطلاق الخ قال الحافظ ونحوه اى من التعليقات لا يقع شئ منها الا بالقصد وكانه اشار الى رد ما روى عن مالك انه يقع الطلاق والعتاق عامدا كان او مخطئا ذاكرا كان او ناسيا وقد انكره كثير من اهل مذهبه ووقوع الخطاء فى الطلاق والعتاق ان يريد ان يلفظ بشئ غيرهما فيسبق لسانه اليهما واما النسيان فغنى ما اذا حلف ونسى اه وفى هامش اللامع اختلفت الائمة فى فروع هاتين المسئلتين كما بسط فى شروح البخارى والاوجز والمغنى والجملة ما فى العينى قال اصحابنا طلاق الخاطى والناسى والهازل واللاعب والذى يتكلم به من غير قصد واقع وفى التوضيح قد اختلف العلماء فى الناسى فى يمينه هل يلزمه حنث ام لا على قولين احدهما لا وهو احد قولى الشافعى وبه قال اسحاق واليه ذهب البخارى فى الباب وثانيهما وهو قول الشعبى وطاؤس من اخطأ فى الطلاق فله نيته وفيه قول ثالث يحنث فى الطلاق خاصة قاله احمد وذهب مالك والكوفيون الى انه يحنث فى الخطاء ايضا وادعى ابن بطال انه الاشهر عن الشافعى اه قال الحافظ واختلف السلف فى طلاق الناسى فكان الحسن يراه كالعمد الا ان اشترط فقال الا ان انسى وعن عطاء انه كان لا يراه شيئا وهو قول الجمهور وكذلك اختلف فى طلاق المخطئ فذهب الجمهور الى انه لا يقع وعن الحنفية يلزمه الطلاق اه

قال العيني اما حكم طلاق الغالط والناسي فانه واقع وهو قول عطاء والشافعي في قول واسحاق ومالك والكوفيين اه وقال الموفق لا خلاف عن احمد انه اذا اراد ان يقول لزوجته اسقيني ماء فسبق لسانه فقال انت طالق او انت حرة انه لا طلاق فيه الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفي البذل في قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد الحديث يدل على ان من تلفظ هازلا بلفظ نكاح او طلاق او رجعة او عتاق وقع منه ذلك اما في الطلاق فقد قال بذلك الشافعية والحنفية وغيرهم وخالف في ذلك احمد ومالك فقالا انه يفتقر اللفظ الصريح الى النية اه قوله ولا عتاقة الا لوجه الله قال القسطلاني اي لذاته ولجهة رضاه ومراده بذلك اثبات اعتبار النية لانه لا يظهر كونه لوجه الله تعالى الا مع القصد وفي حديث ابن عباس مرفوعا كما في الطبراني لا طلاق الا لعدة ولا عتاقة الا لوجه الله اه وكتب الشيخ في اللامع يرد به ما ذهب اليه الحنفية من نفاذ العتق ولو للشيطان او الصنم وجوابه ما مر من المصنف نفسه من جواز صدقة المشركين واعتاقهم فانه اثبت ثمه جواز الاعتاق منهم مع انهم ليسوا اهل نية واخلاص حتى يكون فعلهم لوجه الله تعالى اه قوله لكل امرئ ما نوى الخ قال الحافظ اشار المصنف بهذا الاستنباط الى بيان اخذ الترجمة من حديث الاعمال بالنيات ويحتمل ان يكون اشار بالترجمة الى ما ورد في بعض الطرق كعادته وهو الحديث الذي يذكره اهل الفقه والاصول كثيرا بلفظ رفع الله عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه اخرجه ابن ماجة الا انه بلفظ وضع بدل رفع اه وكتب الشيخ في اللامع وجوابه معروف من ان المرفوع هو الاسم لا جزاء الفعل اه وبسط الكلام على ذلك في هامش اللامع في آخر كتاب الايمان

ص ٣٤٣/٢٢ **باب اذا قال لعبده هو لله** الخ قال الحافظ قوله ونوى العتق اي صح وقوله والاشهاد في العتق قيل هو بجر الاشهاد اي وباب الاشهاد في العتق وهو مشكل لانه ان قدر معطوفا احتاج الى خبر والا لزم حذف التنوين من الاول ليصح العطف عليه وهو بعيد والذي يظهر ان يقرئ هو الاشهاد بالضم فيكون معطوفا على باب لا على ما بعده وباب بالتنوين ويجوز ان يكون التقدير وحكم الاشهاد في العتق قال المهلب لا خلاف بين العلماء اذا قال لعبده هو لله ونوى العتق انه يعتق واما الاشهاد في العتق فهو من حقوق المعتق والا فقد تم العتق وان لم يشهد اه

ص ٣٤٤ **باب ام الولد** كتب الشيخ قدس سره في اللامع اي جواز استيلاد الامة وقوله هو لك يا عبد بن زمعة فيه الترجمة حيث اثبت نسبه لكونها ام ولد له اه هذا ما افاده الشيخ قدس سره في غرض الترجمة وقال الحافظ رحمه الله قوله باب ام الولد اي هل يحكم بعتقها ام لا اورد فيه حديثين وليس فيهما ما يفصح في الحكم عنده واظن ذلك لقوة الخلاف في المسئلة بين السلف والا كان الامر استقر عند الخلف على المنع حتى وافق في ذلك ابن حزم ومن تبعه من اهل الظاهر على عدم جواز بيعهن ولم يبق الا شذوذ اه وذكر العلامة العيني اسماء القائلين بعدم جواز بيعها وذكر منهم الائمة الاربعة وقال وكذا الشافعي في اكثر كتبه وقد اجاز بيعها في بعض كتبه وقال المزني قطع في اربعة عشر موضعا من كتبه بان لا تباع وهو الصحيح من مذهبه ثم قال وكان ابو بكر الصديق رض وعلي رض وابن عباس رض وابن الزبير رض وجابر وابو سعيد الخدري رضي الله عنهم يجيزون بيع ام الولد وبه قال داؤد الى آخر ما بسط

ص ٣٤٤/١٤ **باب بيع المدبر** قال الحافظ اي جوازه او ما حكمه وقد تقدمت هذه الترجمة بعينها في كتاب البيوع وقد تقدم هناك نقل مذاهب الفقهاء في بيع المدبر وان الجواز مطلقا مذهب الشافعي واهل الحديث وعن الحنفية والمالكية تخصيص المنع بمن دبر تدبيرا مطلقا اما اذا قيده كان يقول ان مت من مرضي هذا ففلان حر فانه يجوز بيعه اه والمشهور من مذهب احمد كالشافعي قاله القسطلاني وفي الفيض تقدم الكلام فيه وان تراجم المصنف في هذا الباب متنافرة والذي يلوح منها انه اختار مذهب الشافعي اه

ص ٣٤٤/١٦ **باب بيع الولاء وهبته** اي حكمه والولاء بالفتح والمد حق ميراث المعتق من المعتق بالفتح اه من الفتح وكتب الشيخ في اللامع انهما لا يجوزان ودلالة الرواية على المدعى في لام الاختصاص ولو جاز بيعه او هبته او نقله بغيرهما من اسباب الملك لم يبق له اختصاص بالمعتق والاختصاص ثابت بقوله لمن اعتق قبل النقل اه وفي هامشه قال العيني فقهاء الحجاز والعراق مجمعون على انه لا يجوز بيع الولاء ولا هبته قال ابن المنذر وعليه جماهير اهل العلم وقام الاجماع على انه لا يجوز تحويل النسب فكان حكم الولاء كحكم النسب في ذلك فكما لا يجوز بيع النسب ولا هبته كذلك الولاء ولا نقله ولا تحويله اه مختصرا.

ص ٣٤٤/٢١ **باب اذا اسر اخو الرجل او عمه هل يفادى** بضم الياء وفتح الدال المهملة بان يعطى مالا ويستنقذه من الاسر اذا كان اخوه او عمه مشركا اه من القسطلاني وقال الحافظ قيل انه اشار بهذه الترجمة الى تضعيف الحديث الوارد في من ملك ذا رحم فهو حر وهو حديث اخرجه اصحاب السنن واستنكره ابن المديني ورجح الترمذي ارساله وقال البخاري لا يصح وجرى الحاكم وابن حزم وابن القطان على ظاهر الاسناد فصححوه وقد اخذ بعمومه الحنفية والثوري والاوزاعي والليث وقال داؤد لا يعتق احد على احد وذهب الشافعي الى انه لا يعتق على المرء الا اصوله وفروعه لا لهذا الدليل بل لادلة اخرى وهو مذهب مالك وزاد الاخوة حتى من الام الى آخر ما بسط من هامش اللامع قوله وكان علي له نصيب الخ قال الحافظ هو كلام المصنف ساقه مستدلا به على انه لا يعتق بذلك اي فلو كان الاخ ونحوه يعتق بمجرد الملك لعتق العباس وعقيل على علي رضي الله عنهم في حصته من الغنيمة واجاب ابن المنير عن ذلك الى آخر ما قال وكتب الشيخ في اللامع والجواب ان الملك لا يثبت قبل الاحراز وكانت المفاداة هناك قبل ان يدخلوا المدينة نعم لو اختير جعلهم ارقاء ثم ولو لمدينة معهم كان الايراد واردا اه وفي الفيض غرضه ان النبي صلى الله عليه وسلم ملك عباسا فلم يعتق عليه قلت اين الملك فيه قبل التقسيم وليس هناك الاحق الملك والحرية تعقب الملك نفسه دون حقه اما المفاداة كما في الحديث فجائزة عندنا ايضا كما في الدر المختار اه وبسط الكلام عليه في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

ص ٣٤٤/٢٤ **باب عتق المشرك** يحتمل ان يكون مضافا الى الفاعل او المفعول وعلى الثاني جرى ابن بطال وقال لا خلاف في جواز عتق المشرك تطوعا وانما اختلفوا في عتقه عن الكفارة وحديث الباب حجة في الاول لان حكيما لما اعتق وهو كافر لم يحصل له الاجر الا باسلامه فمن فعل ذلك وهو مسلم لم يكن بدونه بل اولى اه وقال ابن المنير الذي يظهر ان مراد البخاري ان المشرك اذا اعتق مسلما نفذ عتقه وكذا اذا اعتق كافرا فاسلم العبد اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع هذا يرد على المؤلف ما قبل ذلك من قوله لا عتاقة الا لوجه الله اه وتقدم شيء من الكلام عليه في باب الخطاء والنسيان فارجع اليه

ص ٣٤٥ **باب من ملك من العرب رقيقا فوهب** الخ قال القسطلاني حذف مفعولات الاربعة للعلم بها ثم عطف على قوله ملك قوله وسبى الذرية ثم قال وقد ساق المؤلف هنا اربعة احاديث دالة على ما ترجم به الا البيع لكن في بعض طرق حديث ابي هريرة ذكره كما سياتي اه قال العيني قوله فوهب الخ تفصيل لقوله ملك فذكر خمسة اشياء الهبة والبيع والجماع والفداء والسبي اه وفي البذل ذهب الجمهور الى جواز استرقاق العرب وانكره الحنفية والشافعي في القديم لكن الحنفية جوزوا استرقاق نسائهم وذراريهم اه وقال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان الخلاف في استرقاق العرب وهي مسئلة مشهورة والجمهور على ان العربي اذا سبي جاز ان يسترق واذا تزوج امة بشرطه كان ولدها رقيقا وذهب الاوزاعي والثوري وابو ثور الى ان على سيد الامة تقويم الولد ويلزم ابوه باداء القيمة ولا يسترق الولد اصلا وجنح المصنف الى الجواز اه كتب الشيخ في اللامع ولا يرد على الامام ما اورده بهذه الروايات لان مذهبه ان العرب لا يستبقون على الكفر لانهم لا يسترقون مطلقا فجاز استرقاقهم مومنين لا كفارا وليس في شيء من الروايات ما يرد على ذلك لان الثابت بها هو استرقاقهم قلنا كان ذلك بعد ان اسلموا قال ابن الهمام في شرح الهداية ولنا قوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون اي الى ان يسلموا وروى عن ابن عباس انه عليه الصلوة والسلام قال لا يقبل من مشركي العرب الا الاسلام او السيف وذكر محمد بن الحسن عن يعقوب عن الحسن عن ابن عباس وقال او القتل مكان السيف وعنه عليه الصلوة والسلام لا رق على عربي اخرجه البيهقي عن معاذ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لو كان ثابت على احد من العرب رق لكان اليوم انتهى عبارة الفتح ا

ص ٣٤٦ **باب فضل من ادب جاريته** سقط لفظ فضل من رواية ابي ذر والنسفي وزاد النسفي واعتقها اه **ولا يخفى عليك** ان الامام البخاري ذكر من ههنا الى آخر العتق ابوابا لا تعلق لها بالعتق على الظاهر ولم يتعرض لها الشراح والظاهر عندي ان المصنف ذكرها استطرادا وتبعا لكونها مما يتعلق بالعبيد والاماء وان لم يكن من قبيل العتق فتدبر

ص ٣٤٦ **باب قول النبي صلى الله عليه وسلم العبيد اخوانكم** الخ قال الحافظ لفظ هذه الترجمة اورد المصنف معناه من حديث ابي ذر وقد رويناه في كتاب الايمان لابن مندة بلفظ انهم اخوانكم فمن لايمكم منهم فاطعموهم مما تاكلون واكسوهم مما تكتسون اه

ص ٣٤٦ **باب العبد اذا احسن عبادة ربه** الخ اي بيان فضله وثوابه اه من الفتح.

ص ٣٤٦/١٩ **باب كراهية التطاول على الرقيق** الخ قال الحافظ اي الترافع عليهم والمراد مجاوزة الحد في ذلك والمراد بالكراهة كراهة التنزيه من غير تحريم ولذلك استشهد للجواز بقوله تعالى والصالحين من عبادكم وبغيرها من الآيات والاحاديث الدالة على الجواز ثم اورد فيها بالحديث الوارد في النهي عن ذلك واتفق العلماء على ان النهي فيه للتنزيه حتى اهل الظاهر الا ما قال ابن بطال في لفظ الرب اذ قال لا يجوز ان يقال لاحد غير الله رب كما لا يجوز ان يقال له آله الى آخر ما فيه وكتب الشيخ في اللامع اشار بذلك الى دفع ما في الروايات من التعارض بحسب الظاهر حيث نهى في بعضها ان يقول سيدي او ربي او عبدي او امتي ومع ذلك فقد ورد في كثير من الآيات والروايات اضافته اليه بلفظ السيد والرب وحاصل الدفع انه ان قال ذلك تطاولا ومفاخرة كان منهيا عنه وان لم يكن كذلك فلا ضير فيه لجوازه بحسب نفس ذاته غير انه لا يكون اولى لما فيه من ترك الادب والروايات والآيات واردة بحسب اصل الجواز اه وفي هامشه قال السندي الكراهة مخصوصة بصورة الاضافة الى ياء المتكلم كان يقول عبدي او امتي اه وما افاده الشيخ قدس سره اولى واجود وقريب منه ما قال صاحب الفيض فارجع اليه لو شئت

ص ٣٤٧/٩ **باب اذا اتى احدكم خادمه بطعامه** اي فليجلسه معه ياكل اه من الفتح

ص ٣٤٧/١٢ **باب العبد راع في مال سيده** اي ويلزمه حفظه ولا يعمل الا باذنه وقوله ونسب الخ كانه يشير بذلك الى حديث ابن عمر من باع عبدا وله مال فماله للسيد وقد تقدمت الاشارة اليه في باب من باع نخلا قد ابرت من كتاب البيوع وفي كتاب الشرب اه من الفتح

ص ٣٤٧/١٤ **باب اذا ضرب العبد فليجتنب الوجه** قال الحافظ العبد بالنصب على المفعولية والفاعل محذوف للعلم به وذكر العبد ليس قيدا وانما خص بالذكر لان المقصود هنا بيان حكم الرقيق كذا قرره بعض الشراح واظن المصنف اشار الى ما اخرجه في الادب المفرد عن ابي هريرة فذكر الحديث بلفظ اذا ضرب احدكم خادمه اه ثم قال وهذا النهي ظاهره التحريم ويؤيده حديث سويد بن مقرن الصحابي انه راى رجلا لطم غلامه فقال او ما علمت ان الصورة محترمة اخرجه مسلم وغيره اه ثم البراعة سكت عنها الحافظ لانه جعل آخر العتق عند كتاب الهبة ويمكن عندي ان تكون في قوله اذا قاتل احدكم الحديث فافهم

كتاب المكاتب

هكذا في نسخة العيني وكذا في النسخ الهندية وفي نسخة الفتح باب في المكاتب وفي نسخة القسطلاني في المكاتب بدون لفظ كتاب ولفظ باب قال الحافظ كذا لابي ذر وبغيره كتاب المكاتب واثبتوا كلهم البسملة وكاف الكتابة تكسر وتفتح كعين العتاقة اه قال القسطلاني المكاتب بفتح المثناة الفوقية الرقيق الذي يكاتبه مولاه على مال يوديه اليه فاذا اداه عتق فان عجز رد الى الرق وبكسر التاء السيد الذي تقع منه المكاتبة والكتابة بكسر الكاف عقد عتق بلفظها بعوض منجم بنجمين فاكثر وهي خارجة عن قواعد المعاملات عند من يقول ان العبد لا يملك لدورانها بين السيد ورقيقه ولانها بيع ماله بماله وكانت الكتابة متعارفة قبل الاسلام فاقرها الشارع صلى الله عليه وسلم وقال الروياني انها اسلامية لم تكن في الجاهلية والاول هو الصحيح واول من كوتب في الاسلام بريرة ومن الرجال سلمان وهي لازمة من جهة السيد الا ان عجز العبد وجائزة له على الراجح اه زاد الحافظ وحكى ابن التين ان اول من كوتب المؤمل فقال النبي صلى الله عليه وسلم اعينوه ثم قال واختلف في تعريف الكتابة واحسنه تعليق عتق بصفة على معاوضة مخصوصة اه

ص ٣٤٧ **باب اثم من قذف مملوكه** ليس هذا الباب في متن النسخ الهندية لكن هو موجودة في نسخة الشروح

الفتح والعینی والقسطلانی وکذا فی ہامش النسخ الہندیۃ قال الحافظ کذا للجمیع ہنا الا النسفی وابا ذر ولم یذکر من اثبت ہذہ الترجمۃ فیہا حدیثا ولا اعرف لدخولہا فی ابواب المکاتب معنی ثم وجدتہا فی روایۃ ابن شبویہ مقدمۃ قبل کتاب المکاتب فہذا ہو المتجہ وعلی ہذا فکان المصنف ترجم بہا واخلی بیاضا لیکتب فیہا الحدیث الوارد فی ذلک فلم یکتب کما وقع لہ فی غیرہا وقد ترجم فی کتاب الحدود باب قذف العبید واورد فیہ حدیث من قذف مملوکہ وہو بریٔ مما قال جلد یوم القیمۃ الحدیث فلعلہ اشار بذلک الی انہ یدخل فی ہذہ الابواب اھ

ص٣٤٧ باب المکاتب ونجومہ فی کل سنۃ نجم الخ قولہ نجومہ بالجر عطفا علی سابقہ وبالرفع علی الاستیناف فی کل سنۃ نجم ونجم الکتابۃ ہو القدر المعین الذی یؤدیہ المکاتب فی وقت معین واصلہ ان العرب کانوا یبنون امورہم فی المعاملۃ علی طلوع النجم لانہم لا یعرفون الحساب فیقول احدہم اذا طلع النجم الفلانی ادیت حقک فسمیت الاوقات نجوما بذلک ثم سمی المؤدی فی الوقت نجما واشترط الشافعی التاجیل وتوقفا مع التسمیۃ بناءً علی ان الکتابۃ من الضم واقل ما یحصل بہ الضم نجمان ولانہ امکن لتحصیل القدرۃ علی الاداء وجوز الحنفیۃ والمالکیۃ الکتابۃ حالا ومؤجلا ومنجما وغیر منجم لان اللہ تعالی لم یذکر التنجیم اھ من القسطلانی وزاد الحافظ واما قول المصنف فی کل سنۃ نجم فاخذہ من صورۃ الخبر الوارد فی قصۃ بریرۃ کما سیاتی التصریح بہ بعد باب ولم یرد المصنف ان ذلک شرط فیہ فان العلماء اتفقوا علی انہ لو وقع التنجیم بالاشہر جاز اھ قال الموفق ظاہر کلام الخرقی ان الکتابۃ لا تصح حالۃ ولا تجوز الا منجمۃ وہو ظاہر المذہب وبہ قال الشافعی وقال مالک وابوحنیفۃ تجوز حالۃ ثم ذکر دلائل الفریقین کما فی ہامش اللامع

ص٣٤٨ باب ما یجوز من شروط المکاتب الخ قال الحافظ قال ابن بطال المراد بکتاب اللہ حکمہ من کتابہ او سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم او اجماع الامۃ قال القرطبی قولہ لیس فی کتاب اللہ ای لیس مشروعا فی کتاب اللہ تاصیلا ولا تفصیلا اھ قال القسطلانی لیس فی حدیثی الباب الاذکر شرط الولاء وجمع فی الترجمۃ بین حکمین وکانہ فسر الاول بالثانی وان ضابط الجواز ما کان فی کتاب اللہ ای فی حکمہ من کتاب او سنۃ او اجماع وقد اشترط لصحۃ الکتابۃ شروط ثم بسطہا اھ

ص٣٤٨ باب استعانۃ المکاتب وسوالہ الناس من عطف الخاص علی العام لان الاستعانۃ تقع بالسوال وبغیرہ وکانہ یشیر الی جواز ذلک لانہ صلی اللہ علیہ وسلم اقر بریرۃ علی سوالہا عائشۃ فی اعانتہا علی کتابتہا واما ما اخرجہ ابوداؤد فی المراسیل من طریق یحیی بن ابی کثیر یرفعہ فی ہذہ الآیۃ ان علمتم فیہم خیرا قال حرفۃ ولا ترسلوہم کلا علی الناس فہو مرسل او معضل فلا حجۃ فیہ اھ من الفتح وتعقب العینی علی قول الحافظ من عطف الخاص علی العام بانہ ما التفت الی سین الاستعانۃ فانہا للطلب والطلب لا یکون الا من غیرہ اھ وکتب الشیخ فی اللامع وانما لم تحرم علیہ المسئلۃ لاضطرارہ الی فک رقبتہ من وثاق الرق واحتیاجہ الیہ اشد من احتیاج الساغب الی الطعام لان العبد خارج من الآدمیۃ حکما فجوز لہ السعی فی تحصیل انسانیتہ مع ان علتہ لا تفی بدل کتابتہ فیستعین بالمسئلۃ اھ

ص٣٤٨ باب بیع المکاتب اذا رضی الخ قال الحافظ فی روایۃ المکاتبۃ والاول اصح لقولہ اذا رضی وہذا اختیار منہ لاحد الاقوال فی مسئلۃ بیع المکاتب اذا رضی بذلک ولو لم یعجز نفسہ وہو قول احمد وربیعۃ والاوزاعی واحد قولی الشافعی ومالک ومنعہ ابوحنیفۃ والشافعی فی اصح القولین وبعض المالکیۃ واجابوا عن قصۃ بریرۃ بانہا عجزت نفسہا واستدلوا باستعانۃ بریرۃ عائشۃ فی ذلک ولیس فی استعانتہا ما یستلزم العجز الی آخر ما قال وفی الہدایۃ لو رضی المکاتب بالبیع نفیہ روایتان الاظہر الجواز اھ

ص٣٤٩ باب اذا قال المکاتب اشترنی واعتقنی الخ قال العینی جواب اذا محذوف تقدیرہ جاز اھ وحمل الشیخ قدس سرہ فی اللامع ہذا الباب علی ان المصنف اراد بہ اثبات البیع بشرط واحد کما ہو مذہب الحنابلۃ فکتب الشیخ اوردہ لاثبات ان الشرط الواحد خص فیہ قلنا لم یکن ذاک من ہذا القبیل وانما کانت ہذہ عدۃ منہا رضی اللہ تعالی عنہا وانما کان ذلک شرطا لو ادخل فی صلب العقد مع انہ لم یجر لہ ذکر فیما بین المتعاقدین ولو سلم نفیہ دلالۃ علی ان الفاسد من البیوع مفید للملک ومنفذ الاعتاق من المشتری شراء فاسدا الی آخر ما قال وفی ہامشہ تقدم الکلام علی مسئلۃ البیع بشرط واحد او بشرطین فی کتاب البیوع فی باب اذا اشترط فی البیع شروطا وذکر الامام البخاری رحمہ اللہ تعالی فی الباب المذکور ایضا حدیث بریرۃ ہذا ولذا بنی الشیخ قدس سرہ تقریرہ علی تلک المسئلۃ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان الامام البخاری اراد ہہنا فرعا خلافیۃ تتعلق بالکتابۃ والعتق فترجم اولا بباب بیع المکاتب اذا رضی کما تقدم الکلام علیہ ثم ترجم ثانیا بہذہ الترجمۃ واراد بہ اثبات بیعہ بشرط العتق وہی مسئلۃ خلافیۃ قال الحافظ اذا وقع البیع بشرط العتق صح علی اصح القولین عند الشافعیۃ والمالکیۃ وعن الحنفیۃ یبطل اھ وفی الشرح الکبیر لابن قدامۃ فی بحث الشروط فی البیع اذا شرط العتق ففی صحتہ روایتان احدہما یصح والثانیۃ الشرط فاسد اھ ثم البراعۃ عند الحافظ فی قولہ الولاء لمن اعتق وعندی فی قولہ مات فافہم۔

کتاب الہبۃ

الہبۃ بکسر الہاء وتخفیف الموحدۃ تطلق بالمعنی الاعم علی انواع الابراء وہو ہبۃ الدین ممن ہو علیہ والصدقۃ وہی ہبۃ ما یتمحض بہ طلب ثواب الآخرۃ والہدیۃ وہی ما یکرم بہ الموہوب لہ ومن خصہا بالحیاۃ اخرج الوصیۃ وہی تکون ایضا بالانواع الثلثۃ وتطلق الہبۃ بالمعنی الاخص علی ما لا یقصد لہ بدل وعلیہ ینطبق قول من عرف الہبۃ بانہا تملیک بلا عوض وصنیع المؤلف محمول علی المعنی الاعم لانہ ادخل فیہا الہدایا اھ من الفتح واجاد القسطلانی فی البحث فی معناہ وبسط الکلام علیہ

ص٣٤٩ باب القلیل من الہبۃ قال الحافظ مناسبۃ الحدیث للترجمۃ بطریق الاولی لانہ اذا کان یجیب من دعاہ الی ذلک القدر الیسیر فلان یقبلہ ممن احضرہ الیہ اولی اھ قال القسطلانی بعد ذکر الحدیث وہذا یدل علی جواز القلیل من الہدیۃ وانہ لا یرد والہدیۃ فی معنی الہبۃ فتحصل المطابقۃ بین الحدیث والترجمۃ اھ

ص٣٤٩ باب من استوہب من اصحابہ شیئا ای سواء کان عینا او منفعۃ جاز ای بغیر کراہۃ فی ذلک اذا کان یعلم طیب انفسہم اھ من الفتح قلت والغرض من ہذہ الترجمۃ وکذا من الترجمۃ الآتیۃ ظاہر وہو استثناؤہما من ذم السوال الوارد فی کثیر من الروایات ومحل الاستثناء ہو ما تقدم من کلام الحافظ من قولہ اذا کان یعلم طیب انفسہم

ص٣٥٠ باب من استسقی الخ ماء او لبنا او غیر ذلک مما تطیب بہ نفس المطلوب منہ وغرض الترجمۃ قد تقدم فی الباب السابق

ص٣٥٠ باب قبول ہدیۃ الصید کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع افردہ بالذکر لما فی تحصیلہ من تعب فلعل متوہما یتوہم انہ لا یجوز قبولہ لما یلحق المہدی فیہ من الضرر اھ وفی ہامشہ ولا یبعد عندی انہ اشار بذلک الی دفع ما یتوہم من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من اتبع الصید نقد غفل اخرجہ الامام ابوداؤد والترمذی وغیرہما من ان الاشتغال بذلک سبب الغفلۃ وقبول ہدیتہ اعانۃ علی ذلک وسیاتی فی کتاب الذبائح باب ما جاء فی التصید قال ابن المنیر مقصودہ بہذہ الترجمۃ التنبیہ علی ان الاشتغال بالصید لمن ہو عیشہ بہ مشروع ولمن عرض لہ ذلک وعیشہ بغیرہ مباح واما التصید لمجرد اللہو فہو محل الخلاف الی آخر ما ذکر فی ہامش اللامع ثم اعلم ان المصنف ذکر فی ہذا الباب حدیثین علی ما فی النسخ الہندیۃ وترجم فی نسخ الشروح علی الحدیث الثانی حدیث صعب بن جثامۃ ترجمۃ بباب قبول ہدیۃ الصید ولیست ہذہ فی النسخ الہندیۃ قال الحافظ کذا ثبت لابی ذر وسقطت ہذہ الترجمۃ ہنا لغیرہ وہو الصواب وشاہد الترجمۃ من الحدیث مفہوم قولہ لم نردہ علیک الا انا حرم اھ

ص٣٥٠ باب قبول الہدیۃ قال الحافظ کذا لابی ذر وہو تکرار بغیر فائدۃ اھ قلت وہذا بحسب نسخۃ الحافظ کما تقدم ثم قال الحافظ وہذہ الترجمۃ بالنسبۃ الی ترجمۃ قبول ہدیۃ الصید من العام بعد الخاص اھ قلت ویمکن عندی فی غرض الترجمۃ ان المصنف لوح بہ الی ما فی ابی داؤد من قولہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لا اقبل بعد یومی ہذا من احد ہدیۃ الا ان یکون مہاجریا قرشیا او انصاریا او دوسیا او ثقفیا وسیاتی قریبا فی البخاری عن عمر بن عبدالعزیز کانت الہدیۃ فی زمنہ صلی اللہ علیہ وسلم ہدیۃ والیوم رشوۃ ثم لا یذہب علیک ما قال الحافظ فی آخر حدیث الباب حدیث ام عطیۃ اذ قال استشکلت بقصۃ عائشۃ فی حدیث ام عطیۃ مع حدیثہا فی قصۃ بریرۃ لان شانہما واحد وقد اعلمہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی کل منہما بما حاصلہ ان الصدقۃ اذا قبضہا من یحل لہ اخذہا ثم تصرف فیہا زال عنہا حکم الصدقۃ فلو تقدمت احدی القصتین علی الاخری لاغنی ذلک عن اعادۃ ذکر الحکم ویبعد ان تقع القصتان دفعۃ واحدۃ اھ ولم یذکر الحافظ الجواب عن ہذا الاشکال ویمکن التفصی عنہ بتوزیع الصدقتین النفل والواجب بان تکون احدی القصتین واردا فی صدقۃ النفل والاخری فی صدقۃ الواجب فاحتیج الی بیان الحکم فی النوع الآخر ایضا کان او یقال ان قصۃ ام عطیۃ متقدمۃ لکنہا کانت حرۃ فوجد الاشکال فی قصۃ بریرۃ لکونہا مولاۃ لعائشۃ ومال العبد مال لمولاہ او یقال ان قصۃ بریرۃ متقدمۃ الا ان فی قصۃ بریرۃ کان المتصدق غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بخلاف قصۃ ام عطیۃ فان المتصدق فیہا ہو النبی صلی اللہ علیہ وسلم ففیہا نوع رجوع من الصدقۃ فافہم وہذا الاخیر اوجہ الاجوبۃ عندی

ص٣٥١ باب من اہدی الی صاحبہ وتحری بعض نسائہ یقال تحری الشیٔ اذا قصدہ دون غیرہ قالہ الحافظ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان فعل ہؤلاء لا یضر بالعدل الواجب علی الزوج لانہم لم یؤمروا بذلک ولو رضی الزوج بفعلہم ذلک وصنیعہم ہذا کان غیر مواخذ علیہ ایضا لانہما فعلان قلبیان وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہم ہذا قسمی فیما املک فلا تواخذنی فیما تملک ولا املک اھ وفی ہامشہ قال الکرمانی فی الحدیث انہ لیس علی الرجل حرج فی ایثار بعض نسائہ بالتحف من الماکل وانما یلزمہ العدل فی المبیت واقامۃ النفقۃ والکسوۃ اھ قال الحافظ وتعقبہ ابن المنیر بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعل ذلک وانما فعلہ الذین اہدوا لہ وہم باختیارہم فی ذلک وانما لم یمنعہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانہ لیس من کمال الاخلاق ان یتعرض الرجل الی الناس بمثل ذلک لما فیہ من التعرض بطلب الہدیۃ مع ان الذی یظہر انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یشرکہن فی ذلک وانما وقعت المنافسۃ لکون العطیۃ تصل الیہن من بیت عائشۃ وفیہ قصد الناس بالہدایا اوقات المسرۃ ومواضعہا لیزید ذلک فی سرور المہدی الیہ اھ

ص٣٥١ باب ما لا یرد من الہدیۃ قال الحافظ کانہ اشار الی ما رواہ الترمذی من حدیث ابن عمر مرفوعا ثلث لا ترد الوسائد والدہن واللبن قال الترمذی یعنی بالدہن الطیب واسنادہ حسن الا انہ لیس علی شرط البخاری فاشار الیہ واکتفی بحدیث انس قال ابن بطال انما کان لا یرد الطیب لمناجاۃ الملائکۃ قال الحافظ لو کان ہذا ہو السبب لکان من خصائصہ ولیس کذلک فان انسا اقتدی بہ فی ذلک وقد ورد النہی عن ردہ مقرونا ببیان الحکمۃ فی حدیث صحیح رواہ ابوداؤد والنسائی وغیرہما عن ابی ہریرۃ مرفوعا من عرض علیہ طیب فلا یردہ فانہ خفیف المحمل طیب الرائحۃ اھ

ص٣٥١ باب من رای الہبۃ الغائبۃ جائزۃ قال العلامۃ العینی الہبۃ الغائبۃ ای التی توہب لان نفس الہبۃ مصدر فلا یوصف بالغیبۃ وفی الفیض اراد من الہبۃ الشیٔ الموہوب والمعنی ان ہبۃ الشیٔ جائزۃ وان کان غائبا عن المجلس او کان الموہوب لہ ایضا غائبا وحاصلہ انہ لا یشترط لصحۃ الہبۃ حضور الموہوب لہ او الشیٔ الموہوب اھ قلت ویتفرع علیہ ان القبض لا یشترط لصحۃ الہبۃ کما ہو مختار المصنف والمسئلۃ خلافیۃ ستاتی فی باب اذا وہب ہبۃ او وعد الخ قال القسطلانی بعد ذکر الحدیث ومراد المؤلف منہ ہنا قولہ صلی اللہ علیہ وسلم وانی رأیت ان ارد الیہم سبیہم فمن احب منکم ان یطیب ذلک فلیفعل مع قولہم طیبنا لک ففیہ انہم وہبوا ما غنموا من السبی قبل ان یقسم وذلک فی معنی الغائب وترکہم ایاہ فی معنی الہبۃ کذا قررہ فی فتح الباری وفیہ من التعسف ما لا یخفی واطلاق الترک علی الہبۃ بعید وزعم ابن بطال ان فیہ دلیلا علی ان للسلطان ان یرفع املاک قوم اذا کان فی ذلک مصلحۃ وتعقبہ ابن المنیر بانہ لا دلیل فیہ علی ذلک بل فی نفس الحدیث انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعل ذلک الا بعد تطییب نفوس المالکین ولا یسوغ للسلطان نقل املاک الناس وکل احد احق بمالہ وتعقبہ ابن الدمامینی من المالکیۃ فقال لنا فی المذہب صورۃ ینقل فیہا السلطان ملک الانسان جبرا کدار ملاصقۃ للجامع الذی احتیج الی توسعتہ لکنہ لا ینقل الا بالثمن اھ کتب الشیخ فی اللامع ولا یمکن الایراد بذلک علی من وقف تمامہا علی القبض فان الہبۃ جائزۃ عندہ

الا انها لم تتم بعد او يكون ما ورد فى الرواية عدة فلا يرد الذى اورد تم اھ قلت ان كلام الشراح ههنا نص فى انه صلى الله عليه وسلم رد سبى هوازن قبل القسمة وسياتى فى باب الهبة المقبوضة وغير المقبوضة من قوله وقد وهب النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه لهوازن ما غنموا منهم وهو غير مقسوم ويشكل على هذا ما ياتى فى المغازى فى هذه القصة فى باب قوله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم وفيه قوله قد استانيت بكم اى اخرت قسم السبى لتحضروا فابطأتم حتى ظننت انكم لا تقدمون وقد قسمت السبى اھ ففيه تصريح بان رد السبايا كان بعد القسمة ولم يتعرض لذلك الشراح ههنا بل كلهم متظافرون على ان ردها كان قبل القسمة وعليه بنوا كلامهم فى شرح التراجم اللهم الا ان يقال ان هذا مبنى على اختلاف الروايات فقد تقدم فى كتاب الوكالة فى باب اذا وهب شيئا لوكيل او شفيع قوم عن العلامة العينى ان ردهم اليهم كان قبل القسمة عند ابن اسحاق وعند غيره بعدها اھ من هامش اللامع مختصرا

ص ٣٥٢ باب المكافاة فى الهبة قال الحافظ المراد بالهبة هنا المعنى الاعم اھ المكافاة بالهمز وقد يترك مفاعلة بمعنى المقابلة واستدل بالحديث لبعض المالكية على وجوب الثواب على الهدية اذا اطلق وكان ممن يطلب مثله الثواب كالفقير للغنى بخلاف ما يهبه الاعلى للادنى ووجه الدلالة منه مواظبته صلى الله عليه وسلم على ذلك ومذهب الشافعية لا يجب مطلق الهبة والهدية اذ لا يقتضيه اللفظ ولا العادة ومطابقة الحديث للترجمة متجهة اذا اريد بلفظ الهبة معناها الاعم اھ وقال الحافظ وبه اى بقول بعض المالكية قال الشافعى فى القديم وقال فى الجديد كالحنفية الهبة للثواب باطلة لا تنعقد لانها بيع بثمن مجهول ولان موضوع الهبة التبرع فلو ابطلناه لكان فى معنى المعاوضة اھ مختصرا وفى الفيض اراد المصنف ان الهبة بشرط العوض جائزة وفى الهداية انها هبة ابتداء وبيع انتهاء اھ

ص ٣٥٢ باب الهبة للولد الخ اشتملت هذه الترجمة على اربعة احكام الاول الهبة للولد وانما ترجم به ليرفع اشكال من يأخذ بظاهر الحديث المشهور انت ومالك لابيك لان مال الولد اذا كان لابيه فلو وهب الاب ولده شيئا كان كانه وهب نفسه ففى الترجمة اشارة الى ضعف الحديث المذكور او الى تاويله وهو حديث اخرجه ابن ماجة من حديث جابر وبسط الحافظ فى تخريجه ثم قال فمجموع طرقه لا تحطه عن القوة فتعين تاويله الحكم الثانى العدل بين الاولاد فى الهبة وهى من مسائل الخلاف كما سياتى وحديث الباب حجة من اوجبه والثالث رجوع الوالد فيما وهب للولد وهى خلافية ايضا الرابع اكل الوالد من مال الولد بالمعروف قال ابن المنير وفى انتزاعه من حديث الباب خفاء ووجهه لما جاز للاب بالاتفاق ان ياكل من مال ولده اذا احتاج اليه فلان يسترجع ما وهبه له بطريق الاولى اھ وقال العينى فى المسئلة الثالثة ان الاب اذا وهب لابنه هل له ان يرجع فيه خلاف فعند الشافعى واحمد واسحق ليس للواهب ان يرجع فيما وهب الا الذى ينحله الاب لابنه وغير الاب من الاصول كالاب عند الشافعى فى الاصح وليس لغير الاب الرجوع عند مالك الا ان عنده ان الام لها الرجوع ايضا اذا كان ابوه حيا وهذا هو الاشهر عند مالك وروى عنه المنع اھ وعند اصحابنا الحنفية لا رجوع فيما يهبه لكل ذى رحم محرم بالنسب كالاخ والاخت وكل من لو كان امرأة لا يحل له ان يتزوجها وبه قال طاؤس والحسن واحمد اھ وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع ان اراد المصنف بعدم الجواز انه لا يصلح فهو مسلم ودلالة الرواية عليه واضحة وان اراد ان الهبة لم تقع اصلا فهو غير مسلم والرواية دالة على خلافه لان الارجاع لا يمكن دونه اھ وفى هامشه هذا هو المسئلة الثانية من المسائل الاربعة المذكورة قبل والمشهور من مذهب الامام احمد ان التسوية فى عطية الاولاد واجب فلو فضل بعضهم فهى باطلة وهو قول الثورى واسحق وبه صرح البخارى وبه قال سائر الظاهرية وبعض المالكية والمشهور عن هؤلاء انها باطلة وعن احمد انها تصح ويجب ان يرجع وعنه يجوز التفاضل ان كان بسبب كان يحتاج الولد لزمانة او كثرة عائلة او اشتغاله بالعلم ونحوه من الفضائل فيجوز وقال ابو حنيفة وصاحباه ومالك والشافعى يجوز ان ينحل لبعض ولده دون بعض وقال الشافعى ترك التفضيل حسن الادب وقال طاؤس لا يجوز ذلك ولا رغيف محترق وبه قال ابن المبارك الى آخر ما بسط فى هامش اللامع فى الدلائل

ص ٣٥٢ باب الاشهاد فى الهبة قال العلامة العينى مطابقة الحديث بالترجمة توخذ من معنى الحديث فهو ظاهر اھ

ص ٣٥٢ باب هبة الرجل لامرأته الخ قال الحافظ اى هل يجوز لاحد منهما الرجوع فيها وقول النخعى جائزة اى فلا رجوع فيها ثم قال الحافظ بعد قول الزهرى التفصيل المذكور بين ان يكون خدعها فلها ان ترجع اولا فلا هو قول المالكية ان اقامت البينة على ذلك وقيل يقبل قولها فى ذلك مطلقا والى عدم الرجوع من الجانبين مطلقا ذهب الجمهور اھ قلت وميل الامام البخارى الى عدم جواز الرجوع كما تدل عليه الآثار التى ذكرها فى الباب على الاصل الاربعين من اصول التراجم قال العينى عن ابى حنيفة عن حماد عن ابراهيم والمرأة بمنزلة ذى رحم اذا ذهب احدهما لصاحبه لم يكن له ان يرجع اھ وتفصيل المذاهب فى هامش اللامع قوله العائد فى هبته الخ كتب الشيخ فى اللامع اورده ههنا لاثبات انه ليس له ان يعود فيما اعطاها ولا هى فيما اعطته اھ وفى هامشه وهو كذلك فى الزوجين عندنا كما تقدم والحديث من مستدلات الائمة فى عدم جواز الرجوع فى هبة الاجنبى والمسئلة خلافية شهيرة بسطت فى الاوجز ففيه استدل بالحديث الشافعى واحمد واسحاق على انه ليس للواهب ان يرجع فيما وهبه الا الذى ينحله الاب لابنه وعند مالك له ان يرجع فى الاجنبى الذى قصد منه الثواب ولم يثبه وبه قال احمد فى رواية وقال ابو حنيفة واصحابه للواهب الرجوع عن هبته ما دامت قائمة ولم يعوض منها وفى المحلى قال ابو حنيفة يصح الرجوع فى الهبة الا باحد سبعة امور القرابة والموت والزوجية والهلاك والخروج عن الملك والعوض والزيادة وبسط فى الاوجز فى دلائل الحنفية والجواب عن الحديث اھ

ص ٣٥٢ باب هبة المرأة لغير زوجها الخ وغرض المؤلف من الترجمة هو ما افاده الشيخ قدس سره فى اللامع حيث كتب لما ورد فى بعض الروايات انها ليس لها ان تستبد بالتصرف فى خالص مالها دون الزوج بين المؤلف ان التصرف لها فى مالها وان كان خلاف الاولى للحديث غير انه نافذ منها ان فعلت اھ وقال الحافظ قوله اذا كان لها زوج اى ولو كان لها زوج ثم قال وبهذا الحكم قال الجمهور وخالف طاؤس فمنع مطلقا وعن مالك لا يجوز لها ان تعطى بغير اذن زوجها ولو كانت رشيدة الا من الثلث وعن الليث لا يجوز مطلقا الا فى الشئ التافه وادلة الجمهور من الكتاب والسنة كثيرة قال ابن بطال

احاديث الباب اصح وحملها مالك على الشئ اليسير وجعل حده الثلث فما دونه اھ زاد العينى اى قياسا على الوصية اھ وفى الفيض لعله تعريض الى مذهب مالك فانه قال لا يجوز للزوجة ان تتصرف فى مال نفسها الا باذن زوجها واختار المصنف مذهب الجمهور اھ وقال الموفق وظاهر كلام الخرقى ان للمرأة الرشيدة التصرف فى مالها كله بالتبرع والمعاوضة وهذا احدى الروايتين عن احمد وهو مذهب ابى حنيفة والشافعى وعن احمد رواية اخرى ليس لها ان تتصرف فى مالها بزيادة على الثلث بغير عوض الا باذن زوجها وبه قال مالك الى آخر ما بسط فى الدلائل وسياتى فى كتاب الادب باب صلة المرأة امها ولها زوج

ص ٣٥٣ باب بمن يبدأ بالهدية قال الحافظ اى عند التعارض فى اصل الاستحقاق وحديث ميمونة فيه الاستواء فى صفة ما من الاستحقاق فيقدم القريب على الغريب وحديث عائشة المذكور بعده فيه الاستواء فى الصفات كلها فيقدم الاقرب فى الذات اھ

ص ٣٥٣ باب من لم يقبل الهدية لعلة اى بسبب ينشأ عنه الريبة كالقرض ونحوه قوله وقال عمر بن عبد العزيز الخ وصله ابن سعد بقصة فيه فروى من طريق فرات بن مسلم قال اشتهى عمر بن عبد العزيز التفاح فلم يجد فى بيته شيئا يشترى به فركبنا معه فتلقاه غلمان الدير باطباق تفاح فتناول واحدة فشمها ثم رد الاطباق فقلت له فى ذلك فقال لا حاجة لى فيه فقلت الم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر وعمر يقبلون الهدية فقال انها لاولئك هدية وهى للعمال بعدهم رشوة وقال ابن العربى الرشوة كل مال دفع ليبتاع به من ذى جاه عونا على ما لا يحل اھ من الفتح وكتب الشيخ فى اللامع قوله واليوم رشوة لان النبى صلى الله عليه وسلم كان معصوما فلم يكن هناك مظنة جور فى الحكم وامكان ذلك فاستوى المهدى وغيره ولا كذلك فينا معاشر الامراء والحكام وقوله فلينظر ايهدى له ام لا فيه الترجمة حيث انكر النبى صلى الله عليه وسلم عليه قبوله الهدية لانها كانت لعلة اھ

ص ٣٥٣ باب اذا وهب هبة او وعد الخ قال القسطلانى قوله قبل ان تصل اى الهبة او الذى وعده به اليه اى الى الموهوب له او الموعود له لم ينفسخ عقد الهبة لانه يؤول الى اللزوم كالبيع اھ قال الحافظ قال الاسماعيلى هذه الترجمة لا تدخل فى الهبة بحال قال الحافظ قال ذلك بناء على ان الهبة لا تصح الا بالقبض والا فليست هبة وهذا مقتضى مذهبه لكن من يقول انها تصح بدون القبض يسميها هبة وكان البخارى جنح الى ذلك اھ قلت ومسئلة الباب خلافية بسطت فى الاوجز وفيه عن المغنى المكيل والموزون لا تلزم فيه الصدقة والهبة الا بالقبض وهو قول اكثر الفقهاء منهم ابو حنيفة والشافعى وقال مالك يلزم ذلك بمجرد العقد لانه تبرع فلا يعتبر فيه القبض كالوصية والوقف ولنا اجماع الصحابة واما غير المكيل والموزون فتلزم الهبة فيه بمجرد العقد وهو قول مالك وعن احمد رواية اخرى لا تلزم الهبة فى الجميع الا بالقبض وهو قول اكثر اهل العلم منهم الثورى والشافعى واصحاب الراى لما ذكرنا فى المسئلة الاولى اھ وفى الدر المختار وشرائط صحتها فى الواهب العقل والبلوغ والملك فلا تصح هبة صغير ورقيق ولو مكاتبا وشرائط صحتها فى الموهوب ان يكون مقبوضا غير مشاع مميزا غير مشغول اھ قوله وكانت فصلت الهدية الخ كتب الشيخ قدس سره فى اللامع اى افرزت من مال المهدى وليس المراد القبض كما فهم المحشى لانه يلغو عليه قوله وهو حى لان القبض لا يمكن الا وهو حى وعندنا هى للمهدى ولورثته لان افرازه عن ماله لا يخرجها عن ملكه نعم قول الحسن يوافق راى الحنفية ان كان المراد بالرسول فى كلامه رسول المهدى له وهو الظاهر من مقابلة كلامه بكلام عبيدة مع ان الرسول اذا كان رسول المهدى كان فى حكم نفسه فلا يناسب بناء الاختلاف عليه فتدبره وبسط شئ من الكلام عليه فى هامش اللامع وفيه عن الفيض حاصل قول عبيدة ان المدار على الفصل قلنا المدار على القبض دون التقسيم اھ وقال الحافظ قال الاسماعيلى ليس ما قاله النبى صلى الله عليه وسلم لجابر هبة وانما هى عدة على وصف لكن لما كان وعد النبى صلى الله عليه وسلم لا يجوز ان يخلف نزلوا وعده منزلة الضمان فى الصحة فرقا بينه وبين غيره من الامة ممن يجوز ان يفى وان لا يفى قال الحافظ وجه ايراده انه نزل الهدية اذا لم تقبض منزلة الوعد بها وقد امر الله بانجاز الوعد ولكن حمله الجمهور على الندب اھ وتعقب القسطلانى على ايراد الاسماعيلى اذ قال فيه نظر وبيانه كما فى المصابيح ان الترجمة لشيئين احدهما اذا وهب ثم مات قبل وصولها فساق لها ما ذكره عن عبيدة والحسن ثانيهما اذا وعد ثم مات وساق له حديث جابر وقوله صلى الله عليه وسلم لو جاء مال البحرين الخ وعد بلا ريب فلم يقع للمؤلف رحمه الله اخلال لما وقع فى الترجمة على ما لا يخفى الى آخر ما قال اھ وكتب الشيخ فى اللامع ولم يثبت شئ مما قصده المؤلف ان الهبة تتم من غير قبض لان الهبة هنا انما تمت لاعطاء ابى بكر والا فلم يكن الا عدة محضة كما يدل عليه قول ابى بكر من كان له عدة الخ ولعل المؤلف قصد بترجمة الى من وعد وعدا او وهب هبة بمعنى انه قصدان يهبها فان ايفاءه مستحسن وواجب فى مكارم الاخلاق لا فى شريعة الحلال والحرام وهو مسلم ودلالة الرواية عليه غير مستنكرة اھ والظاهر عندى ان ايماء الامام البخارى الى ان ايفاء الوعد واجب فانه ترجم فى كتاب الشهادات باب من امر بانجاز الوعد كما سياتى هناك

ص ٣٥٤ باب كيف يقبض العبد والمتاع اى الموهوب والترجمة فى الكيفية لا فى اصل القبض وكانه اشار الى قول من قال يشترط فى الهبة حقيقة القبض دون التخلية وساشير اليه بعد ثلاثة ابواب قال ابن بطال كيفية القبض عند العلماء باسلام الواهب لها الى الموهوب وحيازة الموهوب لذلك قال واختلفوا هل من شرط صحة الهبة الحيازة ام لا وقول الجمهور انها لا تتم الا بالقبض وهو قول الشافعى فى الجديد وفى القديم وبه قال داؤد تصح بنفس العقد وان لم تقبض وعن احمد تصح بدون القبض فى العين المعينة دون الشائعة وعن مالك كالقديم لكن قال ان مات الواهب قبل القبض وزادت على الثلث افتقر الى اجازة الوارث اھ من الفتح بزيادة من القسطلانى قلت المسئلة التى ترجم بها الامام البخارى كما تقدم عن الحافظ هى مسئلة كيفية القبض كما تقدم وكتب الشيخ فى اللامع لعل المؤلف قصد بذلك ان ما قال بعضهم ان قبض الضمان لا ينوب عن قبض الامانة غير مسلم وان الواجب هو القبض المطلق كيف ما كان قبض امان او قبض ضمان حتى ان قبض ابن عمر كان قبض امانة حين هو راكب عليه وهو مملوك لعمر ثم صارت قبضته ضمان حين ملكه النبى صلى الله عليه وسلم وعبد الله راكبه ثم لما وهبه النبى صلى الله عليه وسلم اياه صار قبضه قبض امانة وانت تعلم ما فيه اھ قلت فهذا غرض اخر للترجمة واختاره مولانا محمد حسن المكى ايضا فى تقريره كما بسط فى هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

ص ٣٥٤ باب اذا وهب هبة فقبضها الاخر الخ اى الموهوب له قال الحافظ اى جازت ونقل فيه ابن بطال اتفاق العلماء وان القبض فى الهبة هو غاية القبول وغفل رحمه الله عن مذهب الشافعى فان الشافعية يشترطون القبول فى الهبة دون الهدية

الاان كانت الهبة ضمنية كما لو قال اعتق عبدك عنى فنعتقه عنه فانه يدخل فى ملكه هبة ويعتق عنه ولا يشترط القبول ونقل بل اطلاق ابن بطال قول الماوردى قال الحسن البصرى لا يعتبر القبول فى الهبة كالعتق قال وهو قول شذ به عن الجماعة وخالف فيه الكافة الاان يريد الهدية فيحتمل اه على ان فى اشتراط القبول فى الهدية وجهان عند الشافعية وقد اعترض الاسماعيلى بانه ليس فى الحديث ان ذلك كان هبة بل لعله كان من الصدقة فيكون قاسما لا واهبا اه قال الحافظ وقد تقدم فى الصوم التصريح بان ذلك كان من الصدقة وكان المصنف تمحل الى انه لا فرق فى ذلك اه وفى الفيض ولا يلزم القبول باللفظ عندنا وهو مذهب البخارى اه قلت وهو مذهب الجمهور خلافا للشافعى كما تقدم

ص ٣٥٥/١٤ باب اذا وهب دينا على رجل الخ اے اذا وهب رجل دينا له على رجل لآخر اولمن هو عليه قاله القسطلانى وقال الحافظ اى صح ولو لم يقبضه منه ويقبض له قال ابن بطال لا خلاف بين العلماء فى صحة الابراء من الدين اذا قبل البراءة وانما اختلفوا اذا وهب دينا له على رجل لرجل آخر فمن اشترط فى صحة الهبة القبض لم يصح هذه ومن لم يشترطه صححها لكن شرط مالك ان تسلم اليه الوثيقة ويشهد له بذلك على نفسه او يشهد بذلك ويعلنه ان لم يكن به وثيقة اه قال الحافظ وعند الشافعية فى ذلك وجهان جزم الماوردى بالبطلان وصححه الغزالى وصحح العمرانى وغيره الصحة وهكذا فى العينى وزاد وقال الشافعى وابو حنيفة الهبة غير جائزة لانها لا تجوز عندهم الا مقبوضة وقال اصحابنا الحنفية تمليك الدين من غير من هو عليه لا يجوز لانه لا يقدر على تسليمه ولو ملكه ممن هو عليه يجوز لانه اسقاط وابراء اه وكتب مولانا حسين على البنجابى هذا هو اسقاط دين واما اذا وهب الدائن الدين بغير المديون فلا يملك بالهبة لانه لا يتم الا بالقبض كما جاء فى حديث نقله صاحب الهداية اه قال الحافظ فى حديث جابر توجد الترجمة من قوله فسأل النبى صلى الله عليه وسلم غرماء جابر ان يقبلوا ثمر حائطه وان يحللوه فلو قبلوا كان فى ذلك براءة ذمته من بقية الدين ويكون فى معنى الترجمة وهو هبة الدين ولو لم يكن جائزا لما طلبه النبى صلى الله عليه وسلم اه

ص ٣٥٥/٢٢ باب هبة الواحد للجماعة قال الحافظ اى يجوز ولو كان شيئا مشاعا قال ابن بطال غرض المصنف اثبات هبة المشاع وهو قول الجمهور خلافا لابى حنيفة كذا اطلق وتعقب بانه ليس على اطلاقه وانما يفرق فى هبة المشاع بين ما يقبل القسمة وما لا يقبلها والعبرة بذلك وقت القبض لا وقت العقد وهكذا فى العينى وقال العبرة فى الشيوع وقت القبض لا وقت العقد حتى لو وهب مشاعا وسلم مقسوما اه والى ذلك اشار الشيخ قدس سره فى اللامع اذ كتب قوله وقالت اسماء للقاسم الخ وكانا ابنى اخيه وكان له بنون فكان ذلك وصية منها والوصية بالمشاع جائزة عندنا ايضا او كانت وهبت لهما فلما اقتسما ها تمت الهبة ونحن نقر ايضا ان وهب مشاعا فاقتسمه الموهوب لهم فانها تتم بالقسمة وان لم تتم بالهبة نفسها ومع ذلك ففعل اسماء رضى الله عنها ليس حجة على مجتهد وقوله اعطيت هؤلاء فيه الترجمة حيث استرخصه ان يعطيهم ولو لم تكن هبة المشاع جائزة لما استاذنه بلفظ الجمع الذى ذكره فى كلامه والجواب اما اولا فبان اعطاءه اياهم لو وقع كما قصده النبى صلى الله عليه وسلم لاعطى كلا منهم نصيبه والباقى من كل واحد واحد منهم كان باقيا على ملكه حتى يعطيه آخر فلم يكن اعطاءه اياهم الا اعطاء واحد بعد واحد ولو سلم انه قصد ان يعطيهم جميعا فالقسمة فى هذا المجلس كان مجوزة للهبة ومتممة لها كما ذكرنا فى قصة اسماء فافهم اه من اللامع وفى هامشه قال الحافظ قد اعترض الاسماعيلى بانه ليس فى حديث سهل ما ترجم به وانما هو من طريق الارفاق واطال فى ذلك والحق كما قال ابن بطال انه صلى الله عليه وسلم سأل الغلام ان يهب نصيبه للاشياخ وكان نصيبه منه مشاعا غير متميز فدل على صحة هبة المشاع اه وفى الفيض قوله باب هبة الواحد الخ اعلم انه يشترط لصحة الهبة عندنا ان لا يكون مشاعا وذلك لان القبض من تمام الهبة وهو ضعيف فى المشاع ثم ان كان الواهب واحدا والموهوب له جماعة فهو مشاع عند الامام الاعظم وقال صاحباه انه ليس بمشاع وان كان الواهب جماعة والموهوب له واحدا فلا شيوع عند الامام واما البخارى فذهب الى هدر الشيوع ولم يره شيئا فتصح عنده هبة المشاع ايضا الى آخر ما بسط فيه

ص ٣٥٥/٢٧ باب الهبة المقبوضة وغير المقبوضة قال الحافظ اما المقبوضة فتقدم حكمها واما غير المقبوضة فالمراد القبض الحقيقى واما التقديرى فلا بد منه لان الذى ذكره من هبة الغانمين لوفد هوازن ما غنموه قبل ان يقسم فيهم ويقبضوه فلا حجة فيه على صحة الهبة بغير قبض لان قبضهم اياه وقع تقديرا باعتبار حيازتهم له على الشيوع نعم قال بعض العلماء يشترك فى الهبة وقوع القبض الحقيقى ولا يكفى القبض التقديرى بخلاف البيع وهو وجه للشافعية واما الهبة المقسومة فحكمها واضح واما غير المقسومة فهو المقصود بهذه الترجمة وهى مسئلة هبة المشاع والجمهور على صحة هبة المشاع للشريك وغيره سواء انقسم او لا وعن ابى حنيفة لا يصح هبة جزء مما ينقسم مشاعا لا من الشريك ولا من غيره قوله وقد وهب النبى صلى الله عليه وسلم الخ سياتى موصولا فى الباب الذى عليه باتم من هذا وقوله هو غير مقسوم من تفقه المصنف اه وقد تقدم فى باب من راى الهبة الغائبة جائزة شئ من الكلام على ان ركسبى هوازن كان قبل القسمة او بعدها فارجع اليه لو شئت وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع وانت تعلم ان سبى هوازن لم يكونوا مما يقبل القسمة ولا كلام فيه فان تقسيم رجل رجل منهم حتى يصير بعضه لانيه وبعضه الاخر لابيه وهكذا مما يتعذر وهذا اذا سلم انه كان هبة لهم والذى يقتضيه النظر انه لم تكن هبة لهم بل كان قبول شفاعتهم فى رفع الاسر عن المسلمين واطلاقهم اه وفى الفيض قوله باب الهبة المقبوضة الخ وسع بالقبض ايضا كما كان وسع بالشيوع وعدمه وتمسك له بقصة سبى هوازن وسنبين ان شاء الله تعالى انه كان اعتاقا لا هبة كما فهمه المصنف فينهدم اساس التفريعات كلها من جواز هبة المشاع وعدم اشتراط القبض

ص ٣٥٥/١٢ باب اذا وهب جماعة لقوم الخ اورد فيه حديث المسور فى قصة هوازن ووجه الدلالة منه للترجمة ظاهر لان الغانمين وهم جماعة وهبوا بعض الغنيمة لمن غنموها منهم وهم قوم هوازن اه قوله او وهب رجل جماعة كذا فى النسخ الهندية وليست هذه الزيادة فى نسخ الشروح الثلاثة الفتح والقسطلانى والعينى قال الحافظ زاد الكشميهنى فى روايته او وهب رجل جماعة جاز وهذه الزيادة غير محتاج اليها لانها تقدمت مفردة قبل باب اه قلت ويمكن ان يقال فى دفع التكرار ان المراد بالجماعة الاشياء الموهوبة لا الموهوب لهم فيفترق عما تقدم وذلك لان النبى صلى الله عليه وسلم استوهب من الغانمين سهامهم فوهبوها له فوهب صلى الله عليه وسلم تلك السهام لهم وفى الفيض بوب بجواز الشيوع بكلا نحويه وتمسك بسبى الهوازن وغرضه ان الشيوع فيه

الامران الى آخر ما قال

ص ٣٥٥/٢٢ باب من اهدى له هدية وعنده جلساؤه فهو احق بها الخ قوله ويذكر عن ابن عباس الخ بين المصنف بذلك ما هو الغرض من الترجمة قال العينى لما كان وضع الترجمة يخالف ما روى عن ابن عباس اشار اليه بصيغة التمريض ولم يكتف بذلك حتى اكده بقوله ولم يصح اى لم يصح هذا عن ابن عباس ويحتمل ان يكون المعنى ولم يصح فى هذا الباب شئ اه وبسط الحافظان ابن حجر والعينى فى تخريجه ورفعه ووقفه وشواهده قال الحافظ هذا الحديث جاء عن ابن عباس مرفوعا وموقوفا والموقوف اصح اسنادا من المرفوع قال ابن بطال لو صح حديث ابن عباس حمل على الندب فيما خف من الهدايا وما جرت العادة بترك المشاحة فيه ثم ذكر حكاية ابى يوسف المشهورة وفيما قاله نظر لانه لو صح لكانت العبرة بعموم اللفظ فلا يخص القليل من الكثير الا بدليل واما حمله على الندب فواضح اه وذكر العينى حكاية ابى يوسف القاضى ان الرشيد اهدى اليه مالا كثيرا وهو جالس مع اصحابه فقيل له هذا الحديث فقال ابو يوسف انه لم يرد فى مثله وانما ورد فى ما خف من الهدايا من الماكل والمشرب ويروى من غير هذا الوجه انه كان جالسا وعنده احمد بن حنبل ويحيى بن معين فحضر من عند الرشيد طبق وعليه انواع من التحف المثمنة فروى احمد ويحيى هذا الحديث فقال ابو يوسف ذلك فى التمر والعجوة يا خازن ارفعه اه وكتب الشيخ التهانوى فى التشرف قلت معنى الحديث اذا كان قصد المهدى تشريك القوم فى الهدية كما هو الغالب فيما يؤكل ويشرب ومع ذلك فقد وضعها بين يدى شيخ المجلس ادبا ويعلم ذلك بالقرائن اما لو كان قصده الاهداء الى معين كما هو الغالب فى نحو الثياب والنقد فلا وجه لشركة غيره معه فان الملك من احكام التمليك فاذا كان التمليك خاصا كان الملك خاصا فافهم نعم لو فرقها على اهل المجلس جميعا كان اقرب الى المروة وآداب الصحبة كما هو المعتاد للقوم فى اكثر الاحوال الا المقتض قوى اه والبسط فى هامش اللامع .

ص ٣٥٦/١ باب اذا وهب بعيرا لرجل الخ قال الحافظ اى وتنزل التخلية منزلة النقل فيكون ذلك قبضا فتصح الهبة اه

ص ٣٥٦/٤ باب هدية ما يكره لبسها كتب الشيخ قدس سره فى اللامع اما مطلقا كالمصور او خاصة للرجال كالحرير وغيره وجواز هديته لامكان الانتفاع به بجهة اخرى غير اللبس اه قال الحافظ والمراد بالكراهة اعم من التحريم والتنزيه وهدية ما لا يجوز لبسه جائزة فان لصاحبه التصرف بالبيع والهبة لمن يجوز لباسه كالنساء ويستفاد من الترجمة الاشارة الى منع ما لا يستعمل اصلا للرجال والنساء كآنية الاكل والشرب من ذهب وفضة اه وما افاده الشيخ رحمه الله اوجه لا سيما على مذهب الحنفية والشافعية والعجب من الحافظ كيف استفاد من الترجمة الاشارة الى منع ما لا يستعمل اصلا كآنية الذهب والفضة مع ان مذهب الشافعية جواز اتخاذها قال ابن قدامة لا يختلف المذهب فيما علمنا فى تحريم اتخاذ آنية الذهب والفضة وحكى عن الشافعى اباحة تخصيص النهى بالاستعمال ولانه لا يلزم من تحريم الاستعمال تحريم الاتخاذ الى آخر ما بسط وفى الدر المختار لا باس باتخاذ الاوانى منهما اى من الذهب والفضة للتجمل اه

ص ٣٥٦/١٤ باب قبول الهدية من المشركين الخ كانه اشار الى ضعف الحديث الوارد فى رد هدية المشرك وهو ما اخرجه موسى بن عقبة فى المغازى ان عامر بن مالك الذى يدعى ملاعب الاسنة قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مشرك فاهدى له فقال انى لا اقبل هدية مشرك الحديث رجاله ثقات الا انه مرسل واخرج ابو داؤد والترمذى وغيرهما عن عياض بن حمار قال اهديت للنبى صلى الله عليه وسلم ناقة فقال اسلمت قلت لا قال انى نهيت عن زبد المشركين والزبد بفتح الزاى وسكون الموحدة الرفد صححه الترمذى وابو خزيمة واورد المصنف عدة احاديث دالة على الجواز فجمع بينهما الطبرى بان الامتناع فيما اهدى له خاصة والقبول فيما اهدى للمسلمين وفيه نظر لان من جملة ادلة الجواز ما وقعت الهدية فيه له خاصة وجمع غيره بان الامتناع فى حق من يريد بهديته التودد والموالاة والقبول فى حق من يرجى بذلك تانيسه وتاليفه على الاسلام وهذا اقوى من الاول وقيل يحمل القبول على من كان من اهل الكتاب والرد على من كان من اهل الاوثان وقيل يمتنع ذلك لغيره من الامراء وان ذلك من خصائصه صلى الله عليه وسلم ومنهم من ادعى نسخ المنع باحاديث القبول ومنهم من عكس وهذه الاجوبة الثلثة ضعيفة فالنسخ لا يثبت بالاحتمال ولا التخصيص اه من الفتح وكتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان المنهى عنه انما هو القبول على جهة المودة او ما يورث المودة لا مطلقا اه قلت وهذا الجواب رجحه الحافظ كما تقدم

ص ٣٥٧/٢ باب الهدية للمشركين وقول الله تعالى لا ينهاكم الله الخ وهى جائزة كما فى السير الكبير الا ما اعد للحرب فى اوان الحرب اه ساق الى آخر الآية وفى بعض الروايات الى قوله وتقسطوا اليهم والمراد منها بيان من يجوز بره منهم وان الهدية للمشرك اثباتا ونفيا ليست على الاطلاق ومن هذه المادة قوله تعالى وان جاهداك على ان تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا ثم البر والصلة والاحسان لا يستلزم التحابب والتواد والمنهى عنه فى قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله فانها عامة فى حق من قاتل ومن لم يقاتل اه من الفتح

ص ٣٥٧/١١ باب لا يحل لاحد ان يرجع فى هبته الخ كذا بت الحكم فى هذه المسئلة لقوة الدليل عنده فيها وتقدم فى باب الهبة للولد انه اشار فى الترجمة الى ان للوالد الرجوع فيما وهبه للولد فيمكن انه يرى صحة الرجوع له وان كان حراما بغير عذر واختلف السلف فى اصل المسئلة وقد اشرنا الى تفاصيل مذاهبهم فى باب الهبة للولد واما الصدقة فاتفقوا على انه لا يجوز الرجوع فيها بعد القبض اه من الفتح

ص ٣٥٧/١٩ باب (بغير ترجمة) كذا للجميع بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى قبله ومناسبة لها ان الصحابة بعد ثبوت عطية النبى صلى الله عليه وسلم ذلك لصهيب لم يستفصلوا هل رجع ام لا فدل على ان لا اثر للرجوع فى الهبة اه وتعقب عليه العينى والاوجه عندى ما قاله الحافظ رحمه الله كما بسط فى هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

ص ٣٥٧/٢٢ باب ما قيل فى العمرى والرقبى الخ اى ما ورد فى ذلك من الاحكام والعمرى بضم المهملة وسكون الميم مع القصر وحكى ضم الميم مع ضم اوله وحكى فتح اوله مع السكون ماخوذ من العمر والرقبى بوزنها ماخوذة من المراقبة لانهم كانوا يفعلون ذلك فى الجاهلية فيعطى الرجل الدار ويقول له اعمرتك اياها اى ابحتها لك مدة عمرك وقيل لها عمرى لذلك اه من الفتح وقال القسطلانى

والرقبى بوزن العمرى ماخوذة من الرقوب لان كلا منهما يرقب موت صاحبه اھ قال العينی واما الرقبى فهو ان يقول الرجل للرجل ارقبتک داری ان مت قبلک فهی لک وان مت قبلی فهی لی اھ قال الحافظ ہذا اصلہا لغۃ واما شرعا فالجمہور علی ان العمری اذا وقعت کانت ملکا للآخذ ولا ترجع الی الاول الا ان صرح باشتراط ذلک وذہب الجمہور الی صحۃ العمری اھ وفی البذل قال الخطابی فی العمری اذا اتصل بہ القبض کان تملیکا لرقبتہ واذا ملکہا فی حال حیاتہ وجاز لہ التصرف فیہا ملکہا بعدہ وارثہ الذی یرث ملاکہ وہذا قول الشافعی وقول اصحاب الرأی وحکی عن مالک انہ قال العمری تملیک المنفعۃ دون الرقبۃ فان جعلہا عمری لہ فہی لہ مدۃ عمرہ ولا یورث وان جعلہا لہ ولعقبہ بعدہ کانت منفعۃ میراثا لاہلہ اھ قال النووی قال احمد تصح العمری المطلقۃ دون الموقتۃ اھ واما الرقبى فقد قال الحافظ منعہا مالک وابوحنیفۃ ومحمد ووافق ابو یوسف الجمہور اھ قلت وبالجواز قال الشافعی واحمد قالہ العینی وغیرہ قال صاحب الہدایۃ الرقبى باطلۃ عند ابی حنیفۃ ومحمد ومالک وقال ابو یوسف جائزۃ لان قولہ داری لک تملیک وقولہ رقبى شرط فاسد کالعمری ولہما انہ علیہ الصلوۃ والسلام اجاز العمری ورد الرقبى ولان معنی الرقبى عندہما ان مت قبلک فہو لک واللفظ من المراقبۃ کانہ یراقب موتہ وہذا تعلیق التملیک بالخطر فیبطل فاذا لم تصح تکون عاریۃ عندہما لانہ یتضمن اطلاق الانتفاع بہ وکتب مولانا محمد یحیی المرحوم من تقریر شیخہ رضی اللہ تعالی عنہ قد اختلف فیہ ائمتنا الثلاثۃ فمن جوزہا اراد بالرقبى الہبۃ بشرط ان ترجع الی الواہب لو مات الموہوب لہ قبلہ ومن ابطلہا فسرہا بتعلیق التملیک علی الموت السابق من ایہما کان یقول ان مت قبلی فہو لی وان مت قبلک فہو لک وہو باطل لا محالۃ لان التعلیق التملیک علی شرط ہو علی خطر الوجود قمار وکان الخلاف لفظیا مبنیا علی اختلاف التفسیر اھ من البذل ثم لا یخفی علیک ما قال الحافظ وغیرہ ان المصنف رحمہ اللہ ترجم بالرقبى ولم یذکر الا الحدیثین الواردین فی العمری وکانہ یری انہما متحدا المعنی وہو قول الجمہور اھ

ص٢٥٦/٢٧ **باب من استعار من الناس الفرس الخ** قال الحافظ زاد ابو ذر عن مشائخہ والدابۃ وزاد عن الکشمیہنی وغیرہا وذکر بعض الشراح ممن ادرکناہ قبل الباب "کتاب العاریۃ" ولم ارہ فی شیء من النسخ ولا الشروح والبخاری اضاف العاریۃ الی الہبۃ لانہا ہبۃ المنافع اھ قال العینی وفی کتاب صاحب التوضیح بسم اللہ الرحمن الرحیم کتاب العاریۃ وغالب النسخ ہذا لیس بموجود فیہ وہذہ النسخۃ اولی لان العادۃ ان تتوج الابواب بالکتاب والعاریۃ بتشدید الیاء وتخفیفہا وتجمع علی عواری وفیہا لغۃ ثالثۃ عارۃ وقیل عارات بالالف ماخوذۃ من عار اذا ذہب وجاء وقیل مشتقۃ من التعاور وہو التناوب قال الجوہری کانہا منسوبۃ الی العار لان طلبہا عار وعیب وفی الشرع ہی تملیک المنفعۃ بلا عوض الی آخر ما فیہ من الاختلاف فی تفسیرہا وفی الفیض لما فرغ المصنف من باب الہبۃ وملحقاتہ دخل فی باب العاریۃ لکونہا تملیکا للمنافع کما ان الہبۃ تملیک للعین وانما ادخلہ فی تضاعیف ابواب الہبۃ لانہ اراد من الہبۃ اللغویۃ سواء کانت للمنافع او الاعیان اھ قلت وعلی تقدیر ثبوت کتاب العاریۃ کما فی بعض النسخ تکون البراعۃ فی باب العمری والرقبى واضحۃ اذ فی کلیہما اشارۃ الی الموت فافہم

ص٢٥٥/٣ **باب الاستعارة للعروس عند البناء** قال العلامۃ العینی العروس نعت یستوی فیہ الرجل والمرأۃ ما داما فی اعراسہما ویقال اسم لہما عند دخول احدہما بالآخر وفی غیر ہذہ الحالۃ الرجل یسمی عریسا والمرأۃ عروسا قولہ عند البناء ای الزفاف قال ابن الاثیر البناء والابتناء الدخول بالزوجۃ اھ والاصل فیہ ان الرجل کان اذا تزوج امرأۃ بنی علیہا قبۃ لیدخل بہا فیہا اھ وفی الفیض قولہ باب الاستعارۃ الخ وہذا من مراسم الناس ان المفلسین منہم یستعیرون الاشیاء للعروس اذ لا یقدرون علی ان یشتروہا من اموالہم اھ ویاتی ایضا فی کتاب النکاح باب استعارۃ الثیاب للعروس وغیرہا وفی کتاب اللباس باب استعارۃ القلائد وذکر فیہما حدیث الباب ایضا المقصود بیان الجواز قلت وثیاب العروس غالبا تکون ثمینۃ غالیۃ فینبغی للمرء ان یقتصر فیہ علی الاستعارۃ من الغیر تحرزا عن الاسراف المذموم ولا یبعد ایضا ان یقال نظرا الی تراجم الامام البخاری فانہ ترجم لہذا المعنی فی ثلاثۃ مواضع کما تقدم انہ اشار الی استحسان الاستعارۃ فی تلک المواضع اتباعا لہؤلاء السلف وادضحت ہذا المعنی فی رسالۃ "آپ بیتی" ص٤٤ نمبر ٣ باللغۃ الاردویۃ

ص٢٥٥/٤ **باب فضل المنيحة** حذف باب من روایۃ ابی ذر والمنیحۃ بالنون والمہملۃ وزن عظیمۃ ہی فی الاصل العطیۃ قال ابو عبید المنیحۃ عند العرب علی وجہین احدہما ان یعطی الرجل صاحبہ صلۃ فتکون لہ والاخر ان یعطیہ ناقۃ او شاۃ ینتفع بحلبہا ووبرہا زمنا ثم یردہا والمراد بہا فی اول احادیث الباب ہنا عاریۃ ذوات الالبان یؤخذ لبنہا ثم ترد ہی لصاحبہا وقال القزاز قیل لا تکون المنیحۃ الا ناقۃ او شاۃ والاول اعرف اھ من الفتح

ص٢٥٥/٢٢ **باب اذا قال اخدمتك هذه الجارية الخ** قال القسطلانی علی ما یتعارف الناس ای علی عرفہم فی صدور ہذا القول منہم او علی عرفہم فی کون الاخدام ہبۃ او عاریۃ وقال بعض الناس قال الکرمانی قیل اراد بہ الحنفیۃ ہذہ عاریۃ قال الحنفیۃ لانہ صریح فی اعارۃ الاستخدام وقال الکرمانی ایضا قولہ وان قال کسوتک الخ یحتمل ان تکون من تتمۃ قول الحنفیۃ ومقصود المولف منہ انہم تحکموا حیث قالوا ذلک عاریۃ وہذا ہبۃ ویحتمل ان یکون عطفا علی الترجمۃ قال القسطلانی بعد ذکر الحدیث غرض المؤلف ان لفظ الاخدام للتملیک وکذلک الکسوۃ لکن قال ابن بطال استدلالہ بقولہ فاخدمہا ہاجر علی الہبۃ لا یصح وانما صحت الہبۃ فی ہذہ القصۃ من قولہ فاعطاہا ہاجر قال فی فتح الباری مراد البخاری انہ ان وجدت قرینۃ تدل علی العرف حمل علیہا فان کان جری بین قوم عرف فی تنزیل الاخدام منزلۃ الہبۃ فاطلقہ شخص وقصد التملیک نفذ ومن قال ہی عاریۃ فی کل حال فقد خالف واللہ اعلم اھ قلت ما افادہ الحافظ غایۃ توجیہ لکلام البخاری والا فالظاہر ان میل البخاری فی ذلک خلاف الجمہور والا فہل تری ان جری بین قوم عرف فی تنزیل الکسوۃ منزلۃ العاریۃ فہل یکفی حینئذ عاریۃ اللباس فی الکفارۃ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ قال بعض الناس الخ وانت تعلم انہ اقر بنفسہ فی الترجمۃ ان المدار علی العرف فلا یرد ایرادہ علی الامام لانہ رضی اللہ عنہ انما حکم علی حسب عرفہ والکسوۃ مستعملۃ فی الہبۃ فکانت کذلک اھ وفی ہامشہ کلام الشیخ رحمہ اللہ تعالی مبنی علی ما ہو المعروف بین الناس ان قول البخاری فی صحیحہ قال بعض الناس یکون ردا علی الحنفیۃ ولذا قال الکرمانی قیل اراد بہ الحنفیۃ وقد عرفت فیما سبق منی فی کتاب الزکوۃ فی باب الرکاز وہو اول المواضع التی قال فیہا البخاری قال بعض الناس ان ما ہو المعروف لیس بمطرد فہذا الموضع

الذی نحن بصددہ لم یتفرد فیہ الحنفیہ بل ہی مسئلۃ اجماعیۃ قال الحافظ قال ابن بطال لا اعلم خلافا ان من قال اخدمتک ہذہ الجاریۃ انہ قد وہب لہ الخدمۃ خاصۃ فان الاخدام لا یقتضی تملیک الرقبۃ کما ان الاسکان لا یقتضی تملیک الدار قال واستدلالہ بقولہ فاخدمہا ہاجر علی الہبۃ لا یصح فذکر نحو ما تقدم فی کلام القسطلانی وقال ایضا ولم یختلف العلماء فی من قال کسوتک ہذا الثوب مدۃ معینۃ ان لہ شرطہ وان لم یذکر اجلا فہو ہبۃ وقد قال تعالی فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین او کسوتہم اھ وفی الفیض باب اذا قال اخدمتک الخ الظاہر ان المصنف لم یحکم فی لفظ الاخدام بشیء وترکہ علی العرف فان کان عرفہم انہ الہبۃ فہو ہبۃ وان کان انہ العاریۃ فعلی ما تعارفوا وقولہ قال بعض الناس المراد بہ ہہنا ابو حنیفۃ وقد مر ان المصنف لا یرید بہ الرد دائما والاقرب انہ اختار تفصیل الامام الاعظم لانہ ایضا فوضہ علی العرف ولما کان العرف فی لفظ الخدمۃ انہ للعاریۃ بخلاف الکسوۃ ظہر وجہ الفرق بینہما وانما قلنا انہ وافقنا فی المسئلۃ لانہ لو اراد الخلاف لاخرج حدیثا یؤید مرامہ کما ہو دابہ وان سلمناہ فردہ ضعیف جدا لوضوح الفرق بین اللفظین کما عرفت آنفا اھ قلت وایضا الفرق بینہما اجماعی کما تقدم اھ من ہامش اللامع مختصرا

ص٢٥٩/٤ **باب اذا حمل رجلا على فرس الخ** قال القسطلانی قولہ فہو کالعمری ای فحکمہ کالعمری فی عدم الرجوع فیہ وقال بعض الناس ابو حنیفۃ رحمہ اللہ لہ ان یرجع فیہا ای فی الفرس الذی حملہ علیہا ناویا الہبۃ لانہ یجوز عندہ الرجوع فی الہبۃ الاجنبی اھ وقال الحافظ قال ابن بطال ما کان من الحمل علی الخیل تملیکا للمحمول علیہ بقولہ ہو لک فہو کالصدقۃ فاذا قبضہا لم یجز الرجوع فیہا وما کان منہ تحبیسا فی سبیل اللہ فہو کالوقف لا یجوز الرجوع فیہ عند الجمہور وعن ابی حنیفۃ ان الحبس باطل فی کل شیء قال الحافظ والذی یظہر ان الامام البخاری اشار الی الرد علی من قال بجواز الرجوع فی الہبۃ ولو کانت للاجنبی والا فقد قدمنا تقریر ان الحمل المذکور فی قصۃ عمر کان تملیکا وان قول من قال کان تحبیسا احتمال بعید اھ والذی اشار الیہ الحافظ بقولہ قدمنا تقریرہ ہو ما ذکرہ فی باب لا یحل لاحد ان یرجع فی ہبتہ وصدقتہ وتقدم اختلاف الائمۃ فی رجوع الوالد فی باب الہبۃ للولد وتقدم الخلاف فی العود فی ہبۃ الاجنبی فی باب ہبۃ الرجل لامرأتہ اھ من ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع قولہ لہ ان یرجع فیہا ولا ریب فی صدق مقالتہ تلک لانہ ان کان عاریۃ فہو احق بہ من المعری لہ فلا یحظر من الرجوع وان سلم کونہ ہبۃ فلہ ان یرجع فیہا لجواز الرجوع فی سائر الہبات فکذا ہذا اذ لا فرق واللہ تعالی اعلم اھ ثم البراعۃ فعند الحافظ رحمہ اللہ فی قولہ ولا تعد فی صدقتک وعندی فی قولہ کالعمری فانہ ہدیۃ الی آخر العمر ویمکن ایضا فی قولہ فی سبیل اللہ فان اصلہ الجہاد وہو مذکر للموت فافہم

كتاب الشهادات

قال الحافظ جمع شہادۃ مصدر شہد یشہد قال الجوہری الشہادۃ خبر قاطع والمشاہدۃ المعاینۃ ماخوذۃ من الشہود ای الحضور لان الشاہد مشاہد لما غاب عن غیرہ وقیل ماخوذ من الاعلام قال العینی یعنی بالشہادۃ الحضور قال صلی اللہ علیہ وسلم الغنیمۃ لمن شہد الوقعۃ ای حضرہا والشاہد ایضا یحضر مجلس القاضی ومجلس الواقعۃ ومعناہا شرعا اخبار عن مشاہدۃ وعیان لا عن تخمین وحسبان وفی الفیض قال الفقہاء اثبات الحق علی الغیر یسمی دعوی واثبات حق الغیر علی نفسہ یسمی اقرارا واثبات حق الغیر علی الغیر یسمی شہادۃ اھ

ص٢٥٩/٨ **باب ما جاء في البينة** قال الحافظ کذا للاکثر وسقط لبعضہم لفظ باب ولم یسق فی الباب حدیثا اما اکتفاء بالآیتین واما اشارۃ الی الحدیث الماضی قریبا فی ذلک فی آخر باب الرہن وستاتی ترجمۃ لشق الاخر وہی الیمین علی المدعی علیہ قریبا قال ابن المنیر وجہ الاستدلال بالآیۃ للترجمۃ ان المدعی لو کان القول قولہ لم یحتج الی الاشہاد ولا الی کتابۃ الحقوق واملائہا فالامر بذلک یدل علی الحاجۃ الیہ ویتضمن ان البینۃ علی المدعی ولان اللہ حین امر الذی علیہ الحق بالاملاء اقتضی تصدیقہ فی ما اقر بہ واذا کان مصدقا فالبینۃ علی من ادعی تکذیبہ اھ وکتب الشیخ فی اللامع تحت الآیۃ الثانیۃ ودلالتہ علی الترجمۃ من حیث ان المذکور فی الآیۃ الشہادۃ ولو علی الوالدین والاقربین والشہادۃ علیہم تقتضی کونہم مدعا علیہم فلزم بذلک ان البینۃ علی المدعی دون المدعی علیہ اھ

ص٢٥٩/١١ **باب اذا عدل رجل احدا فقال لا نعلم الا خيرا الخ** کتب الشیخ فی اللامع دفع بذلک ما یتوہم ان ہذا اللفظ لیس فیہا تصریح بتزکیتہ بحسب الواقع وانما ہو اخبار عن علمہ وحاصل الدفع ان المرء لا یخبر الا عن علمہ فلو لم یصرح فی الشہادۃ بہذا القید لکان المراد ہو الاخبار عن علمہ ایضا لا عن الواقع اذ لا وقوف علیہ اھ وفی ہامشہ ابدع الشیخ قدس سرہ فی مرام البخاری واجاد واشار الامام البخاری بذلک الی مسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ وہی ما قال الحافظان ابن حجر والعینی عن ابن بطال انہ قال حکی الطحاوی عن ابی یوسف اذا قال ذلک قبلت شہادتہ واحتج بحدیث الافک وعن محمد لا بد ان یقول المعدل ہو عدل جائز الشہادۃ والاصح انہ یکتفی بقولہ ہو عدل وانکر مالک ان یکون ذلک تزکیۃ حتی یقول رضی ای بالقصر وقال الشافعی حتی یقول عدل وفی قول عدل علی ولی وفی التوضیح الاصح عندنا یعنی الشافعیۃ انہ یکفی ان یقول ہو عدل ولا یشترط علی ولی ثم لا یقبلہ حتی یسألہ عن معرفتہ ولا بد من معرفۃ المزکی حالہ الباطنۃ فان کان یعرفہا یقبل والا لا اھ مختصرا من الفتح والعینی وفی الہدایۃ قیل لا بد ان یقول المعدل ہو حر عدل جائز الشہادۃ لان العبد قد یعدل وقیل یکتفی بقولہ عدل لان الحریۃ ثابتۃ بالدار وہذا اصح اھ ثم قال الحافظ لم یبت البخاری الحکم فی الترجمۃ بل اوردہا مورد السوال لقوۃ الخلاف فیہا اھ قلت وظاہر میل البخاری الی ما حکی الطحاوی عن ابی یوسف اذ اورد فی الباب حدیث الافک وموضع الترجمۃ منہ قول اسامۃ اہلک ولا نعلم الا خیرا اھ

ص٢٥٩/١٨ **باب شهادة المختبئ** بالخاء المعجمۃ والموحدۃ ای الذی یختفی عند تحمل الشہادۃ واجازہ ای الاختبار عند تحملہا قولہ وکذلک یفعل بالکاذب کانہ اشار الی السبب فی قبول شہادتہ وبہ قال مالک واحمد والشافعی فی الجدید اذا عاین المشہود علیہ وقال ابو حنیفۃ لا اھ من الفتح والقسطلانی قال العینی وروی عن شریح والشعبی والنخعی انہم کانوا لا یجیزون شہادۃ المختبئ وقالوا انہ لیس بعدل حین اختفی ممن یشہد علیہ وہو قول ابی حنیفۃ والشافعی فی القدیم اھ وفی المغنی وروی

عن احمد رواية اخرى لاتسمع شهادته وقال مالك ان كان المشهود عليه ضعيفا يتخدع لايقبل والا قبلت اه وكتب الشيخ فی اللامع تحت الباب يعنی بذلک من اكتفی بالسمع ولم يشترط الرؤية اورد فيه الروايات لاتدل على ما ادعاه واما قول الحسن فمع انه لا يلزم تسليم قوله يمكن انه شهد القصة ورآها وان لم يشهدوه عليها وليس فيه تصريح بانه لم ير القصة حتى يتم ما ادعاه واما قول النبی صلى الله عليه وسلم لو تركته بين لاحجة لهم فيه لانه كان يرى ابن صياد والرؤية هی المناط وكانت حاصلة فنقول لو ان المختفی رای من الداخل من يتكلم ولو لم يشافهه ولم يواجهه بحيث يبصر كل منهما صاحبه جازت الشهادة لارتفاع علة المنع وهو ما فی الاصوات من لاختلاط واشتباه اه

٣٦٠ **باب اذا شهد شاهد بشیء فقال اخرون ما علمنا ذلك** كتب الشيخ فی اللامع اراد بالشهادة اعم منها ومن الاخبار فصح ايراد حديث الفضل فی هذا الباب ودلالة الرواية عليه ظاهرة فانه اعتبر اخبار المرأة السوداء واثبا تها الرضاء ولم يعتبر اخبار النافی وان كان اعتبار اخبارها فی التقوى دون الفتوى ولا يضر ذلک لان قوله فی الترجمة يحكم بقول من شهد اعم من الحكم الواجب والمبنی على الاحتياط اه وفی هامشه قد تقدم هذا فی باب العشر وان المثبت مقدم على النافی وهو وفاق من اهل العلم الا من شذ ولاسيما اذا لم يتعرض النافی علمه واشار الى ذلک بقوله وكذلک ان شهد شاهدان الخ وقد اعترض بان الشهادتين اتفقتا على الالف وانفردت احدهما بالخمس مائة والجواب ان سكوت الاخرى عن خمسمائة فی حكم نفيها اه وتعقب العينی على قول الحافظ وهو وفاق من اهل العلم اذ قال فيه خلاف فقال الكرخی المثبت اولى من النافی وقال عيسى بن ابان يتعارض المثبت والنافی فلا يترجح احدهما على الاخر الا بدليل مرجح الى آخر ما قال اه من هامش اللامع قوله هذا كما اخبر بلال الخ قال القسطلانی واطلاق الشهادة على اخبار بلال تجوز وقال الكرمانی فان قلت ليس هذا من باب ما علمنا بل هما متنافيان لان احدهما قال صلى والاخر قال لم يصل واجاب بان قوله لم يصل معناه انه ما علم انه صلى فقال لعل الفضل كان مشتغلا بالدعاء ونحوه فلم يره صلى فنفاه عملا بظنه اه

٣٦٠/٩ **باب الشهداء العدول** الخ كتب الشيخ فی اللامع ای بحسب ما يبدو لنا من احوالهم وبذلک ينطبق الحديث بالترجمة اه وفی هامشه كما هو نص قول عمر ومعناه ثابت مرفوعا كما سيأتی فی البخاری فی باب بعث علی وخالد الى اليمن اذ قال خالد كم من مصل يقول بلسانه ما ليس فی قلبه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انی لم اومر ان انقب عن قلوب الناس ولا اشق بطونهم الحديث وما افاده الشيخ رحمه الله هو الظاهر من غرض الترجمة لانه ليس فی الحديث ما يدل على مصداق العدل وبسط العلامة العينی الاقوال فی تفسيره. والاوجه عندی ان ميل الامام البخاری فی ذلک الى قول الامام ابی حنيفة ففی الهداية قال ابو حنيفة يقتصر الحاكم على ظاهر العدالة فی المسلم ولا يسأل عن حال الشهود حتى يطعن الخصم لقوله عليه الصلوة والسلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدودا فی قذف ولان الظاهر هو الانزجار عما هو محرم دينه وبالظاهر كفاية اذ لا وصول الى القطع الا فی الحدود والقصاص فانه يسأل عن الشهود لانه يحتال لاسقاطها فيشترط الاستقصاء فيها وقال صاحباه لابد ان يسأل عنهم فی السر والعلانية فی سائر الحقوق لان القضاء مبناه على الحجة وهی شهادة العدول فيتعرف عن العدالة وقيل هذا اختلاف عصر وزمان والفتوى على قولهما فی هذا الزمان اه مختصرا وبسط الكلام على المسئلة فی الاوجز وعنه فی هامش اللامع وفيه من رواية الموطأ فی قصة وفی آخرها قال عمر رضی الله تعالى عنه والله لا يؤسر رجل فی الاسلام بغير العدول قال الباجی معناه لا يؤسر الا بالصحابة الذين جميعهم عدول او بالعدل من غيرهم فمن لم يكن من الصحابة ولم تعرف عدالته لم تقبل شهادته وهذا مذهب مالک والشافعی وقال ابو حنيفة مجرد الاسلام يقتضی العدالة حتى يعرف فسقه اه

٣٦٠/١٤ **باب تعديل كم يجوز** ای هل يشترط فی قبول التعديل عدد معين اورد فيه حديث انس وعمر فی ثناء الناس بالخير والشر وفيهما قوله عليه الصلوة والسلام وجبت قال ابن بطال فيه اشارة الى الاكتفاء بتعديل واحد وفيه غموض وكان وجهه ان فی قوله ثم لم نسأله عن الواحد اشعارا بعيدا بانهم كانوا يعتمدون قول الواحد فی ذلک لكنهم لم يسألوا عن حكمه فی ذلک المقام وسيأتی للمصنف بعد ابواب التصريح بالاكتفاء فی التزكية بواحد وكانه لم يصرح به ههنا لما فيه من الاحتمال اه مختصرا قلت ولا يبعد عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمتين الى المذهبين قال الكرمانی قال ابن بطال اختلفوا فی عدد المعدلين فقال مالک والشافعی لا يقبل فی الجرح والتعديل اقل من رجلين وبه قال احمد كما فی المغنی وقال ابو حنيفة يقبل تعديل الواحد وجرحه وذكر العينی ابا يوسف مع ابی حنيفة ومحمدا مع الشافعی فالظاهر ان الامام البخاری اشار بهذه الترجمة الى المذهب الاول وبالآتية وهی باب اذا زكى رجل رجلا الخ الى المذهب الثانی وميل الامام البخاری الى المذهب الثانی لانه صرح فيها بالحكم بكفاية تعديل الواحد ولم يصرح ههنا بالحكم اه من هامش اللامع وذكر القسطلانی مالكا وصاحبا مع ابی حنيفة مع الشافعی وكتب الشيخ رحمه الله فی اللامع ودلالة الرواية على الترجمة بحسب اطلاقها وعدم تقييدها بعدد دون عدد فانها تدل باطلاقها على الاكتفاء بتعديل واحد من المؤمنين ايضا اه

٣٦٠/١٧ **باب الشهادة على الانساب** الخ كتب الشيخ فی اللامع يعنی بذلک انه يجوز له الشهادة بما فاض واشتهر من الاخبار وان لم يشهد القصة بنفسه كاخبار النبی صلى الله عليه وسلم بارضاع ثويبة ابا سلمة واياه مع انه لم يذكر ارضاعها اياهما بنفسه النفيسة اه وفی هامشه قال الكرمانی قال ابن بطال مقصود هذا الباب ان ما صح من الانساب والموت والرضاع بالاستفاضة وثبت فی النفوس لا يحتاج فيه الى معرفة الشهود ولا الى عددهم الا ترى ان الرضاع الذی كان فی الجاهلية وكان مستفيضا معلوما عندهم ثبت به الحرمة فی الاسلام اه قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لشهادة الاستفاضة وذكر منها النسب والرضاعة والموت القديم فاما النسب فيستفاد من احاديث الرضاعة فانه من لازمه وقد نقل فيه الاجماع واما الرضاعة فيستفاد ثبوتها بالاستفاضة من احاديث الباب فانها كانت فی الجاهلية وكان ذلک مستفيضا عند من وقع له واما الموت القديم فيستفاد منه حكمه بالالحاق قاله ابن المنير واحترز بالقديم عن الحادث والمراد بالقديم ما تطاول الزمان عليه وحده بعض المالكية بخمسين سنة وقيل باربعين اه ومسئلة الباب خلافية قال العينی يجوز عند مالک والشافعی والكوفيين الشهادة بالسماع المستفيض فی النسب والموت القديم والنكاح وقال الطحاوی ان شهادة السماع يجوز فی النكاح دون الطلاق ويجوز عند مالک والشافعی الشهادة على ملک الدار بالسماع زاد الشافعی الثوب ايضا ولا يجوز ذلک عند الكوفيين وقال مالک لا تجوز الشهادة على ملک الدار بالسماع على خمس سنين ونحوها الا مما يكثر من السنين وهو بمنزلة سماع الولاء وقال ابن القاسم شهادة السماع انما هی من انت عليه اربعون سنة او خمسون اه

٣٦٠/٨ **باب شهادة القاذف والسارق والزانی** الخ قال العينی القاذف هو الذی يقذف احدا بالزنا واصل القذف الرمی ولم يصرح بالجواب لمكان الخلاف فيه اه وقال الحافظ ای هل تقبل بعد توبتهم ام لا اه وقال القسطلانی قوله الا الذين تابوا من بعد ذلک واصلحوا ای اعمالهم بالتدارک ومنه الاستسلام للحد والاستحلال من المقذوف فان شهادتهم مقبولة لان الله تعالى استثنى التائبين عقب النهی عن قبول شهادتهم وقال الحنفية ذكره بالتابيد يدل على انها لا تقبل بعد استيفاء الحد لكل حال والاستثناء منصرف الى ما يليه وهو قوله واولئک هم الفاسقون وقالوا الاستثناء منقطع لان التائبين غير داخلين فی صدر الكلام وهو قوله واولئک هم الفاسقون اذ التوبة تجب ما قبلها من الذنوب فلا يكون التائب فاسقا واما شهادته فلا تقبل ابدا لان ردها من تتمة الحد لانه يصلح جزاء فيكون مشاركا للاول فی كونه حدا وقوله اولئک هم الفاسقون لا يصلح ان يكون جزاء لانه ليس بخطاب للائمة بل اخبار عن صفة قائمة بالقاذفين فلا يصلح ان يكون من تمام الحد الى آخر ما قال قال الحافظ وهذا الاستثناء عمدة من اجاز شهادته اذا تاب وبهذا قال الجمهور ان شهادة القاذف بعد التوبة تقبل ويزول عنه اسم الفسق سواء كان بعد اقامة الحد او قبله وتأولوا قوله تعالى ابدا على ان المراد ما دام مصرا على قذفه لان ابد كل شیء على ما يليق به وبالغ الشعبی فقال ان تاب القاذف قبل اقامة الحد سقط عنه وذهب الحنفية الى ان الاستثناء يتعلق بالفسق خاصة وقال بذلک بعض التابعين وفيه مذهب آخر يقبل بعد الحد لا قبله اه وفی الفيض وقد بحث فی الاصول ان الاستثناء اذا وقع بعد جمل هل يرجع الى الاقرب او الى الجميع فليراجع اه وبسط الشيخ قدس سره الكلام عليه فی اللامع اشد البسط وفی هامشه هذه مسئلة خلافية شهيرة بسطت فی الاوجز وهی قبول شهادة المحدود فی القذف اذا تاب قال الموفق تقبل شهادته عندنا وبه قال مالک والشافعی واسحاق وجماعة ذكر اسمائهم فی الاوجز الى آخر ما فيه وقال الحافظ جمع البخاری فی الترجمة بين السارق والقاذف للاشارة الى انه لا فرق فی قبول التوبة منهما والا فقد نقل الطحاوی الاجماع على قبول شهادة السارق اذا تاب نعم ذهب الاوزاعی الى ان المحدود فی الخمر لا تقبل شهادته وان تاب ووافقه الحسن بن صالح وخالفه فی ذلک جميع فقهاء الامصار اه قوله وقال بعض الناس هذا منقول عن الحنفية واحتجوا فی رد شهادة المحدود باحاديث قال الحفاظ لا يصح منها شیء ثم قال ای بعض الناس الذی اشار اليه وهو منقول عن الحنفية ايضا واعتذروا بان الغرض شهرة النكاح وذلک حاصل بالعدل وغيره عند التحمل اما عند الاداء فلا يقبل الا العدل قوله واجاز شهادة العبد الخ هو منقول عنهم ايضا واعتذروا بانها جارية مجرى الخبر لا الشهادة اه من الفتح وتعقب العلامة العينی على قول الحافظ فارجع اليه لو شئت وفی الفيض وحاصله ان الامام ابا حنيفة ردا ولا شهادة المحدود ثم ناقضه واعتبرها فی النكاح قلت ليس لامر كما فهم المصنف فان الامام ردها للثبوت وقبلها للانعقاد وبينهما فرق لا يخفى الى آخر ما وضح الفرق فارجع اليه قوله وكيف تعرف توبته ای القاذف وهذا من كلام المصنف وهو من تمام الترجمة وكانه اشار الى اختلاف فی ذلک فعن اكثر السلف لابد ان يكذب نفسه وبه قال الشافعی وعن مالک اذا ازداد خيرا كفاه ولا يتوقف على تكذيب نفسه لجواز ان يكون صادقا فی نفس الامر والى هذا مال المصنف اه من الفتح وبسط الكلام على هذا الباب فی اللامع وهامشه اشد البسط فارجع اليه لو شئت التفصيل

٣٦١/٢٣ **باب لا يشهد على شهادة جور اذا اشهد** ذكر فيه حديث النعمان بن بشير فی قصة هبة ابيه له وفيه قوله صلى الله عليه وسلم لا تشهدنی على جور وقوله فی الترجمة اذا اشهد يؤخذ منه انه لا يشهد على جور اذا لم يشهد بطريق الاولى اه من الفتح وبسط الشيخ قدس سره فی اللامع على مناسبة احاديث الباب بالترجمة

٣٦٢/٧ **باب ما قيل فی شهادة الزور** ای من التغليظ والوعيد وقوله لقول الله عز وجل الخ اشار الى ان الآية سيقت فی ذم متعاطی شهادة الزور وهو اختيار منه لاحد ما قيل فی تفسيرها ثم ذكر الحافظ بعض الاقوال فی تفسيرها وكتب الشيخ فی اللامع دلالة الحديثين على احد جزئی الترجمة واضحة ولا يظهر دلالتهما على جزئها الثانی وهو كتمان الشهادة والجواب ان شهادة الزور وهو الكذب فيها مستلزم لكتمان الشهادة فی حق غير المشهود له فالترجمة ثابتة بكلا جزئيها من غير تكلف اه قلت ما افاده الشيخ وجيه لطيف جدا والى الجواب عن هذا الاشكال اشار الحافظ بقوله قوله تلووا السنتكم بالشهادة هو تفسير ابن عباس اخرجه الطبری عنه فی قوله وان تلووا او تعرضوا ای تلووا السنتكم بالشهادة او تعرضوا عنها ومن طريق العوفی عن ابن عباس فی هذه الآية قال تلوی لسانک بغير الحق وهی اللجلجة فلا تقيم الشهادة على وجهها والاعراض عنها الترک وكان المصنف اشار بنظم كتمان الشهادة مع شهادة الزور الى هذا الاثر والى تحريم شهادة الزور لكونها سببا لابطال الحق فكتمان الشهادة ايضا سبب لابطال الحق والى الحديث الذی اخرجه احمد من حديث ابن مسعود مرفوعا ان بين يدی الساعة فذكر اشياء ثم قال وظهور شهادة الزور وكتمان شهادة الحق اه من الفتح

٣٦٢/١٥ **باب شهادة الاعمى وامره ونكاحه** قال الحافظ مال المصنف الى اجازة شهادة الاعمى فاشار الى الاستدلال لذلک بما ذكر من جواز نكاحه ومبايعته وقبول تاذينه وهو قول مالک والليث سواء علم ذلک قبل العمى او بعده وفصل الجمهور فاجازوا ما تحمله قبل العمى لا بعده وكذا ما يتنزل فيه منزلة المبصر كان يشهده شخص بشیء ويتعلق هو به الى ان يشهد به عليه وعن الحكم يجوز فی الشیء اليسير دون الكثير وقال ابو حنيفة ومحمد لا تجوز شهادته بحال الا فی ما طريقه الاستفاضة وليس فی جميع ما استدل به المصنف دفع للمذهب المفصل اذ لا مانع من حمل المطلق على المقيد اه وفی الهداية لا تقبل شهادة الاعمى وقال زفر وهو رواية عن ابی حنيفة تقبل فيما يجری فيه التسامع وقال ابو يوسف والشافعی يجوز اذا كان بصيرا وقت التحمل اه مختصرا قال الموفق تجوز شهادة الاعمى اذا تيقن الصوت وبه قال مالک وقال ابو حنيفة والشافعی لا تقبل شهادته واجاز الشافعی شهادته بالاستفاضة والترجمة واذا اقر عند اذنه ويد الاعمى على رأسه ثم ضبطه حتى حضر عند الحاكم فشهد عليه ولم يجزها فی غير ذلک لان الاصوات تشتبه فلا يحصل اليقين الى آخر ما بسطه وكتب الشيخ فی اللامع الترجمة مبنية على عدم الفرق بين الشهادة والاخبار وعلى قياس احدهما على الاخر والجامع بناء كل منهما على العلم بالواقعة وانت تعلم ان فی الشهادة زيادة تاكد على الاخبار فلذلک لم تجز شهادته وان قبل اخباره والجواب عن كل ما اورده المؤلف يسير فاما من ذكره من التابعين فلا معتبر بهم واما رد شهادة

ابن عباس فلا استحالة فيه الا ترى مسرد قارد شهادة الحسن لابيه علی رضی الله تعالى عنهم فلا يبعدان يرد شهادة ابن عباس لعارض عدم اطلاعه حق الاطلاع على القضية وان كان ممن يهتدى به و يقتدى اهـ و بسط الكلام على الباب في اللامع و هامشه اشد البسط فارجع اليه

ص٣٦٣ **باب شهادة النساء** قال ابن المنذر اجمع العلماء على القول بظاهر هذه الآية فاجازوا شهادة النساء مع الرجال وخص الجمهور ذلک بالديون والاموال وقالوا لاتجوز شهادتهن في الحدود والقصاص واختلفوا في النكاح والطلاق والنسب والولاء فمنعها الجمهور واجازها الكوفيون قال واتفقوا على قبول شهادتهن مفردات فيما لايطلع عليه الرجال كالحيض والولادة والاستهلال وعيوب النساء واختلفوا في الرضاع كما سياتي في الباب الذي بعده وهذا التفصيل لاينافي الترجمة لانها معقودة لاثبات شهادتهن في الجملة واختلفوا في مالايطلع عليه الرجال هل يكفي فيه قول المرأة وحدها ام لا فعند الجمهور لا بد من اربع وعن مالک يكفي شهادة اثنتين وعن الشعبي والثوري شهادتها وحدها في ذلک وهو قول الحنفية اهـ من الفتح

ص٣٦٣ **باب شهادة الاماء والعبيد** اى في حال الرق وقد ذهب الجمهور الى انها لاتقبل مطلقا وقالت طائفة تقبل مطلقا وقد نقل المصنف بعض ذلک وهو قول احمد واسحق وقيل تقبل في الشئ اليسير وهو قول الشعبي والنخعي وغيرهما اهـ من الفتح وقال القسطلاني واتفقت الائمة الثلاثة على عدم قبول شهادة العبد مطلقا لانه ناقص الحال قليل المبالاة فلا يصلح لهذه الامانة وقال الحنابلة تقبل شهادة عبد حتى في حد وقود ونصا وعنه لاتقبل فيهما وهى اشهر اهـ قلت وظاهر ميل البخاري الى مذهب الحنابلة وهو القبول مطلقا

ص٣٦٣ **باب شهادة المرضعة** ذكر فيه حديث عقبة بن الحارث في قصة المرأة التى اخبرته انها ارضعته وارضعت امراته وتقدم في الباب الذى قبله ايضا احتج به من قبل شهادة المرضعة وحدها قال على بن سعد سمعت احمد سئل عن شهادة المرأة الواحدة في الرضاع قال تجوز على حديث عقبة بن الحارث وهو قول الاوزاعى وذهب الجمهور الى انه لايكفى في ذلک شهادة المرضعة لانها شهادة على فعل نفسها الى آخر ما في الفتح وفي هامش الكوكب الدرى واختلف الناس في عدد من يقبل شهادتها في الرضاع فروى عن ابن عباس انه قال شهادة المرأة الواحدة جائزة في الرضاع اذا كانت مرضعة وتستحلف مع شهادتها وبه قال احمد بن حنبل واشترط اليمين وقال عطاء لايجوز في ذلک اقل من اربع نسوة واليه ذهب الشافعى وقال مالک يجوز شهادة امراتين كذا في البذل مختصرا واما عند الحنفية ففى الدر المختار الرضاع حجته حجة المال وهى شهادة عدلين او عدل وعدلتين ولا تقع الفرقة الا بتفريق القاضى قال ابن عابدين افاد انه لايثبت بخبر الواحد امرأة كان او رجلا قبل العقد او بعده وبه صرح في الكافي ثم حكى ابن عابدين اختلاف المشائخ في ذلک اهـ قال القسطلانى احتج بالحديث من قبل شهادة المرضعة وحدها واجاب الجمهور بحمل النهى في قوله فنهاه عنها على التنزيه والامر في قوله دعها عنک على الارشاد اهـ

ص٣٦٣ **باب تعديل النساء بعضهن بعضا** قال الحافظ كذا للاكثر زاد ابو ذر قبله "حديث الافک" ثم قال باب الخ اهـ قلت وهكذا في النسخة الهندية وقال ايضا ساق المصنف فيه حديث الافک بطوله والغرض منه هنا سواله صلى الله عليه وسلم بريرة عن حال عائشة وجوابها ببراءتها واعتماد النبى صلى الله عليه وسلم على قولها حتى خطب فاستعذر من عبد الله بن ابى وكذلک سواله من زينب بنت جحش عن حال عائشة وجوابها ببراءتها ايضا وقول عائشة في حق زينب هى التى كانت تساميني فعصمها الله بالورع ففى مجموع ذلک مراد الترجمة قال ابن بطال فيه حجة لابى حنيفة في جواز تعديل النساء وبه قال ابو يوسف ووافق محمد الجمهور وقال الطحاوى التزكية خبر وليست شهادة فلا مانع من القبول وفي الترجمة اشارة الى قول ثالث وهو ان تقبل تزكيتهن لبعضهن لا للرجال لان من منع ذلک اعتل بنقصان المرأة عن معرفة وجوه التزكية لاسيما في حق الرجال وقال ابن بطال لو قيل انه تقبل تزكيتهن بقول حسن وثناء جميل يكون ابراء من سوء لكان حسنا كما في قصة الافک ولا يلزم منه قبول تزكيتهن في شهادة توجب اخذ مال والجمهور على جواز قبولهن مع الرجال فيما تجوز شهادتهن فيه اهـ وفي المغنى لايقبل الجرح والتعديل من النساء قال ابو حنيفة يقبل لانه لايعتبر فيه لفظ الشهادة فاشبه الرواية اهـ وفي الهداية لابى حنيفة ان التزكية في معنى الشهادة فيشترط فيها العدد كما يشترط العدالة فيه وتشترط المذكورة في المزكى في الحدود والقصاص الى آخر ما قال ثم ذكر في هامش اللامع ههنا ابحاث ما يتعلق بشرح حديث الافک هذا فارجع اليه

ص٣٦٦ **باب اذا زكى رجل رجلا كفاه** قال الحافظ ترجم في اوائل الشهادات تعديل كم يجوز فتوقف هناک وجزم هنا بالاكتفاء بالواحد وقد قدمت توجيهه هناک واختلف السلف في اشتراط العدد في التزكية كما تقدم في الباب المذكور فارجع اليه

ص٣٦٦ **باب مايكره من الاطناب في المدح الخ** قال القسطلانى قوله وليقل اى المادح في الممدوح مايعلم ولا يجاوزه ثم قال بعد ذكر الحديث ولم يات المؤلف بما يدل لجزء الترجمة الاخير ويحتمل ان يقال ان الذى يطنب لابد ان يقول مالايعلم او ان حديثى ابى بكرة وابى موسى متحدان وقد قال في حديث ابى بكرة ان كان يعلم ذلک منه ولا كراهة في مدح الرجل الرجل في وجهه انما المكروه الاطناب اهـ

ص٣٦٦ **باب بلوغ الصبيان وشهادتهم** اى حد بلوغهم وحكم شهادتهم هل هى معتبرة ام لا وقوله وبلوغ النساء بجر بلوغ عطفا على قوله بلوغ الصبيان وهو من الترجمة والذى في الفرع الرفع مبتدأ وخبره قوله في الحيض وقد اجمعوا على ان الحيض بلوغ في حق النساء اهـ من القسطلانى وقال ابن بطال اجمع العلماء ان الاحتلام في الرجال والحيض في النساء هو البلوغ الذى يلزم به العبادات وغيرها واختلفوا فيمن تاخر احتلامه من الرجال او حيضه من النساء فقال احمد واسحق ومالک الانبات او ان يبلغ من السن مايعلم ان مثله قد بلغ وقال ابن القاسم وذلک سبع عشرة سنة او ثمان عشرة وفي النساء هذه الاوصاف او الحبل الا ان مالكا لايقيم الحد بالانبات مالم يحتلم او يبلغ من السن مايعلم ان مثله لايبلغه حتى يحتلم فيكون عليه الحد واما ابو حنيفة فلم يعتبر الانبات وقال حد البلوغ في الجارية سبعة عشر وفي الغلام تسع عشرة وفي رواية ثمانى عشرة وهو قول الثورى ومذهب الشافعى ان الانبات علامة بلوغ الكافر لا المسلم واعتبر خمس عشرة سنة في الذكور والاناث وبه قال ابو يوسف ومحمد اهـ من العينى ونقل عن شيخنا الشيخ الگنگوهى قدس سره في تذكرته "تذكرة الرشيد" ان الانبات يعتبر عند الضرورة اهـ وقال الحافظ واما شهادة الصبيان فردها الجمهور واعتبرها مالک في جراحاتهم بشرط ان يضبطوا اول قولهم قبل ان يتفرقوا وقبل الجمهور

اخبارهم اذا انضمت اليها قرينة اهـ وفي العينى اختلفوا في شهادة الصبيان فعن النخعى تجوز شهادة بعضهم على بعض وعن على وشريح وغيرهما مثله وقالت طائفة لاتجوز شهادتهم روى هذا عن الكوفيين والشافعى واحمد واسحاق وغيرهم وذكر مذهب مالک نحو ما تقدم اهـ مختصرا من هامش اللامع وذكر فيه عن احمد ثلاث روايات مثل الجمهور والثانية مثل مالک والثالثة تقبل اذا كان ابن عشر قال الحافظ ثم قال الحافظ قد اعترض بانه ترجم بشهادتهم وليس في حديثى الباب مايصرح بها واجيب بانه ماخوذ من الاتفاق على ان من حكم ببلوغه قبلت شهادته اذا اتصف بشرط القبول ويرشد اليه قول عمر بن عبد العزيز انه لحد بين الصغير والكبير اهـ واجاب عنه العينى بانه ترجم بها ولكنه لم يظفر بشئ من ذلک على شرطه وقال الكرمانى استفاد الشهادة من القياس على سائر الاحكام من حيث الاجازة للصبى والغسل عليه اهـ مختصرا

ص٣٦٦ **باب سوال الحاكم المدعى هل لک بينة الخ** قال الحافظ قوله في الترجمة قبل اليمين اى قبل يمين المدعى عليه وهو المطابق للترجمة ولا يصح حمله على المدعى بان يطلب منه الحاكم يمين الاستظهار بان بينته شهدت له بحق لانه ليس في حديث الاشعث تعرض لذلک بل فيه ما قد يتمسک به في ان يمين الاستظهار غير واجبة اهـ

ص٣٦٦ **باب اليمين على المدعى عليه** اى دون المدعى ويستلزم ذلک شيئين احدهما ان لاتجب يمين الاستظهار والثانى ان لايصح القضاء بشاهد واحد ويمين المدعى واستشهاد المصنف بقصة ابن شبرمة يشير الى انه اراد الثانى وقوله في الاموال والحدود ويشير بذلک الى الرد على الكوفيين في تخصيصهم اليمين على المدعى عليه في الاموال دون الحدود اهـ فهذه ثلاث مسائل وههنا مسئلة اخرى ايضا خلافية وهى رد اليمين على المدعى فهذه اربع مسائل مناسبة للباب اراد المصنف بيان الاثنين منها وهى المسئلة الثانية والثالثة اما الاولى منها وهى مسئلة القضاء بشاهد واحد ويمين المدعى ففى الاوجز عن المغنى اكثر اهل العلم يرون ثبوت المال لمدعيه بشاهد ويمين روى ذلک عن ابى بكر وعمر وعثمان وعلى وهو قول الفقهاء السبعة ومالک والشافعى وقال النخعى واصحاب الرأى لايقضى بشاهد واحد ويمين وقال محمد بن الحسن من قضى بالشاهد واليمين نقضت حكمه اهـ قلت وميل البخارى الى مسلک الحنفية واستدل عليه بالحصر في قوله صلى الله عليه وسلم شاهداک او يمينه وبقصة ابن شبرمة وبحديث ابن عباس واما المسئلة الثانية منها وهى التى اشار اليها بقوله في الاموال والحدود قال الحافظ يشير بذلک الى الرد على الكوفيين في تخصيصهم اليمين على المدعى عليه في الاموال دون الحدود وذهب الشافعى والجمهور الى القول بعموم ذلک في الاموال والحدود والنكاح ونحوه واستثنى مالک النكاح والطلاق الى آخر ما قال قلت نسبة ذلک الى الجمهور بعيد من مثل الحافظ قدس سره فقد بسط الخلاف فيه في الاوجز وهامش اللامع عن الموفق وغيره وفي آخره وقد عرفت من ذلک ان الامامين مالكا واحمد ايضا خصاه بالاموال دون الحدود فلم يبق من الائمة الاربعة الا الامام الشافعى وحده واما مالک واحمد فهما مع الحنفية في هذه المسئلة فتدبر واما المسئلة الاولى والرابعة فسياتى الكلام عليهما في الباب الآتى

ص٣٦٦ **باب (بغير ترجمة)** قال القسطلانى باب من غير ترجمة وهو ساقط عند ابى ذر والوقت ولم يتعرض الحافظ لهذا الباب في الفتح وهو موجود في متن الفتح قال العينى قدم غير مرة ان الباب اذا كان مجردا يكون كالفصل من الباب الذى قبله ومع ذلک لم يتعرض العينى لغرض الباب وقال القسطلانى بعد ذكر الحديث استدل بهذا الحصر على رد القضاء بالشاهد واليمين فجعل القسطلانى هذا الحديث المذكور في الباب المجرد مطابقا بالباب السابق والاوجه عند هذا العبد الضعيف عفا الله عنه ان مسئلة القضاء بشاهد ويمين تقدمت كالنص في الباب السابق ولما فصل المصنف هذا الحديث بباب بلا ترجمة ينبغى ان يحمل هذا الباب على المسئلتين الباقيتين من المسائل الاربعة المذكورة في الباب السابق وهى المسئلة الاولى والرابعة فاشار الامام البخارى بهذا الباب الى هاتين المسئلتين اما المسئلة الرابعة فاثبتها بالحصر في قوله صلى الله عليه وسلم شاهداک او يمينه فانه صلى الله عليه وسلم جعل اليمين نصيب المدعى عليه قال صاحب الهداية ولا ترد اليمين على المدعى لقوله عليه الصلوة والسلام البينة على المدعى واليمين على من انكر والقسمة تنافى الشركة اهـ مختصرا وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز وفيه عن المغنى ان قال المدعى عليه ما اريد ان احلف او سكت فلم يذكر شيئا نظر ما في المدعى فان كان مالا او المقصود منه مال قضى عليه بنكوله ولم ترد اليمين على المدعى نص عليه احمد وبهذا قال ابو حنيفة واختار ابو الخطاب ان له رد اليمين على المدعى وهو قول اهل المدينة وبه قال شريح ومالک في المال خاصة وقاله الشافعى في جميع الدعاوى ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ولكن اليمين على المدعى عليه فحصرها في جانب المدعى عليه فاما غير المال وما لايقصد به المال فلا يقضى فيه بالنكول نص عليه احمد في القصاص اهـ مختصرا واما المسئلة الاولى وهى مسئلة الاستظهار تقدم ذكره في كلام الحافظ مجملا في الباب السابق قال العينى في الباب المذكور هذه الترجمة مشتملة على حكمين احدهما ان لاتجب يمين الاستظهار وفيه اختلاف العلماء وهو ان المدعى اذا اثبت مايدعيه ببينة فللحاكم ان يستحلفه ان بينته شهدت بحق واليه ذهب شريح والنخعى والاوزاعى وغيرهم وذهب مالک والكوفيون والشافعى واحمد الى انه لايمين عليه وقال اسحاق اذا استراب الحاكم اوجب ذلک والحجة لهم حديث ابن مسعود الذى مضى في الباب السابق من حيث انه صلى الله عليه وسلم لم يقل للاشعث تحلف مع البينة فلم يوجب على المدعى غير البينة اهـ قلت والحديث الذى اشار اليه العينى هو الذى ذكره البخارى في هذا الباب المجرد وفيه قوله صلى الله عليه وسلم شاهداک او يمينه بالحصر فهذا يشير الى ان الامام البخارى اشار بباب مجرد الى هذه المسئلة ثم لايذهب عليک ان ههنا مسئلة اخرى وهى خامسة لاتلتبس عليک بالرابعة وهى مسئلة الخلطة التى ذكرها الامام مالک في موطاه عن عمر بن عبد العزيز انه اذا جاء الرجل يدعى على الرجل حقا نظر فان كانت بينهما مخالطة احلف الذى ادعى عليه وان لم يكن شئ من ذلک لم يحلفه قال الزرقانى ذهب الائمة الثلاثة وغيرهم الى توجه اليمين على المدعى عليه سواء كان بينهما خلطة ام لا لعموم حديث ابن عباس في الصحيحين ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى باليمين على المدعى عليه لكن حمله مالک وموافقوه على ما اذا كانت بينهما خلطة لئلا يتبذل اهل السفه اهل الفضل بتحليفهم مرارا في اليوم الواحد فاشترطت الخلطة لهذه المفسدة اهـ وحكى ذلک عن احمد ايضا

ص٣٦٦ **باب اذا ادعى او قذف الخ** قال القسطلانى قوله فله ان يلتمس الخ اى للمدعى او للقاذف ان يلتمس اى يمهل ليطلب البينة ونحوها كالنظر في الحساب ثلاثة ايام فقط وهل هذا الامهال واجب او مستحب قال الرويانى واذا امهلناه ثلثا فاحضر شاهدا بعدها وطلب الانظار ليأتى بالشاهد الثانى امهلناه ثلاثة اخرى اهـ قال الحافظ اورد فيه طرفا من حديث ابن عباس في قصة المتلاعنين والغرض منه تمكين القاذف من اقامة البينة على زنى المقذوف لدفع الحد عنه واذا ثبت ذلک للقاذف ثبت لكل مدع من باب

الاولى اھ مختصراً

٣٦٥ **باب اليمين بعد العصر** قال صاحب الفيض وفيه تغليظ بالزمان واعتبره الشافعية بالزمان والمكان ولا تغليظ عندنا الا بالاسماء الالهية نحو ان يقول بالله العزيز المحى المميت الخ كما فى شرح الوقاية وقد اشار البخارى الى عدم التغليظ بحسب المكان حيث قال (فى الباب الآتى) ولا يصرف من موضع الى غيره الخ اھ قال الحافظ اثبت المصنف التغليظ بالزمان ونفى التغليظ بالمكان اھ مختصرا وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز وفيه عن الشرح الكبير لابن قدامة ان رأى الحاكم تغليظها بلفظ او زمن او مكان جاز وظاهر كلام الخرقى ان اليمين لا تغلظ الا فى حق اهل الذمة ولا تغلظ فى حق المسلم وممن قال لا يشرع التغليظ بالزمان والمكان فى حق مسلم ابو حنيفة وصاحباه وقال مالك والشافعى تغلظ ثم اختلفا فذكر الموفق اختلافهما فى تعيين المكان والنصاب كما بسط فى الاوجز وقال الحافظ قال المهلب انما خص النبى صلى الله عليه وسلم هذا الوقت بتعظيم الاثم على من حلف فيه كاذبا لشهود ملائكة الليل والنهار ذلك الوقت اھ قال الحافظ وفيه نظر لان بعد صلوة الصبح يشاركه مشهود الملائكة ولم يأت فيه ما اتى فى وقت العصر ويمكن ان يكون اختص بذلك لكونه وقت ارتفاع الاعمال اھ

٣٦٦ **باب يحلف المدعى عليه حيث ما وجبت عليه اليمين الخ** قال الحافظ قوله ولا يصرف اى وجوبا وهو قول الحنفية والحنابلة وذهب الجمهور الى وجوب التغليظ ففى المدينة عند المنبر وبمكة بين الركن والمقام وبغيرهما بالمسجد الجامع واتفقوا على ان ذلك فى الدماء والمال الكثير لا فى القليل واختلفوا فى حد القليل والكثير فى ذلك اھ والبسط فى الاوجز فارجع اليه وتقدم فى الباب السابق ايضا قوله ولم يخص مكانا الخ هو من تفقه المصنف وقد اعترض عليه بانه ترجم لليمين بعد العصر فاثبت التغليظ بالزمان ونفى هنا التغليظ بالمكان فان صح احتجاجه بان قوله شاهداك او يمينه لم يخص مكانا دون مكان فليحتج عليه بانه ايضا لم يخص زمانا دون زمان فان قال ورد التغليظ فى اليمين بعد العصر قيل له ورد التغليظ فى اليمين على المنبر فى حديث جابر مرفوعا لا يحلف احد عند منبرى هذا الحديث اخرجه مالك وابو داؤد وغيرهما وكذا فى حديث ابى امامة مرفوعا اخرجه النسائى (وذكر الحافظ حديثين بتمامهما) ويجاب عنه بانه لا يلزم من ترجمة اليمين بعد العصر انه يوجب تغليظ اليمين بالمكان بل له ان يقلب المسئلة فيقول ان لازم من ذكر التغليظ اليمين بالمكان انها تغلظ على كل حالف فيجب التغليظ عليه بالزمان ايضا لثبوت الخبر بذلك اھ

٣٦٧ **باب اذا تسارع القوم فى اليمين** قال العلامة العينى يعنى قوم وجبت عليهم اليمين فتسارعوا جميعا ايهم يبدأ اولا وجواب اذا محذوف بينه الحديث يعنى يقرع بينهم وهو الجواب ثم قال بعد ذكر الحديث قال الخطابى وانما يفعل كذلك اذا تساوت درجاتهم فى استحباب الاستحلاف مثل ان يكون الشئ فى يد اثنين كل واحد منهما يدعيه كله يريد احدهما ان يحلف ويستحق ويريد الآخر مثل ذلك فيقرع بينهما فمن خرجت له القرعة حلف واستحقه وكذا اذا كثر الخصوم ولم يعلم ايها السابق فيسهم بينهم اھ وقد تقدم الكلام على القرعة من حيث الفقه فى باب الاستهام من كتاب الاذان وتقدم ايضا فى باب هل يقرع فى القسمة من كتاب الشركة

٣٦٨ **باب قول الله عز وجل ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم الخ** قال العينى اى هذا باب فى بيان الوعيد الشديد الذى تضمنه هذه الآية الكريمة فى حق الذين يرتكبون الايمان الكاذبة الفاجرة الآثمة وقد ذمهما الله تعالى بقوله ان الذين يشترون الآية اھ قال الحافظ ذكر فيه حديث ابن ابى اوفى فى سبب نزولها وحديث ابن مسعود والاشعث فى نزولها ايضا ولا تعارض بينهما لاحتمال ان تكون نزلت فى كل من القصتين اھ من الفتح

٣٦٨ **باب كيف يستحلف الخ** على بناء المجهول وغرضه بذلك انه لا يجب تغليظ الحلف بالقول قال ابن المنذر اختلفوا فقالت طائفة يحلف بالله من غير زيادة وقال مالك يحلف بالله الذى لا اله الا هو وكذا قال الكوفيون والشافعى قال فان اتهمه القاضى غلظ عليه فيزيد عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم الذى يعلم من السر ما يعلم من العلانية ونحو ذلك قال ابن المنذر وباى ذلك استحلفه اجزأ والاصل فى ذلك انه اذا حلف بالله صدق عليه انه حلف اليمين وقوله ولا يحلف بغير الله هو من كلام المصنف على سبيل التكميل للترجمة اھ من الفتح وتعقب العلامة العينى على ما افاده الحافظ من غرض الترجمة وقال قلت غرضه بذلك الاشارة الى ان اصل اليمين ان تكون بلفظ الله لما يذكر عن قريب من حديث عبد الله بن مسعود اھ

٣٦٩ **باب من اقام البينة بعد اليمين الخ** كتب الشيخ قدس سره فى اللامع اى اذا لم يكن المدعى بينة فقضى بيمين المدعى عليه ثم وجد المدعى البينة هل يقضى بالبينة؟ نعم اھ وفى هامشه قال العينى وجواب من محذوف تقديره هل يقبل البينة ام لا وانما لم يصرح به لمكان الخلاف فيه على عادته فالجمهور على انها تقبل واليه ذهب الثورى والكوفيون والشافعى واحمد وقال مالك فى المدونة ان استحلفه وهو لا يعلم بالبينة ثم علمها قضى له بها وان استحلفه ورضى بيمينه تاركا للبينة وهى حاضرة او غائبة فلا حق له اذا شهدت له وقال ابن ابى ليلى لا تقبل بينة بعد استحلاف المدعى عليه وبه قال ابو عبيد واهل الظاهر اھ وهكذا فى الفتح اھ مختصرا

٣٦٩ **باب من امر بانجاز الوعد** قال الحافظ وجه تعلق هذا الباب بابواب الشهادات ان وعد المرء كالشهادة على نفسه قاله الكرمانى وقال المهلب انجاز الوعد مامور به مندوب اليه عند الجميع وليس بفرض لاتفاقهم على ان الموعود لا يضارب بما وعد به مع الغرماء اھ ونقل الاجماع فى ذلك مردود فان الخلاف مشهور لكن القائل به قليل وامثل من قال به عمر بن عبد العزيز وعن بعض المالكية ان ارتبط الوعد بسبب وجب الوفاء به والا فلا الى آخر ما قال وقد تقدم فى باب اذا وهب هبة او وعد ان الظاهر ان ميل الامام البخارى الى ان ايفاء الوعد واجب فانه ترجم بلفظ من امر الخ

٣٦٩ **باب لا يسأل اهل الشرك عن الشهادة وغيرها الخ** قال العلامة القسطلانى قوله لا يسأل بضم اوله مبنيا للمفعول اھ قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان حكم شهادة الكفار وقد اختلف فى ذلك السلف على ثلاثة اقوال فذهب الجمهور الى ردها مطلقا وذهب بعض التابعين الى قبولها مطلقا الا على المسلمين وهو مذهب الكوفيين فقالوا تقبل شهادة بعضهم على بعض وهى احدى الروايتين عن احمد وانكرها بعض اصحابه واستثنى احمد حالة السفر فاجاز فيها شهادة اهل الكتاب كما سيأتى فى آخر الوصايا ان شاء الله تعالى وقال الحسن واسحق وغيرهما لا تقبل ملة على ملة وتقبل بعض الملة على بعضها لقوله تعالى فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة وهذا اعدل الاقوال لبعده عن التهمة واحتج الجمهور بقوله تعالى ممن ترضون من الشهداء وغير ذلك من الآيات والاحاديث اھ قال القسطلانى فى شرح الترجمة اذ لا تقبل شهادتهم خلافا للحنفية حيث قالوا بقبولها لاهل الذمة على بعضهم وان اختلفت مللهم لانه عليه الصلوة والسلام رجم يهوديين زنيا بشهادة اربعة منهم اھ وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز

٣٦٩ **باب القرعة فى المشكلات** وفى الفيض وهى عندنا لتطييب لخاطر لا غير ولا تقوم حجة على احد ولم يأت فيه المصنف بما يكون من باب الحكم وما اتى به فكله من باب الديانات اھ اى مشروعيتها ووجه ادخالها فى كتاب الشهادات انها من جملة البينات التى تثبت بها الحقوق فكما تقطع الخصومة والنزاع بالبينة كذلك تقطع بالقرعة ومشروعية القرعة مما اختلف فيه والجمهور على القول بها فى الجملة وانكرها بعض الحنفية وحكى ابن المنذر عن ابى حنيفة القول بها وجعل المصنف ضابطها الامر المشكل وفسرها غيره بما ثبت فيه الحق لاثنين فاكثر وتقع المشاحة فيه فيقرع لفصل النزاع الى آخر ما فى الفتح ثم البراعة عند الحافظ فى قوله لاتوها ولو حبوا فانها شدة المرض والاوجه عندى فى قصة وفاة عثمان بن مظعون فانها لا تختص عندى بآخر الحديث بل بآخر الباب ويمكن ان يقال فى قوله لاستهموا على احد المعنيين وهو التراحم فتدبر

كتاب الصلح

قال العينى الصلح فى اللغة اسم بمعنى المصالحة وهى المسالمة خلاف المقاسمة واصله من الصلاح ضد الفساد وفى الشرع الصلح عقد يقطع النزاع بين المدعى والمدعى عليه اھ قال الحافظ الصلح اقسام صلح المسلم مع الكافر والصلح بين الزوجين والصلح بين الفئة الباغية والعادلة والصلح بين المتغاضبين والصلح فى الجراح كالعفو على مال والصلح لقطع الخصومة اما فى الاملاك او فى المشتركات كالشوارع وهذا الاخير هو الذى يتكلم فيه اصحاب الفروع واما المصنف فترجم ههنا لاكثرها اھ قلت والفرق بين اكثر تراجم هذا الكتاب يحتاج الى دقة النظر وامعانه وفى الفيض والصلح على ثلاثة انحاء الصلح مع اقرار ومع سكوت ومع انكار وكله جائز عندنا وقال الشافعى لا يجوز الا الاول اھ

٣٧٠ **باب ما جاء فى الاصلاح بين الناس الخ** هكذا هذا الباب ههنا فى النسخ الهندية بعد كتاب الصلح وهكذا فى نسخة العينى وليس فى نسخة الفتح والقسطلانى لفظ باب بل فيهما كتاب الصلح ما جاء فى الاصلاح بين الناس قال الحافظ وفى نسخة الصغانى ابواب الصلح باب ما جاء وحذف هذا كله فى رواية ابى ذر واقتصر على قوله ما جاء فى الاصلاح بين الناس قوله وخروج الامام الخ هذا بقية الترجمة اھ وكتب الشيخ فى اللامع قوله فنزلت وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الخ ولا يرد ما اورده المحشى من انها نزلت فى غير تلك الواقعة ولعل الباعث له على ذلك ما يستبعد من ان المسلمين كيف غضبوا لعبد الله وكان يوم ذلك كافرا والجواب انه غير مستبعد من اقتضاء البشرية والجر الى الاعرابى الحمية لقومه وان لم يكن فيه الحمية لكافر ولو سلم فمعنى قوله فنزلت فى مثل ذلك اذ فقد كانت نزلت فعمل النبى صلى الله عليه وسلم بها فصالح بينهما اھ وفى هامشه قال ابن بطال يستحيل نزولها فى قصة عبد الله بن ابى واصحابه لان اصحاب عبد الله ليسوا بمؤمنين وقد تعصبوا له بعد الاسلام فى قصة الافك وقد رواه البخارى فى كتاب الاستيذان عن اسامة بن زيد ان النبى صلى الله عليه وسلم مر فى مجلس فيه اخلاط من المشركين والمسلمين وعبدة الاوثان واليهود وفيهم عبد الله بن ابى فذكر الحديث فدل على ان الآية لم ينزل فيه وانما نزلت فى قوم من الاوس والخزرج اختلفوا فى حق فتقاتلوا بالعصى والنعال كذا فى التنقيح اھ وبسط الكلام على الحديث الحافظ فى الفتح

٣٧٠ **باب ليس الكاذب الذى يصلح بين الناس** قال الحافظ ترجم بلفظ الكاذب وساق الحديث بلفظ الكذاب واللفظ الذى ترجم به لفظ معمر عن ابن شهاب وهو عند مسلم وكان حق السياق ان يقول ليس من يصلح بين الناس كاذبا لكنه ورد على طريق القلب وهو سائغ ثم قال الحافظ قال الطبرى ذهبت طائفة الى جواز الكذب لقصد الاصلاح وقالوا ان الثلاث المذكورة كالمثال وقالوا الكذب المذموم انما هو فيما فيه مضرة او ما ليس فيه مصلحة وقال آخرون لا يجوز الكذب فى شئ مطلقا وحملوا الكذب المراد هنا على التورية والتعريض كمن يقول للظالم دعوت لك امس وهو يريد قوله اللهم اغفر للمسلمين ويعد امرأته بعطية شئ ويريد ان قدر الله ذلك قال الحافظ وبالاول جزم الخطابى وغيره وبالثانى جزم المهلب والاصيلى وغيرهما واتفقوا على جواز الكذب عند الاضطرار اھ وفى الفيض واعلم ان الكذب جائز فى بعض الاحوال عند الشافعية اما الحنفية فلا ارى انهم يجوزونه صراحة فى موضع نعم وسعوا بالكنايات والمعاريض وامثالها وراجع له كلام الغزالى رحمه الله اھ

٣٧٠ **باب قول الامام لاصحابه اذهبوا بنا نصلح** حديث الباب ظاهر فيما ترجم له اھ من الفتح وكتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان الامام وان كان له التعزير والتاديب الا ان له ان يصالح بينهما وهذا اولى اھ وما افاده الشيخ قدس سره واضح لكن الاوجه عند هذا العبد الضعيف ان ما افاده الشيخ يناسب ما سيأتى بعد عدة ابواب من باب هل يشير الامام بالصلح وسيأتى هناك اختلاف العلماء فى ذلك والاوجه عندى فى هذا الباب الذى نحن بصدده دفع ما يتوهم من ظاهر موقف الامام والقاضى كما هو الظاهر من فروع الفقهاء ان حق الامير والقاضى هو المخاصمة اليه والترافع اليه فى مجلسه فقد قال ابن عابدين عن فتاوى الشيخ قاسم انه نقل الاجماع على ان تقدم الدعوى الصحيحة شرط لنفاذ الحكم وايد ذلك صاحب البحر فى رسالة الفها فى ذلك اھ فنبه الامام البخارى بهذه الترجمة على ان الامام لو ذهب بنفسه الى الخصمين ليصلح بينهما لا بأس بذلك

٣٧١ **باب قول الله ان يصالحا بينهما صلحا والصلح خير** فى سورة النساء مخبرا ومشرعا عن حال الزوجين تارة فى نفور الرجل عن المرأة وتارة فى حال اتفاقه معها وتارة عند فراقه لها ان يصلحا بينهما اى يصطلحا بان تحط له بعض المهر او القسم او تهب له شيئا تستمليه به والصلح خير اى من الفرقة وسوء العشرة او من الخصومة ويجوز ان لا يراد به التفضيل بل بيان انه من الخيور كما ان الخصومة من الشرور قاله البيضاوى اھ من القسطلانى

٣٧١ **باب اذا اصطلحوا على صلح جور الخ** يجوز فى صلح جور الاضافة وان ينون صلح ويكون جور صفة له ذكر فيه حديث ابى هريرة وزيد بن خالد فى قصة العسيف والغرض منه هنا قوله الوليدة والغنم رد عليك لانه فى معنى الصلح عما وجب على العسيف من الحد ولما كان ذلك لا يجوز فى الشرع كان جورا اھ من الفتح وهكذا كتب الشيخ فى اللامع اذ قال قوله اما الوليدة الخ فيه الترجمة حيث ابطل الشرط الغير المشروع اھ وفى الفيض تحت الباب هذا اشارة الى ما اخرجه الحاكم ان كل صلح جائز الا ما احل حراما او حرم حلالا يعنى به ان الصلح اذا تضمنت الجور فهل يعتد به ام لا اما مسألة الصلح مع الانكار فلم يتعرض

لها بعد وراجع لها الهداية فانه اجاب عن ايراد الشافعية اه

باب كيف يكتب مبنيا للمفعول اي كيف يكتب الصلح قوله وان لم ينسبه الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان النسب انما هو لتعيين ورفع الابهام فلو حصل بدونه لم يفتقر اليه اه وفي هامشه قال الحافظ اي اذا كان مشهورا بدون ذلك بحيث يؤمن اللبس فيه فيكتفي في الوثيقة بالاسم المشهور ولا يلزم ذكر الجد والنسب والبلد ونحو ذلك واما قول الفقهاء يكتب في الوثائق اسمه واسم ابيه وجده ونسبه فهو حيث يخشى اللبس والا فحيث يؤمن اللبس فهو على الاستحباب اه قوله لما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحافظ سياتي في الشروط بيان سبب ذلك مطولا وقد ذكر المصنف هنا هذا الحديث اتم سياقا والغرض منه ههنا اقتصار الكاتب على قوله محمد رسول الله ولم ينسبه الى اب ولا جد واقره صلى الله عليه وسلم واقتصر على محمد بن عبد الله بغير زيادة وذلك كله لامن الالتباس اه قوله فكتب هذا ما قاضى الخ ان اسناد الكتابة اليه صلى الله عليه وسلم مجاز ولا يحسن جعله معجزة حملا على الحقيقة اذ لو كتب بيده الشريفة لكان للكفار ان يطعنوا انه يكتب فيتحقق بذلك ظنهم انه شاعر وكاتب ينظر في الكتب ويبني عنها وهذا خلاف المقصود اه قلت والمسئلة خلافية شهيرة بسط الكلام عليها في التلخيص الحبير ونسيم الرياض وتذكرة الحفاظ في ترجمة ابي الوليد وبسط الكلام عليه في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

باب الصلح مع المشركين قال الحافظ اي حكمه او كيفيته او جوازه وسياتي شرحه وبيانه في كتاب الجزية في باب المصالحة والموادعة مع المشركين بالمال وغيره وقال الحافظ هناك اما اصل المسئلة فاختلف فيه سئل الاوزاعي عن موادعة امام المسلمين اهل الحرب على مال يؤديه اليهم فقال لا يصلح ذلك الا عن ضرورة كشغل المسلمين عن حربهم ولا باس ان يصالحهم على غير شئ يؤدونه اليهم كما وقع في الحديبية وقال الشافعي اذا ضعف المسلمون عن قتال المشركين جازت لهم مهادنتهم على غير شئ يعطونهم لان القتل للمسلمين شهادة وان الاسلام اعز من ان يعطي المشركون على ان يكفوا عنهم الا في حالة مخافة اصطلام المسلمين لكثرة العدو وكذلك اذا اسر رجل مسلم فلم يطلق الا بفدية جاز اه وقال العيني بعد ذكر قول الاوزاعي والشافعي وقال ابن بطال ولم اجد لمالك واصحابه ولا الكوفيين نصا في هذه المسئلة قال العيني مذهب اصحابنا ان للامام ان يصالحهم بمال ياخذه منهم او يدفع اليهم اذا كان الصلح خيرا في حق المسلمين لقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها والمال الذي يؤخذ منهم بالصلح يصرف مصارف الجزية اه وقال الموفق تجوز مهادنتهم على غير مال لقصة الحديبية ويجوز ذلك على مال ناخذه منهم فانها اذا جازت على غير مال فعلى مال اولى واما ان صالحهم على مال نبذله لهم فقد اطلق احمد القول بالمنع منه وهو مذهب الشافعي لان فيه صغارا للمسلمين وهذا محمول على غير حال الضرورة فاما ان دعت اليه ضرورة وهو ان يخاف الاسر فيجوز لانه للاسير فداء نفسه بالمال فكذا ههنا اه قوله عن ابي سفيان يشير الى حديث ابي سفيان في شان هرقل وقد تقدم بطوله في اول الكتاب والغرض منه قوله في اوله ان هرقل ارسل اليه في ركب من قريش في المدة التي هادن فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم كفار قريش الحديث وقوله فيه ونحن منه في مدة لا ندري ما هو صانع فيها اه قال القسطلاني قوله عن ابي سفيان والغرض منه هنا الاشارة الى مدة الصلح المذكورة في قوله ونحن منه في مدة وغير ذلك اه

باب الصلح في الدية اي بان يجب القصاص فيقع الصلح على مال معين ثم قال وقوله زاد الفزاري الخ اي زاد على رواية الانصاري ذكر قبولهم الارش والذي وقع في رواية الانصاري فرضي القوم وعفوا وظاهره انهم تركوا القصاص والارش مطلقا فاشار المصنف الى الجمع بينهما بان قوله عفوا محمول على انهم عفوا عن القصاص على قبول الارش جمعا بين الروايتين اه من الفتح

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم للحسن بن علي ابني هذا سيد الخ قال الحافظ اللام في قوله للحسن بمعنى عن وترجم المصنف بلفظ الحديث احترازا وادبا وكذلك ترجم بنحوه في كتاب الفتن وقوله جل ذكره فاصلحوا بينهما لم يظهر لي مطابقة الحديث لهذا القدر من الترجمة الا ان كان يريد انه صلى الله عليه وسلم كان حريصا على امتثال امر الله وقد امر بالاصلاح واخبر صلى الله عليه وسلم ان الصلح بين الفئتين المختلفتين سيقع على يد الحسن اه وقال العلامة العيني اشار بذكر هذه القطعة من الآية الكريمة الى ان الصلح امر مشروع ومندوب اليه اه وتبعه القسطلاني في ذلك قلت وبه يندفع ايراد الحافظ فان هذا الجزء من الترجمة مثبت للجزء السابق لا مثبت بالفتح فلا يحتاج حينئذ الى اثباته بحديث الباب وهو الاصل السابع من اصول التراجم كما تقدم في الجزء الاول

باب هل يشير الامام بالصلح اشار بهذه الترجمة الى الخلاف فان الجمهور استحبوا للحاكم ان يشير بالصلح وان اتجه الحق لاحد الخصمين ومنع من ذلك بعضهم وهو عن المالكية وزعم ابن التين انه ليس في حديثي الباب ما ترجم به وانما فيه الحض على ترك بعض الحق وتعقب بان الاشارة بذلك بمعنى الصلح على ان المصنف ما جزم بذلك فكيف يعترض عليه من الفتح وفي الفيض نقلا عن الدر المختار انه يستحب للقاضي ان يشير الى المتخاصمين اولا بالصلح ثم يحكم بالحكم الخ

باب فضل الاصلاح بين الناس الخ قال ابن المنير ترجم على الاصلاح والعدل ولم يورد في هذا الحديث الا العدل لكن لما خاطب الناس كلهم بالعدل وقد علم ان فيهم الحكام وغيرهم كان عدل الحاكم اذا حكم وعدل غيره اذا اصلح وقال غيره الاصلاح نوع من العدل فعطف العدل عليه من عطف العام على الخاص اه من الفتح ثم ان هذه الترجمة بظاهرها مكررة بما سبق نحوها في اول الكتاب ولم يتعرض له الشراح اللهم ان يقال بالفرق بين الاصلاح المذكور ثمة وبين الاصلاح المذكور ههنا فيمكن ان يقال ان المراد بالاصلاح هناك اصلاح ذات البين ورفع النزاع بين الناس واطفاء نار الفتنة ويؤيد هذا المعنى الباب الذي يليه ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس واما الاصلاح المذكور ههنا فالمراد به العدل في الحكم والقضاء لا رفع النزاع الواقع بين الناس فتامل

باب اذا اشار الامام بالصلح فابى الخ اي امتنع من عليه الحق من الصلح قاله القسطلاني وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انه اذا حكم بامر هو اصلح للفريقين كليهما وان كان فيه تاخير حق احدهما الى بعض وقت اخر وليس فيه كثير ضرر له ثم لم يرض الفقير الذي تقضي فيه منفعة فللامام ان يحكم بعد ذلك باستيفاء صاحب الحق حقه وان كان فيه ضرر الآخر اه ولا يتوهم التكرار بين هذه الترجمة وبين ما سبق من باب هل يشير الامام بالصلح فان محط الغرض ههنا هو قوله فاستوعى له حقه بالحكم عليه بالحكم البين فلا تكرار

باب الصلح بين الغرماء قال الحافظ قوله والمجازفة في ذلك اي عند المعاوضة ومراده ان المجازفة في الاعتياض عن الدين جائزة وان كانت من جنس حقه واقل وانه لا يتناوله النهي اذ لا مقابلة من الطرفين اه

باب الصلح بالدين والعين قال ابن التين ليس في الحديث ما ترجم به واجيب بانه فيه الصلح فيما يتعلق بالدين وكانه الحق به الصلح فيما يتعلق بالعين بطريق الاولى قال ابن بطال اختلف العلماء في انه ان صالح غريمه عن دراهم بدراهم اقل منها جاز اذا حل الاجل فاذا لم يحل الاجل لم يجز ان يحط عنه شيئا قبل ان يقبضه مكانه وان صالحه بعد حلول الاجل عن دراهم بدنانير او عكسه جاز واشترط القبض اه مختصرا من الفتح تتمة البراءة عند الحافظ في قوله قم فاقضه اه فانه مشير الى الاختتام اذ لم يبق شئ بعد القضاء ولا يبعد عندي انها في قوله وهو في بيته فان لفظ البيت يطلق على القبر ايضا فافهم كما تقدم في آخر المواقيت

كتاب الشروط

قال الحافظ كذا لابي ذر وسقط كتاب الشروط لغيره والشروط جمع شرط بفتح اوله وسكون الراء وهو ما يستلزم نفيه نفي امر آخر غير السبب وقال العيني الشرط العلامة وفي الاصطلاح ما يتوقف عليه وجود الشئ ولم يكن داخلا فيه وقيل ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط

باب ما يجوز من الشروط في الاسلام قال الحافظان ابن حجر والعيني المراد به ههنا بيان ما يصح منها مما لا يصح وقوله في الاسلام عند الدخول فيه فيجوز مثلا ان يشترط الكافر انه اذا اسلم لا يكلف بالسفر من بلد الى بلد مثلا ولا يجوز ان يشترط ان لا يصلي مثلا وقوله والاحكام اي العقود والمعاملات وقوله والمبايعة من عطف الخاص على العام اه وكتب الشيخ في اللامع الظاهر انه قصد بذلك اثبات ان كل شرط هو مخالف لامر الشارع فهو رد لا يجوز العمل بمقتضاه وما كان بخلاف ذلك فهو احق شئ بالوفاء والدليل عليه ما نسخ الله تعالى من شرط رد النساء الى الكفار فانهن كن داخلة في الشرط ومع ذلك فلما كان ردهن تعريضا للفتنة في الدين ولا كذلك في الرجال فانهم على مكنة من الخروج والفرار ومع ذلك فكان رد النساء اليهم تمكينا لهم على فروجهن ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا منع الله نبيه صلى الله عليه وسلم ان يردهن اليهم وعلى هذا فلا يرد انه صلى الله عليه وسلم كيف خالف عهده معهم فيهن الى آخر ما بسط وقال ايضا ثم ان المذكور في الباب هي الروايات الدالة على اشتراط الشروط في الاسلام وظاهر عطف الاحكام والمبايعة على الاسلام يقتضي ايراد حديث يناسب شرائط الاحكام فاما ان يقال قوله في حديث جرير بايعت على اقام الصلوة وايتاء الزكوة انما هو من الاشتراط في الاحكام او يقال قوله والنصح لكل مسلم يتناول كل عقد وحكم او يقال قوله تعالى على ان لا يشركن بالله شيئا الخ ما يتناول كل حكم اه وبسط في هامشه الكلام على ان رد النساء هل كان داخلا في عقد الهدنة لفظا او عموما وفيه بعد بسط الكلام على تلك المسئلة والاوجه عند هذا العبد الضعيف انه لما كان في علم الله تبارك وتعالى استثناء النساء من ذلك قدر الله تعالى ان يكون العهد بلفظ لا ياتيك منا رجل الا فهم من ذلك العموم لان النساء في اكثر الاحكام تكون تابعة للرجال فلما هاجرت النساء انزل الله تبارك وتعالى آية الامتحان فيها على ان العهد كان للرجال خاصة اه

باب اذا باع نخلا قد ابرت كتب الشيخ قدس سره في اللامع اي فاشترط فيها شرطا لا يخالف مقتضى العقد ولا هو مما يخالف الشرع يكون العمل بمقتضاه واجبا اه وفي هامشه كما ورد في الحديث من اشتراط الثمرة فانه مما لا يخالف مقتضى العقد ولا يخالف الشرع قال الحافظ لم يذكر البخاري جواب الشرط اكتفاء بما في الخبر اه

باب الشروط في البيع انما اطلق الترجمة للتفصيل في اعتباره بين الفقهاء اه من الفتح وقال القسطلاني ترجمة المؤلف هنا مطلقة تحتمل جواز الاشتراط في البيع وعدم الجواز ومذهب الشافعية لا يجوز بيع وشرط كبيع بشرط بيع او قرض للنهي عنه في حديث ابي داؤد وغيره الا في ست عشرة مسئلة ثم بسطها القسطلاني قال العلامة السندي نبه بهذه الترجمة على ان كلام عائشة واصحاب بريرة كان في البيع والشراء لا في قضاء الكتابة كما هو ظاهر حديث الباب ولا يلزم ان يكون اشتراط عائشة على خلاف الحق واشتراطهم على الحق وعلى هذا المعنى قوله وان احبوا ان اقضي عنك الكتابة اي اشتريك بما عليك من دين الكتابة واعتقك وقولهم ان تحتسب عليك اي بالعتق لا بالمال والله تعالى اعلم

باب اذا اشترط البائع ظهر الدابة الخ كتب الشيخ في اللامع ولكن الشرط واقعا في صلب العقد بل كان عارية مبتدئة غير ان من عبر عنه بالشرط نظر الى الحاصل والمآل اه وتقدم الكلام على المسئلة في كتاب البيوع

باب الشروط في المعاملة اي من مزارعة وغيرها اه من الفتح

باب الشروط في المهر عند عقدة النكاح الخ بضم العين المهملة والمراد وقت العقد اه من الفتح وسياتي الاختلاف في هذه المسئلة في كتاب النكاح ان شاء الله

باب الشروط في المزارعة قال الحافظ هذه الترجمة اخص من الماضية قبل بباب

باب ما لا يجوز من الشروط في النكاح قال الحافظ ذكر فيه حديث ابي هريرة وفيه لا يخطبن على خطبة اخيه وسياتي الكلام عليه في كتاب النكاح اه

باب الشروط التي لا تحل في الحدود يستفاد من حديث الباب ان كل شرط وقع في رفع حد من حدود الله فهو باطل وكل صلح وقع فيه فهو مردود اه من الفتح

باب ما يجوز من شروط المكاتب ذكر فيه حديث عائشة في قصة بريرة ومطابقته للترجمة تفهم من معنى الحديث لان بريرة قالت لعائشة اشتريني فاعتقيني والحال انها كانت مكاتبة فكانها شرطت عليها ان تعتقها اذا اشترتها اه من العيني

باب الشروط في الطلاق الخ قال الحافظ اي تعليق الطلاق اه وكتب الشيخ في اللامع قوله وان بدا بالطلاق او آخر يعني بذلك ان الحكم لا يتفاوت في تعليق الطلاق بالشرط سواء قدم الشرط واخر الطلاق او عكس كقوله انت طالق ان

دخلت الدار اهـ قال العيني ومذهب شريح وابراهيم النخعي انهما بالطلاق قبل يمينه وقع الطلاق بخلاف ما اذا اخره وقد خالفهما الجمهور في ذلك اهـ وقال العلامة السندي ذكر في الباب حديث وان تشترط المرأة طلاق اختها كانوا وهذا موضع الترجمة لان مفهومه انها اذا اشترطت ذلك نعلق اختها وقع الطلاق لانه لو لم يقع لم يكن للنهي معنى اهـ قال العلامة السندي قلت المغني عنه ايضا والله تعالى اعلم اهـ وقال شيخ مشائخنا في تراجمه قوله باب الشروط هنا اعم من ان يكون الطلاق شرطا بشئ او يكون شئ آخر شرطا بطلاق فصح مطابقة الاثر والحديث كليهما للترجمة اهـ

باب الشروط مع الناس بالقول ذكر فيه طرفا من حديث ابن عباس عن ابي بن كعب في قصة موسى والخضر والمراد منه قوله كانت الاولى نسيانا والوسطى شرطا والثالثة عمدا واشار بالشرط الى قوله ان سألتك عن شئ بعدها فلا تصاحبني والتزام موسى بذلك ولم يكتبا ذلك ولم يشهدا احدا وفيه دلالة على العمل بمقتضى ما دل عليه الشرط فان الخضر قال لموسى لما اخلف الشرط هذا فراق بيني وبينك ولم ينكر موسى عليه السلام ذلك اهـ قال العيني لم يقع بينه وبين خضر عليهما السلام في ذلك لا اشهاد ولا كتابة وانما وقع ذلك شرطا بالقول والترجمة الشرط مع الناس بالقول اي دون الاشهاد والكتابة اهـ

باب الشروط في الولاء ذكر فيه طرفا من حديث عائشة في قصة بريرة وقد تقدم الكلام عليه في آخر المكاتب في باب اذا قال المكاتب اشترني واعتقني الخ

باب اذا اشترط في المزارعة قال الحافظ كذا ذكر هذه الترجمة مختصرة وترجم بحديث الباب في المزارعة باوضح من هذا فقال اذا قال رب الارض اقرك ما اقرك الله ولم يذكر اجلا معلوما فهما على تراضيهما واخرج هناك حديث ابن عمر بلفظ نقركم على ذلك ما شئنا واورده ههنا بلفظ نقركم ما اقركم الله فاحال في كل ترجمة على لفظ المتن الذي في الاخرى وبينت احدى الروايتين مراد الاخرى وان المراد بقوله ما اقركم الله ما قدر الله انا نترككم فيها فاذا شئنا فاخرجناكم تبين ان الله قدر اخراجكم اهـ قلت وقد تقدم في ابواب المزارعة الكلام على ما اذا لم يشترط السنين في المزارعة والمساقات واختلاف العلماء في ذلك وجواب الحنفية عن حديث خيبر بانه خراج عندهم وغير ذلك قوله واعطاهم قيمة ما كان لهم ذكر صاحب الفيض الكلام عليه واثبت فيه التعارض برواية الموطأ ومال الى انه وقع سقط في البخاري فارجع اليه لو شئت

باب الشروط في الجهاد الخ قوله مع الناس بالقول ليس هذا في نسخة الشروح قال الحافظ كذا للاكثر اي بدون الزيادة وزاد المستملي مع الناس بالقول وهي زيادة مستغنى عنها لانها تقدمت في ترجمة مستقلة الا ان تحمل الاولى على الاشتراط بالقول خاصة وهذه على الاشتراط بالقول والفعل اهـ قوله حتى كانوا ببعض الطريق قال الحافظ اختصر المصنف صدر هذا الحديث الطويل مع انه لم يسقه بطوله الا في هذا الموضع وبقيته عنده في المغازي الى آخر ما ذكر وقد تكلم الشيخ قدس سره في اللامع على بعض اجزاء هذا الحديث مما يحتاج الى ايضاح وتشريح

باب الشروط في القرض الخ غرض الترجمة ظاهر اي التاجيل في القرض وتقدم الخلاف في ذلك في باب اذا اقرضه الى اجل مسمى من ان التاجيل في القرض ليس بلازم عند الحنفية والشافعية وقال مالك بلزومه واليه ظاهر ميل المؤلف كما تقدم قوله اذا اجله في القرض جاز كتب الشيخ في اللامع بمعنى انه لا يملك المطالبة قبل حلول الاجل وهذا القول وان لم يكن نصا فيه بل يمكن ان يكون معناه ان التاجيل جائز وان لم يكن العمل بمقتضاه واجبا حتى ان الدائن جازله المطالبة قبل حلول الاجل فلا يخالف راي الحنفية غير ان مذهب ابن عمر معلوم في ذلك انه اناول فيكون حمل كلامه على الاخير توجيها للقول بما لا يرضى به قائله اهـ

باب المكاتب وما لا يحل من الشروط قال العلامة العيني تقدم في كتاب الشروط باب ما يجوز من شروط المكاتب وقوله ههنا باب المكاتب الخ اعم من ذلك وتقدم ايضا في كتاب العتق باب ما يجوز من شروط المكاتب ومن اشترط شرطا ليس في كتاب الله وحديث الابواب الثلاثة واحد وتكرار التراجم لا يدل على زيادة فائدة الا في شئ واحد وهو انه فسر قوله ليس في كتاب الله بقوله التي تخالف كتاب الله لان المراد بكتاب الله حكمه وحكمه تارة يكون بطريق النص وتارة بطريق الاستنباط وكل ما لم يكن من ذلك فهو مخالف لما في كتاب الله اهـ

باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الاقرار قال الحافظ الثنيا بضم المثلثة وسكون النون بعدها تحتانية مقصورا اي الاستثناء في الاقرار سواء كان استثناء قليل من كثير او كثير من قليل واستثناء القليل من الكثير لا خلاف في جوازه وعكسه مختلف فيه فذهب الجمهور الى جوازه ايضا واقوى حججهم قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين مع قوله عز وجل الا عبادك منهم المخلصين لان احدهما اكثر من الآخر لا محالة وقد استثنى كلا منهما عن الآخر وذهب بعض المالكية كابن الماجشون الى فساده واليه ذهب ابن قتيبة وزعم انه مذهب البصريين من اهل اللغة وان الجواز مذهب الكوفيين اهـ

باب الشروط في الوقف ذكر فيه حديث ابن عمر في قصة وقف عمر وسياتي الكلام عليه ان شاء الله في الكتاب الذي يليه قال العيني ومطابقة الحديث للترجمة في قول عمر رضي الله تعالى عنه انه لا يباع الى آخره ثم بسط العلامة العيني في بيان ما يستفاد من الحديث الكلام حقيقة الوقف وحكمه مع بيان الخلاف فيه ثم اعلم ان براعة الاختتام عند الحافظ في قوله لا تباع ولا توهب وعند هذا العبد الضعيف في الوقف فانه تصدق الى الابد صدقة جارية يصل الميت بها ما كان في حياته بعد مماته وايضا في قوله في سبيل الله

كتاب الوصايا

قال الحافظ الوصايا جمع وصية كالهدايا وتطلق على فعل الموصي وعلى ما يوصى به من مال او غيره من عهد ونحوه فتكون بمعنى المصدر وهو الايصاء وتكون بمعنى المفعول وهو الاسم وفي الشرع عهد خاص مضاف الى ما بعد الموت وقد يصحبه التبرع قال الازهري الوصية من وصيت الشئ بالتخفيف اصله اذا وصلته وسميت وصية لان الميت يصل بها ما كان في حياته بعد مماته وتطلق شرعا ايضا على ما يقع به الزجر عن المنهيات والحث على المامورات اهـ وقال القسطلاني هي لغة الايصال لان الموصي وصل خير دنياه بخير عقباه وشرعا تبرع بحق مضاف الى ما بعد الموت ليس بتدبير ولا تعليق عتق وان التحقا بها حكما في حسابها

من الثلث كالتبرع المنجز في مرض الموت او الملحق به اهـ وفي الهداية القياس يابى جواز الوصية لانه تمليك مضاف الى حال زوال المالكية الا انا استحسناه لحاجة الناس اليها فان الانسان مغرور باملة مقصر في عمله فاذا عرض له المرض وخاف البيات يحتاج الى تلافي بعض ما فرط منه وقد نطق به الكتاب والسنة وعليه اجماع الامة اهـ ملخصا قال ابن عابدين الوصية اربعة اقسام واجبة كالوصية برد الودائع والديون المجهولة ومستحبة كالوصية بالكفارات وفدية الصلوة ونحوها ومباحة كالوصية للاغنياء من الاجانب والاقارب ومكروهة كالوصية لاهل الفسوق والمعاصي اهـ

باب الوصايا وقول النبي صلى الله عليه وسلم وصية الرجل مكتوبة عنده الخ هكذا في نسخ الشروح الثلاثة وكذا في النسخة المصرية التي عليها حاشية السندي وليس هذا الباب بموجود في النسخ الهندية التي بايدينا بل فيها كتاب الوصايا وقال الله عز وجل كتب عليكم الآية قال الحافظ باب الوصايا اي حكم الوصايا وقوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم الخ لم اقف على هذا الحديث باللفظ المذكور وكانه بالمعنى فان المرء هو الرجل لكن التعبير به خرج مخرج الغالب والا فلا فرق في الوصية الصحيحة بين الرجل والمرأة ولا يشترط فيها اسلام ولا رشد ولا ثيوبة ولا اذن زوج وانما يشترط في صحتها العقل والحرية واما وصية الصبي المميز ففيها خلاف منعها الحنفية والشافعي في الاظهر وصححها مالك واحمد والشافعي في قول اهـ قوله ما حق امرئ مسلم بسط العلامة السندي في اعرابه اشد البسط فارجع اليه وقال الحافظ واستدل بهذا الحديث مع ظاهر الآية على وجوب الوصية وبه قال الزهري وابو مجلز وعطاء وحكاه البيهقي عن الشافعي في القديم وبه قال اسحق وداود ونسب ابن عبد البر القول بعدم الوجوب الى الاجماع سوى من شذ ونقل ابن المنذر عن ابي ثور ان المراد بوجوب الوصية في الآية والحديث يختص بمن عليه حق شرعي يخشى ان يضيع على صاحبه ان لم يوص به كوديعة ودين لله او لآدمي قال ويدل على ذلك تقييده بقوله له شئ يريد ان يوصي فيه الى آخر ما بسط اهـ وقال القسطلاني مذهب الاربعة انها مندوبة لا واجبة الى آخر ما بسط

باب ان يترك ورثته اغنياء الخ هكذا اقتصر على لفظ الحديث فترجم به ولعله اشار الى ان من لم يكن له من المال الا القليل لم تندب له الوصية اهـ من الفتح

باب الوصية بالثلث الخ اي جوازها او مشروعيتها وقد استقر الاجماع على منع الوصية بازيد من الثلث لكن اختلف فيمن كان له وارث فمنعه الجمهور وجوزه الحنفية واسحاق واحمد في رواية الى آخر ما قال اهـ من الفتح

باب قول الموصي لوصيه تعاهد ولدي الخ قال الحافظ اورد فيه حديث عائشة في قصة مخاصمة سعد وترجم له في كتاب الاشخاص دعوى الموصي للميت اي عن الميت وانتزاع الامرين المذكورين في الترجمة من الحديث المذكور واضح اهـ

باب اذا اومأ المريض براسه الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع اراد بذلك اثبات ان الاشارة قائمة مقام الكلام اذا لم يلتبس المراد بها وانما اديرالقتل ههنا على اعترافه لعدم ثبوت الدم بخبر الواحد لا لان الاشارة لا تفي بالمراد اهـ اعلم ان ههنا مسئلتين احدهما ما ترجم به البخاري من قوله اذا اومأ المريض الخ والمراد بها الوصية بالايماء[1] والثانية ما يظهر من حديث الباب وهي مسئلة القصاص وعامة الشراح لم يتعرضوا بالمسئلة الاولى وقال الحافظ سياتي الكلام عليه في القصاص وقد عرفت ان المذكور في الترجمة هي مسئلة الوصية بالايماء فاشار الشيخ قدس سره الى المسئلة الاولى بقوله اراد بذلك والى الثانية منهما بقوله انما اديرالقتل ههنا الخ قال العيني في كتاب الخصومات اختلف العلماء في اشارة المريض فذهب مالك والشافعي الى انه اذا ثبتت اشارته على ما يعرف من حضره جازت وصيته وقال ابو حنيفة والاوزاعي والثوري اذا سئل المريض عن الشئ فاومأ براسه او بيده فليس بشئ حتى يتكلم قال ابو حنيفة انما يجوز اشارة الاخرس او من لحقته سكتة لا يتكلم واما من اعتقل ولم يوم به ذلك فلا يجوز اشارته الى آخر ما قال وقال الموفق تصح وصية الاخرس اذا فهمت اشارته لانها اقيمت مقام نطقه فان لم تفهم اشارته فلا حكم لها وهذا قول ابي حنيفة والشافعي فاما الناطق اذا اعتقل لسانه فعرضت عليه وصية فاشار بها وفهمت اشارته لم تصح وصية وبه قال ابو حنيفة وقال الشافعي تصح اهـ واما المسئلة الثانية فسياتي في كتاب الديات ان شاء الله

باب لا وصية لوارث هذه الترجمة لفظ حديث مرفوع كانه لم يثبت على شرط البخاري فترجم به كعادته وقد اخرجه ابو داؤد والترمذي وغيرهما من حديث ابي امامة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته في حجة الوداع ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم قال والمراد بعدم صحة وصية الوارث عدم اللزوم لان الاكثر على انها موقوفة على اجازة الورثة لرواية الدارقطني وفيه الا ان يشاء الورثة ورجاله ثقات الا انه معلول وكان البخاري اشار الى ذلك فترجم بالحديث اهـ من الفتح

باب الصدقة عند الموت اي جوازها وان كانت في حال الصحة افضل اهـ من الفتح

باب قول الله عز وجل من بعد وصية يوصى بها او دين قال الحافظ اراد المصنف بهذه الترجمة الاحتجاج بما اختاره من جواز اقرار المريض بالدين مطلقا سواء كان المقر له وارثا او اجنبيا ووجه الدلالة انه سبحانه وتعالى سوى بين الوصية والدين في تقديمهما على الميراث ولم يفصل فخرجت الوصية للوارث بالدليل الذي تقدم وبقي الاقرار بالدين على حاله وقوله تعالى من بعد وصية متعلق بما تقدم من المواريث كلها لا بما يليه وحده وكانه قيل قسمة هذه الاشياء تقع من بعد وصية والوصية هنا المال الموصى به اهـ قوله اجازوا اقرار المريض بدين الخ كتب الشيخ في اللامع ان كان المجاز دين الصحة فلا خلاف لنا ولهم وان اثبت احدانه دين المرض فلا يلزمنا قولهم وكونه متهما في دعواه لا يرفع الشبهة عن اخباره ولا يحصل الامن واستيقان الصدق في اقراره وكونه متهما اظهر وقد ثبت ان الشرع اعتبر التهمة في تلك الابواب حتى انه لم يجوز شهادة المرء لابويه وهل هذا الا اتهاما وظنا بالمسلم سوء فهل كان الرجل لذلك الشبهة مظنة نفاق كما اوردتموه بالرواية وان كان لا بد كذلك فلا ضير فيه ان ثبت مثله في الشرع اهـ قلت والمسئلة خلافية شهيرة وما يظهر من الشروح من تفرد الحنفية بذلك ليس بذاك فان الجمهور في ذلك مع الحنفية الكرام قال الموفق وان اقر لوارث لم يلزم باقي الورثة قبوله الا ببينة وبهذا قال ابو حنيفة واصحابه وقال عطاء والحسن وغيرهما يقبل لان من صح اقراره في الصحة صح في المرض كالاجنبي وللشافعي قولان كالمذهبين وقال مالك يصح

[1] كذا في الاصل بالواو ولكن الايماء والظاهر يرم بالدال من الدوام ١٢

اذا لم يتهم ويبطل ان اتهم اھ وقال الحافظ قال ابن المنذر اجمعوا على ان اقرار المريض لغير الوارث جائز لكن ان كان عليه دين في الصحة فقد قالت طائفة منهم النخعي واهل الكوفة يبدأ بدين الصحة ويتحاص اصحاب الاقرار في المرض اھ قوله وقال بعض الناس لايجوز الخ واجاب العلامة العيني عن الحنفية وارد عليه العلامة السندي وبسط الكلام عليه فارجع اليه لو شئت وايضا قال العيني العجب من البخاري انه خصص الحنفية بالتشنيع عليهم وهم ماهم منفردين فيما ذهبوا اليه لكن ليس هذا الا بسبب امر سبق فيما بينهم اھ

باب تاويل قوله من بعد وصية يوصي بها او دين الخ اى بيان المراد بتقديم الوصية في الذكر على الدين مع ان الدين هو المقدم في الاداء وبهذا يظهر السر في تكرار هذه الترجمة قوله ويذكر الخ هذا طرف من حديث اخرجه احمد والترمذي وغيرهما من طريق الحارث الاعور عن على رضي الله عنه قال قضى محمد صلى الله عليه وسلم ان الدين قبل الوصية وانتم تقرؤن الوصية قبل الدين وهو اسناد ضعيف لكن قال الترمذي ان العمل عليه عند اهل العلم وكان البخاري اعتمد عليه لاعتضاده بالاتفاق على مقتضاه والا فلم تجر عادته ان يورد الضعيف في مقام الاحتجاج به وقد اورد في الباب ما يعضده ايضا ولم يختلف العلماء في ان الدين يقدم على الوصية الا في صورة واحدة وهي ما لو اوصى لشخص بالف مثلا وصدقه الوارث وحكم به ثم ادعى آخر ان له في ذمة الميت دينا يستغرق موجوده وصدقه الوارث ففي وجه للشافعية تقدم الوصية على الدين في هذه الصورة الخاصة ثم قال وانما قدمت الوصية لمعنى تقتضي الاهتمام لتقديمها واختلف في تعيين ذلك المعنى وحاصل ما ذكره اهل العلم من مقتضيات التقديم ستة امور ثم ذكرها الحافظ مع الزيادة عليها وتكلم الشيخ قدس سره في اللامع على شرح هذا الباب بالبسط فارجع اليه لو شئت وفي هامشه اعلم اولا ان الامام البخاري بوب على هذه الآية بترجمتين الاولى ما تقدم من قوله باب قول الله عز وجل من بعد وصية الخ والثانية هي هذه والفرق بينهما ظاهر وهو ان الغرض من الاولى كما تقدم الاحتجاج على جواز اقرار المريض بالدين مطلقا واما الغرض من هذه الترجمة الثانية انه تعالى قدم الوصية في الذكر على الدين مع ان الدين مقدم على الوصية اھ من هامش اللامع

باب اذا وقف او اوصى لاقاربه وفي الفيض شرع المصنف في مسائل الوقف ووافق في اكثر مسائله صاحبي ابي حنيفة اھ وقال الحافظ حذف المصنف جواب قوله اذا اشارة الى الخلاف في ذلك اى هل يصح ام لا واورد المصنف المسئلة الاخرى مورد الاستفهام لذلك ايضا وتضمنت الترجمة التسوية بين الوقف والوصية فيما يتعلق بالاقارب وقد استطرد المصنف من هنا الى مسائل الوقف فترجم لما ظهر له منها ثم رجع اخيرا الى تكملة كتاب الوصايا وقد قال الماوردي تجوز الوصية لكل من جاز الوقف عليه من صغير وكبير وعاقل ومجنون وموجود ومعدوم اذا لم يكن وارثا ولا قاتلا اھ ثم اعلم ان الترجمة كما لايخفى تشتمل على مسئلتين الاولى الوصية والوقف للاقارب والثانية مصداق الاقارب والمسئلة الاولى له صورتان اما ان يكون الوصية لاقارب نفسه او لاقارب غيره قال القسطلاني قد اختلف في ذلك فقال الشافعية لو اوصى لاقارب نفسه لم تدخل ورثته بقرينة الشرع وقيل يدخلون لوقوع الاسم عليهم ثم يبطل نصيبهم لعدم اجازتهم لانفسهم ويصح الباقي لغيرهم ويدخل في الوصية لاقارب زيد الوارث وغيره والقريب والبعيد والمسلم والكافر والذكر والانثى والفقير والغني لشمول الاسم لهم ويستوي قرابة الاب والام ولو كان الموصي عربيا لشمول الاسم وقيل لاتدخل قرابة الام ان كان الموصي عربيا لان العرب لاتعدها قرابة ولاتفتخر بها هذا ما صححه في المنهاج كاصله لكن قال الرافعي في شرحيه الاقوى الدخول وصححه في اصل الروضة وقال احمد كالشافعية الا انه اخرج الكافر وقال ابو حنيفة القرابة كل ذي رحم محرم من قبل الاب او الام ولكن يبدأ بقرابة الاب قبل الام وقال ابو يوسف ومحمد من جمعهم اب منذ الهجرة من قبل اب او ام زاد زفر ويقدم من قرب فهو رواية عن ابي حنيفة واقل من يدفع له ثلاثة وعند محمد اثنان وعند ابي يوسف واحد ولا يصرف للاغنياء عندهم الا ان يشترط ذلك وقال مالك يختص بالعصبة سواء كان يرثه ام لا ويبدأ بفقرائهم حتى يغنوا ثم يعطى الاغنياء اھ زاد العيني في مذهب ابي حنيفة كل ذي رحم محرم من قبل ابيه او امه ولا يدخل فيه الوالدان والولد لانه تعالى عز اسمه عطف الاقربين على الوالدين والعطف يدل على المغايرة وقال قوم من اهل الحديث وجماعة من الظاهرية الوصية لكل من جمعه وفلانا ابوه الرابع الى ما هو اسفل من ذلك وذكره الحافظ رواية من الامام احمد قلت هو المرجح في مذهبه قوله وكانا اقرب اليه مني بسط الكلام عليه في هامش اللامع ويشكل عليه ما سياتي في تفسير سورة آل عمران وفيه وانا اقرب اليه عكس ما ههنا واجاب شيخ مشائخنا مولانا احمد على المحدث السهارنفوري في هامشه في التفسير لعل قوله ههنا من حيث انه كان داخلا في عيال ابي طلحة لان ابا طلحة نكح ام انس فكان انس ربيبا له فمن هذه الحيثية كان اقرب منهما اليه واما من حيث القرابة فكانا اقرب اليه من انس اھ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله وانا اقرب اليه اى باعتبار التربية وكانا اقرب اليه بحسب النسب وليس فيه شكاية على ايثاره اياهما عليه بل بيان لوجه ايثاره اياهما عليه والمعنى اني وان كنت اقرب اليه بحسب وجوب التربية والمعاشرة الا انهما لما كانا اقرب اليه مني نسبا آثرهما على اھ وبسط الكلام في هامش اللامع على انساب هؤلاء الاربعة واوضحه بصورة الجدول

باب هل يدخل النساء والولد في الاقارب هكذا اورد الترجمة بالاستفهام لما في المسئلة من الاختلاف كما تقدم وموضع الشاهد من الحديث قوله فيه ويا صفية ويا فاطمة فانه سوى صلى الله عليه وسلم في ذلك بين عشيرته فعمهم اولا ثم خص بعض البطون ثم ذكر عمه العباس وعمته صفية وابنته فدل على دخول النساء في الاقارب وعلى دخول الفروع ايضا وعلى عدم التخصيص بمن يرث ولا بمن كان مسلما اھ من الفتح

باب هل ينتفع الواقف بوقفه الخ قال الحافظ اى بان يقف على نفسه ثم على غيره او بان يشترط لنفسه من المنفعة جزءا معينا او يجعل للناظر على وقفه شيئا ويكون هو الناظر وفي هذا كله خلاف فاما الوقف على النفس فسياتي البحث فيه في باب الوقف كيف يكتب واما شرط شيء من المنفعة فسياتي في باب قوله تعالى وابتلوا اليتامى الخ واما ما يتعلق بالنظر فاذكره ثم قال قوله وقد يلي الواقف وغيره الخ هو من تفقه المصنف وهو يقتضي ان ولاية النظر للواقف لانزاع فيها وليس كذلك وكانه فرعه على المختار عنده والا فعند المالكية انه لايجوز وقيل ان دفعه للواقف لغيره يجمع غلته ولايتولى تفرقتها الا الواقف جاز والذي احتج المصنف من قصة عمر ظاهر في الجواب ثم قواه بقوله وكذلك كل من جعل بدنة الخ وقال ابن بطال لايجوز للواقف ان ينتفع بوقفه لانه اخرجه لله وقطعه عن ملكه فانتفاعه بشيء منه رجوع في صدقته ثم قال وانما يجوز له ذلك ان شرطه في الوقف او افتقر هو او ورثته اھ قال الحافظ والذي عند الجمهور جواز ذلك اذا وقفه على الجهة العامة دون الخاصة كما سياتي في ترجمة مفردة اھ وقال الحافظ في باب الوقف كيف يكتب يستنبط من الحديث صحة الوقف على النفس وهو قول ابن ابي ليلى وابي يوسف واحمد في الارجح عنه وقال به من المالكية ابن شعبان وجمهورهم على المنع الا اذا استثنى لنفسه شيئا يسيرا بحيث لايتهم انه قصد حرمان ورثته ومن الشافعية ابن سريج وطائفة واستدل له بقصة عمر هذه الى آخر ما بسط وفي هامش اللامع وفي المغني من وقف شيئا فقد صارت منافعه جميعها للموقوف عليه فلم يجز ان ينتفع بشيء منها الا ان يكون قد وقف شيئا للمسلمين فيدخل في جملتهم مثل ان يقف مسجدا فله ان يصلي فيه او مقبرة فله الدفن فيها او بئرا فله الاستقاء منها لانعلم في هذا كله خلافا واذا اشترط في الوقف ان ينفق منه على نفسه اذا هل صح الوقف والشرط فذكر نحو ما تقدم في كلام الحافظ والاوجه عندي ان ههنا مسئلتين احدهما انتفاع الواقف من وقفه وهو مقصود هذا الباب والثانية اشتراط الواقف لنفسه شيئا وسياتي في باب المستانف قريبا وهو باب اذا وقف ارضا او بئرا او اشترط لنفسه الخ وطالما التبستا على الشراح فيذكرونهما واحدة وميل البخاري الى الجواز في كليتهما

باب اذا وقف شيئا فلم يدفعه الى غيره قال الحافظ اى صح وهو قول الجمهور وعن مالك لايتم الوقف الا بالقبض وبه قال محمد بن الحسن والشافعي في قول واحتج الطحاوي للصحة بان الوقف شبيه بالعتق لاشتراكهما في انهما تمليك لله تعالى فينفذ بالقول المجرد عن القبض ويفارق الهبة في انها تمليك الآدمي فلا تتم الا بقبضه واستدل البخاري في ذلك بقصة عمر فقال لان عمر اوقف وقال لاجناح على من وليه ان ياكل ولم يخص ان وليه عمر او غيره وفي وجه الدلالة منه غموض وقد تعقب بان غاية ما ذكر عن عمر هو ان كل من ولي الوقف ابيح له التناول وقد تقدم ذلك في الترجمة التي قبلها ولايلزم من ذلك ان كل احد يسوغ له ان يتولى الوقف المذكور قال الحافظ والذي يظهر ان مراده ان عمر لما وقف ثم شرط لم يامره النبي صلى الله عليه وسلم باخراجه عن يده فكان تقريره لذلك والاعلى صحة الوقف وان لم يقبضه الموقوف عليه قال الداؤدي ما استدل به البخاري على صحة الوقف قبل القبض من قصة عمر حمل للشيء على ضده وتمثيله بغير جنسه الى آخر ما بسطه

باب اذا قال داري صدقة لله الخ اى تم الصدقة قبل تعيين جهة مصرفها ثم يعين بعد ذلك في ما شاء وقوله فاجاز النبي صلى الله عليه وسلم هو من تفقه المصنف وقوله قال بعضهم الخ اى لايجوز حتى يعين وسياتي بيانه في الباب الآتي الذي يليه اھ من الفتح

باب اذا قال ارضي او بستاني صدقة الخ قال الحافظ هذه الترجمة اخص من التي قبلها لان الاولى فيما اذا لم يعين المتصدق عنه ولا المتصدق عليه وهذه فيما عين المتصدق عنه فقط قال ابن بطال ذهب مالك الى صحة الوقف وان لم يعين مصرفه ووافقه ابو يوسف ومحمد والشافعي في قول والقول الآخر للشافعي ان الوقف لايصح حتى يعين جهة مصرفه والا فهو باق على ملكه اھ قال العيني قال ابو حنيفة اذا قال الرجل ارضي هذه صدقة ولم يزد على هذا شيئا انه ينبغي له ان يتصدق باصلها على الفقراء والمساكين او يبيعها ويتصدق بثمنها على المساكين ولا يكون وقفا ولو مات كان جميع ذلك ميراثا بين ورثته اھ

باب اذا تصدق او وقف بعض ماله الخ هذه الترجمة معقودة لجواز المنقول والمخالف فيه ابو حنيفة ويؤخذ منها جواز وقف المشاع والمخالف فيه محمد بن الحسن لكن خص المنع بما يمكن قسمته واحتج له الجوري بضم الجيم من الشافعية بان القسمة بيع وبيع الوقف لايجوز وتعقب بان القسمة افراز فلا محذور ووجه كونه يؤخذ منه وقف المشاع ووقف المنقول هو من قوله او لبعض رقيقه او دوابه فانه يدخل فيه ما اذا وقف جزء من العبد او الدابة او وقف احد عبديه او فرسيه مثلا فيصح كل ذلك عند من يجيز وقف المنقول ويرجع اليه في التعيين وشاهد الترجمة من الحديث قوله امسك عليك بعض مالك فانه عام من ان يكون مقسوما او مشاعا اھ مختصرا من الفتح قال العيني اما ابو حنيفة فلايرى بالوقف اصلا فضلا عن صحة وقف المنقول واما اذا وقف بعض ماله فهو وقف المشاع فانه يجوز عند ابي يوسف والشافعي ومالك لان القبض ليس بشرط عندهم وعند محمد لايجوز وقف المشاع فيما يقبل القسمة لان القبض شرط عنده اھ وبجواز وقف المشاع قال احمد كما في المغني **ثم لا يذهب عليك** انهم قالوا في غرض الترجمة امران الاول وقف المنقول وسياتي في ترجمة مستقلة في باب وقف الدواب والكراع قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان وقف المنقولات اھ وعلى هذا فتكون الترجمة مكررة فالاوجه حملها على وقف المشاع وهو الامر الثاني من قول الشراح وعليه حمل الشيخ الترجمة ولايقال انه سياتي ايضا باب اذا وقف جماعة ارضا مشاعا فان هذا الباب الاول في وقف الواحد المشاع والثاني في وقف جماعة مشاعا فافترقا

باب من تصدق الى وكيله الخ قال الحافظ هذه الترجمة وحديثها سقط من اكثر الاصول ولم يشرحه ابن بطال وثبت في رواية ابي ذر عن الكشميهني خاصة وقد نوزع البخاري في انتزاع هذه الترجمة من قصة ابي طلحة واجيب بان مراده ان ابا طلحة لما اطلق انه تصدق وفوض الى النبي صلى الله عليه وسلم تعيين المصرف وقال له النبي صلى الله عليه وسلم اجعلها في الاقربين كان شبيها بما ترجم به ومقتضى ذلك الصحة اھ

باب قول الله عز وجل واذا حضر القسمة اولوا القربى الخ قال القسطلاني وكان ذلك واجبا في ابتداء الاسلام لان انفسهم تتشوف الى شيء من ذلك اذا راوا هذا ياخذ وهذا ياخذ وهم آيسون لايعطون شيئا فامر الله تعالى برأفته ورحمته ان يرضخ لهم شيء من الوسط احسانا اليهم وجبرا لقلوبهم ثم نسخ ذلك بآية المواريث وهذا مذهب الجمهور ومنهم الائمة الاربعة وقالت طائفة هي محكمة وليست بمنسوخة وبسط الكلام على هذه الآية في هامش اللامع

باب ما يستحب لمن توفي فجاءة الخ وفي الترجمة مسئلتان الاولى التصدق عن الميت والثانية قضاء النذر عنه وهما خلافيتان تقدم الكلام على الثانية منهما في باب من مات وعليه صوم من كتاب الصيام واما المسئلة

الاولى فقال النووي في شرح مقدمة مسلم تحت قول عبد الله بن مبارك ولكن ليس في الصدقة اختلاف قال النووي من اراد بر والديه فليتصدق عنهما فان الصدقة تصل الى الميت وينتفع بها بلا خلاف بين المسلمين وهذا هو الصواب واما ما حكاه اقضى القضاة ابو الحسن الماوردي البصري الفقيه الشافعي في كتابه الحاوي عن بعض اصحاب الكلام من ان الميت لا يلحقه بعد موته ثواب فهو مذهب باطل قطعا وخطا بين مخالف لنصوص الكتاب والسنة واجماع الامة فلا التفات اليه ولا تعريج عليه واما الصلوة والصوم فمذهب الشافعي وجماهير العلماء انه لا يصل ثوابها الى الميت الا اذا كان الصوم واجبا على الميت فقضاه عنه وليه او من اذن له الولي فان فيه قولين للشافعي اشهرهما عنه انه لا يصح واصحهما عند محققي متاخري اصحابه انه يصح واما قرأة القران فالمشهور من مذهب الشافعي انه لا يصل ثوابها الى الميت وقال بعض اصحابه يصل ثوابها الى الميت الى آخر ما بسط في الاختلاف والدلائل وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز في كتاب الاقضية اشد البسط بما لا مزيد عليه وفيه نقلا عن النووي في شرح الاذكار واختلف العلماء في وصول ثواب قراءة القرآن والمشهور من مذهب الشافعي وجماعة انه لا يصل وذهب احمد وجماعة من العلماء وجماعة من اصحاب الشافعي الى انه يصل اه واما مذهب المالكية فقال الدردير وفضل تطوع وليه او قريبه عن الميت وكذا عن الحي بغير الحج كصدقة ودعاء وهدي وعتق لانها تقبل النيابة لا كصوم وصلوة ويكره تطوعه عنه بالحج واما القرآن فاجازه بعضهم وكرهه بعضهم قال الدسوقي قوله فاجازه بعضهم وهو الذي جرى به العمل وهو ما عليه المتاخرون وقوله كرهه بعضهم وهو اصل المذهب اه واما مذهب الحنفية فقال ابن عابدين صرح علماؤنا في باب الحج عن الغير بان للانسان ان يجعل ثواب عمله لغيره صلوة او صوما او صدقة او غيرها كذا في الهداية وهو مذهب اهل السنة والجماعة لكن استثنى مالك والشافعي العبادات البدنية المحضة كالصلوة والتلاوة فلا يصل ثوابها الى الميت عندهما بخلاف غيرها كالصدقة والحج وخالف المعتزلة في الكل وتمامه في الفتح القدير الى آخر ما ذكر

باب الاشهاد في الوقف والصدقة قال الحافظ الحق المصنف الوقف بالصدقة لكن في الاستدلال لذلك بقصة سعد نظر لان قوله اشهدك يحتمل ارادة الاشهاد المعتبر ويحتمل ان يكون معناه الاعلام واستدل المهلب للاشهاد في الوقف بقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم قال فاذا امر بالاشهاد في البيع وله عوض فلان يشرع في الوقف الذي لا عوض له اولى وقال ابن المنير كان البخاري اراد دفع التوهم عمن يظن ان الوقف من اعمال البر فيندب اخفاؤه فبين انه يشرع اظهاره لانه بصدد ان ينازع فيه ولاسيما من الورثة اه

باب قول الله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم الخ اي اذا بلغوا الحلم كاملة موفرة ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب المراد بالخبيث اموالهم الحرام عليكم وبالطيب الحلال من اموالكم قال سعيد بن جبير لا تعطوا هزيلا وتاخذوا سمينا وقال السدي كان احدهم ياخذ الشاة السمينة من غنم اليتيم ويجعل مكانها الشاة المهزولة ويقول شاة بشاة ويأخذ الدراهم الجيدة ويطرح مكانها الزائف ويقول درهم بدرهم فنهوا عن ذلك اه من القسطلاني

باب قول الله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح الغرض من الترجمة عندي الاشارة الى انه ينبغي للوصي والولي الاحتراز عن الاكل بغير المعروف وكتب الشيخ في اللامع غرضه بايراد الروايتين في هذا الباب اثبات ان المحبوس في حق احد وعمله ياكل منه بقدر عمالته غير ان العامل على مال اليتيم لا يجوز له الاخذ على عمالته ان كان غنيا لتصريح النص بذلك الاستثناء ولا كذلك في غيره اي اليتيم فانه يرخص في اخذ العمالة منه الغني والفقير اه وفي هامشه بسط الكلام على تلك المسئلة في الاوجز وفيه قال ابن القاسم عن مالك لا اعلم انه يجوز لولي اليتيم ان يصيب من مال اليتيم شيئا الا من اللبن ان كان بموضع لا ثمن له وحكى الصاوي عن مالك له اجرة مثله مطلقا زادت عن كفايته اولا وبسط الجصاص في احكام القرآن في تفسير الآية ثم قال والذي نعرفه من مذهب اصحابنا انه لا ياخذه قرضا ولا غيره غنيا كان او فقيرا وذكر الطحاوي ان مذهب ابي حنيفة انه ياخذ قرضا اذا احتاج ثم يقضيه اه ومذهب الشافعية كما في الفتح ان ياخذ اقل الامرين من اجرته ونفقته ولا يجب رده على الصحيح اه

باب قول الله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى الخ الغرض من الباب عند هذا العبد الضعيف التاكيد للمعنى المقصود من الترجمة السابقة فافهم

باب قول الله عز وجل ويسئلونك عن اليتامى الخ اعلم ان المصنف قد اجاد في ترتيب هذه التراجم الثلثة حيث اشار بالترجمة الاولى الى الاحتياط في اموال اليتامى وبالترجمة الثانية الى تاكيده وما في ترك الاحتياط من الوعيد الشديد وبالثالثة الى مفهوم الاحتياط وهو ما فيه اصلاحهم كما نطق به نص التنزيل العزيز

باب استخدام اليتيم في السفر والحضر لعله اشار بذلك الى دفع ما يتوهم من ان الاستخدام فيه ازدراء لليتيم فدفعه المصنف بقوله اذا كان صلاحا له وقال القسطلاني مطابقة الحديث للترجمة في السفر والحضر من قوله فخدمته في السفر والحضر وفي قوله ونظر الام من جهة ان ابا طلحة لم يفعل ذلك الا بعد رضا ام سليم وفي قوله وزوجها من قوله فاخذ ابو طلحة بيدي الى آخره وزاد الحافظ في مطابقة نظر الام اذ قال او اشار الى ما ورد في بعض طرقه ان ام سليم هي التي احضرته الى النبي صلى الله عليه وسلم اول ما قدم المدينة واما ابو طلحة فاحضره اليه لما اراد الخروج الى غزوة خيبر كما سياتي ذلك صريحا في باب من غزا بالصبي للخدمة من كتاب الجهاد

باب اذا وقف ارضا ولم يبين الحدود كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان ذكر الحدود انما هو لتعيين الموقوف وتمييزه من غيره فاذا حصل التمييز بدون ذكر الحدود كما في الرواية فان الحديقة تكون متميزة متحازة بحدودها لم يفتقر الى ذكر الحدود اه وفي هامشه قال الحافظ قوله ولم يبين الحدود وكذا اطلق الجواز وهو محمول على ما اذا كان الموقوف او المتصدق به مشهورا متميزا بحيث يؤمن ان يلتبس بغيره والا فلا بد من التحديد اتفاقا ويحتمل ان يكون مراد البخاري ان الوقف يصح بالصيغة التي لا تحديد فيها بالنسبة الى اعتقاد الواقف وارادته شيئا معينا في نفسه وانما يعتبر التحديد لاجل الاشهاد عليه ليبين حق الغير اه قال ابن عابدين لم يذكر المصنف اي صاحب الدر لصحة الوقف اشتراط تحديدا لعقار لان الشرط كونه معلوما

الى آخر ما في هامش اللامع **فائدة** قال الحافظ اشار الشافعي الى ان الوقف من خصائص اهل الاسلام اي وقف الاراضي والعقار قال ولا نعرف ان ذلك وقع في الجاهلية اه (الوقف للغني والفقير)

باب اذا وقف جماعة ارضا مشاعا الخ قال ابن المنير احترز عما اذا وقف الواحد المشاع فان مالكا لا يجيزه لئلا يدخل الضرر على الشريك وفي هذا نظر لان الذي يظهر ان البخاري اراد الرد على من ينكر وقف المشاع مطلقا وقد تقدم قبل ابواب اذ ترجم اذا تصدق او وقف بعض ماله فهو جائز وهو وقف الواحد المشاع ثم قال الحافظ بعد ذكر مطابقة الحديث للترجمة واما ما ذكره الواقدي ان ابا بكر دفع ثمن الارض لمالكها منهم وقدره عشرة دنانير فان ثبت ذلك كانت الحجة للترجمة من جهة تقرير النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك اذ لو كان وقف المشاع لا يجوز لانكر عليهم اه مختصرا

باب الوقف كيف يكتب لما كان الوقف معاملة دائمة ناسب لها الكتابة قاله صاحب الفيض وقال العيني ومطابقة الحديث للترجمة توخذ من قوله ان شئت حبست اصلها الى آخر الحديث ويؤخذ من هذه الالفاظ شروط وهي تكتب كلها في كتاب الوقف وقد كتب عمر رضي الله عنه كتاب وقفه كتبه معيقيب وكان كاتبه وشهد عبد الله بن الارقم وكان هذا في زمن خلافته لان معيقيبا كان يكتب له في خلافته الى آخر ما ذكر

باب الوقف للفقير والغني والضيف كتب الشيخ قدس سره في اللامع يعني بذلك انه لا ضير في الوقف على الاغنياء تبعا للفقراء فاذا اطلق الوقف ولم يقيده بالفقراء كان للاغنياء اكله ايضا وان خصصه بهم لم يجز للاغنياء ان ياكلوا منه ولا يجوز الوقف على الاغنياء فقط اه وفي هامشه حكى ابن عابدين عن النهر عن المحيط لو وقف على الاغنياء وحدهم لم يجز لانه ليس بقربة اما لو جعل آخره للفقراء فانه يكون قربة في الجملة الى آخر ما بسط من البحث في ذلك وقال الحافظ في فوائد حديث عمر رضي الله عنه في الوقف وفيه جواز الوقف على الاغنياء لان ذوي القربى والضيف لم يقيدا بالحاجة وهو الاصح عند الشافعية اه وفي الفيض يعني ان الوقف ليس صدقة محضة فيجوز ان تصرف غلته الى الاغنياء ايضا وفي الهداية التصدق على الغني هبة والهبة للفقير تصدق اه

باب وقف الارض للمسجد قال ابن المنير لعل البخاري اراد الرد على من خص جواز الوقف بالمسجد وكانه قال قد نفذ وقف الارض المذكورة قبل ان تكون مسجدا فدل على ان صحة الوقف لا تختص بالمسجد ووجه اخذه من حديث الباب ان الذين قالوا لا نطلب ثمنها الا الى الله كانهم تصدقوا بالارض المذكورة فتم انعقاد الوقف قبل البناء قلت ولا يخفى تكلفه

باب وقف الدواب والكراع الخ قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان وقف المنقولات والكراع بضم الكاف وتخفيف الراء اسم لجميع الخيل فهو بعد الدواب من عطف الخاص على العام والعروض بضم المهملة جمع عرض بالسكون وهو جميع ما عدا النقد من المال والصامت عند الناطق والمراد به من النقد الذهب والفضة ووجه اخذ ذلك من حديث الباب المشتمل على قصة فرس عمر انه دال على صحة وقف المنقولات فيلحق به ما في معناه من المنقولات اذا وجد الشرط وهو تحبيس العين فلا تباع ولا توهب بل ينتفع بها والانتفاع في كل شيء بحسبه اه قال القسطلاني مطابقة الحديث للترجمة في قوله حمل على فرس في سبيل الله قال العيني وفيه نظر لانه انما تصدق به على الرجل من غير ان يقفه الى آخر ما ذكر فارجع اليه لو شئت ويشكل ههنا وقف الصامت اذ المراد منه النقدان ولا يصدق عليه تعريف الوقف من تحبيس الاصل وتصدق المنافع واجاب عنه الحافظ بانه يمكن الانتفاع بالصامت بطريق الارتفاق بان يحبس مثلا منه ما يجوز لبسه للمرأة فيصح بان يحبس اصله وينتفع به النساء بالبس عند الحاجة اليه اه والاوجه عندي ان الامام البخاري ذكر اثر الزهري لهذا الاشكال واشار اليه فان من ذهب الى صحة وقف الصامت قال يعطيه مضاربة وينتفع بربحها ولما كانت الدراهم والدنانير لا تتعين بالتعيين فبدلها قائم مقامها فتدبر

باب نفقة القيم للوقف قال العيني القيم العامل على الوقف ويدخل فيه الاجير والناظر والوكيل اه كتب الشيخ في اللامع قوله ما تركت بعد نفقة نسائي فيه الترجمة ان اريد بالقيم المتولي وهو النبي صلى الله عليه وسلم وان اريد به الحافظ عليه والناظر فالترجمة في قوله مؤنة عاملي اه قال الحافظ الحديث دال على مشروعية اجرة العامل على الوقف والمراد بالعامل في هذا الحديث القيم على الارض والاجير ونحوهما او الخليفة بعده صلى الله عليه وسلم ووهم من قال ان المراد به اجرة حافر قبره قال العيني قال ابن بطال اراد البخاري بتبويبه ان يبين ان المراد بقوله مؤنة عاملي عامل ارضه التي افاءها الله عليه من بني النضير وفدك وسهمه من خيبر اه وبسط الكلام على حديث الباب في الاوجز وفيه يحصل من المجموع خمسة اقوال من المجموع في المراد بالعامل الخليفة والصانع والناظر والخادم وحافر قبره وفي ما ترجم المصنف اشارة الى ترجيح حمل العامل على الناظر

باب اذا وقف ارضا او بئرا او اشترط لنفسه الخ المقصود من هذه الترجمة الاشارة الى جواز شرط الواقف لنفسه منفعة من وقفه وقال ابن بطال لا خلاف بين العلماء ان من شرط لنفسه ولورثته نصيبا في وقفه ان ذلك جائز وقد مضى هذا المعنى في باب هل ينتفع الواقف بوقفه اه قلت ما حكى العلامة العيني عن ابن بطال من عدم الخلاف في ذلك ليس بصحيح والمسئلة خلافية شهيرة والاوجه عندي ان ههنا مسئلتين احدهما انتفاع الواقف بوقفه وقد تقدم في الباب المذكور والثانية اشتراط الواقف لنفسه شيئا وهو المقصود من هذه الترجمة وهو جائز عند ابي يوسف واحمد ولا يجوز عند مالك والشافعي ومحمد

باب اذا قال الواقف لا نطلب ثمنه الا الى الله كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الوقف غير متوقف على خصوص لفظ الوقف بل المقصود هو المعنى كيف ما حصل اه وبه جزم العلامة العيني وابن المنير والمسئلة خلافية قال الحافظ قال الاسماعيلي قول المالك لا اطلب ثمنه الا الى الله لا يصيره وقفا وقد يقول الرجل هذا العبد فلا يصيره وقفا ويقوله للمدبر فيجوز بيعه قال ابن المنير مراد البخاري ان الوقف يصح باي لفظ دل عليه اما بمجرده واما بالقرينة كذا قال وفي الجزم بان هذا مراده نظر بل يحتمل انه اراد انه لا يصير بمجرد ذلك وقفا اه قلت وما ذكره الحافظ من الاحتمال توجيه للقول بما لا يرضى به قائله فان الامام البخاري يقول اذا قال الواقف كذا فهو جائز ومعناه ظاهر انه يجوز الوقف والحافظ يقول اي لا يصير به

ونفاد العجب من العلامة العينی انہ کیف ترک التعقب علی ذلک مع شدتہ فی التعقبات علیہ ولعل الباعث للحافظ علی ذلک ان الوقف لایصح بہذا اللفظ عند الشافعیۃ وبسط الکلام علی اختلاف الائمۃ فی ہذہ المسئلۃ فی ہامش اللامع فارجع الیہ

ص٣٩٠ **باب قول اللہ تعالٰی یا ایہا الذین آمنوا شہادۃ بینکم الخ** قال العینی ہذا باب فی بیان سبب نزول قول اللہ عز وجل وانما قلنا کذلک لان فی حدیث الباب صرح بقولہ وفیہم نزلت ہذہ الآیۃ اھ وکتب مولانا محمد حسن المکی فی تقریرہ قولہ شہادۃ بینکم الخ المراد بہا الوصیۃ وبہذا اورد ہا فی کتاب الوصایا اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی الکوکب الدری الشہادۃ ہی الوصیۃ ہہنا وقیل الیمین وغیر ذلک من الاقوال ذکر فی ہامش اللامع وقال الحافظ قال الزجاج فی المعانی ہذہ الآیات الثلث من اشکل ما فی القرآن اعرابا وحکما ومعنی اھ وبسط الکلام علی ہذا الباب فی ہامش اللامع

ص٣٩٠ **باب قضاء الوصی دیون المیت بغیر محضر من الورثۃ** کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع وذلک لان حقہم لم یتعلق بالمال مالم تقض دیونہ فلا حاجۃ الی احضارہم عند قضاء الدیون لانہم بعد کالاجانب فی مالہ والامر الی الوصی فیہ اھ قال الحافظ ان ابن حجر والعینی لاخلاف بین العلماء فی حکم ہذہ الترجمۃ انہ جائز اھ ثم البراعۃ سکت عنہا ولعلہ وضوحہا لان الوصایا کلہا عندی تذکر للموت ویمکن فی قولہ استشہد فافہم

کتاب الجہاد

کذا لابی شبویہ وکذا للنسفی لکن قدم البسملۃ وسقط کتاب للباقین واقتصروا علی باب فضل الجہاد ولکن عند القابسی کتاب فضل الجہاد ولم یذکر باب. والجہاد بکسر الجیم اصلہ لغۃ المشقۃ یقال جہدت جہادا بلغت المشقۃ وشرعا بذل الجہد فی قتال الکفار ویطلق ایضا علی مجاہدۃ النفس والشیطان والفساق فاما مجاہدۃ النفس فعلی تعلم امور الدین ثم علی العمل بہا ثم علی تعلیمہا واما مجاہدۃ الشیطان فعلی دفع ما یاتی بہ من الشبہات وما یزینہ من الشہوات واما مجاہدۃ الکفار فتقع بالید والمال واللسان والقلب واما مجاہدۃ الفساق فبالید ثم اللسان ثم القلب اھ من الفتح وفی ہامش اللامع قال ابن العربی فی العارضۃ مذہب الصوفیۃ ان الجہاد الاکبر جہاد العدو الداخل وہو النفس قالوا وہو المراد بقولہ تعالٰی والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا ولیس المجاہد من جاہد العدو المباین وانما المجاہد من جاہد العدو المخالط ولذا قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد رجع من غزاۃ رجعنا من الجہاد الاصغر الی الجہاد الاکبر اھ مختصرا فہذا حدیث معروف عند الصوفیۃ ذکرہ الغزالی فی عدۃ مواضع من الاحیاء قال صاحب الاتحاف قال العراقی رواہ البیہقی من حدیث جابر وقال ہذا اسناد فیہ ضعف اھ ثم اختلفوا فی حکم جہاد الکفار قال الحافظ وللناس فی الجہاد حالان احدہما فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم والاخری بعدہ فاما الاولی فاول ما شرع الجہاد بعد الہجرۃ النبویۃ اتفاقا ثم بعد ان شرع ہل کان فرض عین او کفایۃ قولان مشہوران للعلماء وہما فی مذہب الشافعی قال الماوردی کان عینا علی المہاجرین دون غیرہم ویؤیدہ وجوب الہجرۃ قبل الفتح فی حق کل من اسلم الی المدینۃ لنصر الاسلام وقال السہیلی کان عینا علی الانصار دون غیرہم ویؤیدہ مبایعتہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ العقبۃ علی ان یؤووا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وینصروہ فیخرج من قولہما انہ کان عینا علی الطائفتین کفایۃ فی حق غیرہم وقیل کان عینا فی الغزوۃ التی یخرج فیہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم دون غیرہا والتحقیق انہ کان عینا علی من عینہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حقہ ولو لم یخرج. الحال الثانی بعدہ صلی اللہ علیہ وسلم فہو فرض کفایۃ علی المشہور الا ان تدعو الحاجۃ الیہ کان یدہم العدو ویتعین علی من عینہ الامام ویتادی فرض الکفایۃ بفعلہ فی السنۃ مرۃ عند الجمہور وقیل تجب کل ما امکن وہو قوی والذی یظہر انہ استمر علی ما کان علیہ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی ان تکاملت فتوح معظم البلاد وانتشر الاسلام فی اقطار الارض ثم صار الی ما تقدم ذکرہ والتحقیق ایضا ان جنس جہاد الکفار متعین علی کل مسلم اما بیدہ واما بلسانہ واما بقلبہ واللہ اعلم وفی البذل عن الہدایۃ الجہاد فرض علی الکفایۃ اذا قام بہ فریق من الناس سقط عن الباقین فان لم یقم بہ احد اثم جمیع الناس بترکہ الا ان یکون النفیر عاما فحینئذ یصیر من فروض الاعیان لقولہ تعالٰی انفروا خفافا وثقالا اھ

ص٣٩٠ **باب فضل الجہاد والسیر الخ** السیر بکسر السین جمع السیرۃ وہی الطریقۃ وترجم بہا لان الاحکام المذکورۃ فیہ متلقاۃ من سیرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی غزواتہ کذا قال الکرمانی وتبعہ الحافظ قال ابن عابدین ہذا الکتاب یعبر بالسیر والجہاد والمغازی فالسیر جمع سیرۃ وہی فعلۃ بکسر الفاء من السیر فتکون لبیان ہیئۃ السیر وحالتہ الا انہا غلبت فی لسان الشرع علی امور المغازی وما یتعلق بہا کالمناسک علی امور الحج اھ قال الشیخ ابن عابدین وفضل الجہاد عظیم کیف وحاصلہ بذل اعز المحبوبات وہو النفس وادخال اعظم المشقات علیہ تقربا بذلک الی اللہ تعالٰی واشق منہ قصر النفس علی الطاعات علی الدوام ومجانبۃ ہواہا ولذا قال صلی اللہ علیہ وسلم وقد رجع من غزاۃ رجعنا من الجہاد الاصغر الی الجہاد الاکبر ویدل علیہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم اخرہ فی الفضیلۃ عن الصلوۃ علی وقتہا فی حدیث ابی مسعود ای المذکور فی البخاری قریبا ولا تردد فی ان المواظبۃ علی اداء فرائض الصلوۃ فی اوقاتہا افضل من الجہاد ولانہا فرض عین ولان الجہاد لیس الا للایمان واقامۃ الصلوۃ فکان حسنا لغیرہ والصلوۃ حسنۃ لعینہا وہی المقصودۃ منہ اھ قال الخرقی قال ابو عبد اللہ لا اعلم شیئا من العمل بعد الفرائض افضل من الجہاد وقال صاحب الفیض ان شغل العلم افضل الاشتغال عند ابی حنیفۃ ومالک وعند احمد الجہاد افضلہا کذا فی منہاج السنۃ لابن تیمیۃ وفی کتاب السفارینی عن احمد روایۃ نحو ابی حنیفۃ ومالک وہذا کلہ اذا لم یکن الجہاد فرض الوقت لان الکلام فی الفضائل دون الفرائض وقال ایضا فی موضع آخر ان مالکا وابا حنیفۃ ذہبا الی ان الاشتغال بالعلم خیر من الاشتغال بالنوافل علی عکس ما ذہب الیہ الشافعی وعن احمد روایتان احدہما فی فضل العلم والاخری فی فضل الجہاد کما فی منہاج السنۃ اھ قلت وما حکی من مسلک الشافعیۃ یخالفہ ما فی المرقاۃ عن شرح السنۃ عن الشافعی رحمہ اللہ تعالٰی طلب العلم افضل من صلوۃ النافلۃ قال القاری لانہ اما فرض عین او فرض کفایۃ وہما افضل من النافلۃ اھ وبسط الکلام فی ہامش اللامع

ص٣٩٠ **باب افضل الناس مؤمن مجاہد بنفسہ الخ** کتب الشیخ فی اللامع فی الباب السابق ثم ان الفضیلۃ المذکورۃ ہہنا جزئیۃ وہی کون المجاہد مشتغلا فیما خرج لاجلہ لیلہ ونہارہ فی یقظتہ ورقدتہ حاضرا او لاہیا ولذلک کان لہ الاجر فی کل ما یفعلہ ہوا او اجیرہ او دابتہ الی غیر ذلک ولیست تلک الفضیلۃ فی سائر الطاعات غیر الجہاد فان المصلی والصائم یؤجران ما کانا فی صلوتہما او صومہما لا بعد وان کانت فضیلۃ الصلوۃ او غیرہا من الطاعات ازید من فضل الجہاد فی نفسہا لامن تلک الحیثیۃ وعلی ہذا فلا تنافی بین ہذہ الروایۃ والتی تقدمت من ان افضل العمل الصلوۃ لوقتہا اھ قال العلامۃ العینی واختلاف الاحادیث فی افضل الاعمال لاختلاف السائلین واختلاف مقاصدہم او باختلاف الوقت او بالنسبۃ الی بعض الاشیاء اھ وغیر ذلک من وجوہ الجمع

ص٣٩١ **باب الدعاء بالجہاد والشہادۃ للرجال والنساء الخ** قال العلامۃ القسطلانی کان یقول اللہم اجعلنی من المجاہدین فی سبیلک وکان یقول اللہم ارزقنا الشہادۃ فی سبیلک قال الحافظ قال ابن المنیر وغیرہ وجہ دخول ہذہ الترجمۃ فی الفقہ ان الظاہر من الدعاء بالشہادۃ یستلزم طلب نصر الکافر علی المسلم واعانۃ من یعصی اللہ علی من یطیعہ لکن القصد الاصلی انما ہو حصول الدرجۃ العلیا المترتبۃ علی حصول الشہادۃ ولیس ما ذکرہ مقصودا لذاتہ وانما یقع من ضرورۃ الوجود قلت اولما یوہمہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا اللہ العافیۃ الحدیث وقد ترجم بہ المصنف فیما سیاتی ثم اورد المصنف فیہ حدیث انس فی قصۃ ام حرام وہو ظاہر فیما ترجم لہ فی حق النساء ویؤخذ منہ حکم الرجال بطریق الاولی. واغرب ابن التین فقال لیس فی الحدیث تمنی الشہادۃ وانما فیہ تمنی الغزو ویجاب بان الشہادۃ ہی الثمرۃ العظمی المطلوبۃ فی الغزو اھ قولہ وقال عمر اللہم ارزقنی الخ کتب الشیخ فی اللامع وکانت المدینۃ مخصصۃ بمنقبۃ وکرامۃ فسأل الشہادۃ فیہا دون المعرکۃ لئلا یدفن خارجا منہا ولا یموت خارجہا ولو شہیدا اھ

ص٣٩١ **باب درجات المجاہدین فی سبیل اللہ** قال الحافظ ای بیانہا یقال ہذہ سبیلی الخ یرید المؤلف ان السبیل یؤنث ویذکر وبذلک جزم الفراء اھ

ص٣٩٢ **باب الغدوۃ والروحۃ فی سبیل اللہ** ای بیان فضلہا والغدوۃ بالفتح المرۃ الواحدۃ من الغدو وہو الخروج فی ای وقت کان من اول النہار الی انتصافہ والروحۃ المرۃ الواحدۃ من الرواح وہو الخروج فی ای وقت کان من زوال الشمس الی غروبہا قولہ فی سبیل اللہ ای الجہاد قولہ وقاب قوس ای قدرہ والقاب بتخفیف القاف وآخرہ موحدۃ معناہ القدر وکذلک القید بکسر القاف وقیل القاب ما بین مقبض القوس وسیتہ وقیل ما بین الوتر والقوس وقیل المراد بالقوس ہنا الذراع الذی یقاس بہ وکان المعنی بیان فضل قدر الذراع من الجنۃ اھ

ص٣٩٢ **باب الحور العین الخ** ای بیان صفتہن قولہ یحار فیہا الطرف ای یتحیر قال ابن التین ہذا یشعر بانہ رای ان اشتقاق الحور من الحیرۃ ولیس کذلک فان الحور بالواو والحیرۃ بالیاء قال الحافظ قلت لعل البخاری لم یرد الاشتقاق الاصغر

ص٣٩٢ **باب تمنی الشہادۃ** کتب الشیخ فی اللامع دفع بذلک التوہم الناشی عن نہی التمنی المتعلق بالموت اھ وفی ہامشہ اجاد الشیخ قدس سرہ فی غرض الترجمۃ وعلی ما افادہ لا تکون الترجمۃ مکررۃ لما تقدم قریبا من باب الدعاء بالجہاد ولم یتعرض لذلک العینی ولا القسطلانی واحال الحافظ ہذہ الترجمۃ علی الماضیۃ فقال تقدم توجیہہ فی اول کتاب الجہاد وان تمنیہا والقصد لہا مرغب فیہ مطلوب اھ قلت وعلی ہذا فتکون الترجمۃ مکررۃ واما علی ما افادہ الشیخ یکون الغرض من ہذہ الترجمۃ الثانیۃ دفع ما یتوہم من النہی عن تمنی الموت واما الترجمۃ الاولی التی اشار الیہا الحافظ بقولہ تقدم توجیہہ ہو ما قال فی الباب المذکور قال ابن المنیر وغیرہ وجہ دخول ہذہ الترجمۃ فی الفقہ الی آخر ما تقدم

ص٣٩٢ **باب فضل من یصرع فی سبیل اللہ فمات الخ** قال الحافظ قولہ فہو منہم ای من المجاہدین قولہ وقول اللہ عز وجل الخ ای یحصل الثواب بقصد الجہاد اذا خلصت النیۃ فحال بین القاصد وبین الفعل مانع فان قولہ ثم یدرکہ الموت اعم من ان یکون بقتل او وقوع من دابۃ وغیر ذلک فتناسب الآیۃ الترجمۃ قال ابن بطال روی ابن وہب من حدیث عقبۃ بن عامر مرفوعا من صرع عن دابتہ فی سبیل اللہ فمات فہو شہید فکانہ لما لم یکن علی شرط البخاری اشار الیہ فی الترجمۃ اھ

ص٣٩٣ **باب من ینکب ویطعن فی سبیل اللہ** قال القسطلانی من ینکب بضم اولہ وفتح ثالثہ وآخرہ موحدۃ ای ادمی عضو منہ او اثم اھ وقال الحافظ والنکبۃ ان یصیب العضو شئ فیدمیہ والمراد بیان فضل من وقع لہ ذلک فی سبیل اللہ اھ قولہ اقواما من بنی سلیم الخ قال الحافظ قال الدمیاطی ہو وہم فان بنی سلیم مبعوث الیہم والمبعوث ہو القراء وہم من الانصار قال الحافظ التحقیق ان المبعوث الیہم بنو عامر واما بنو سلیم فغدروا بالقراء المذکورین والوہم فی ہذا السیاق من حفص بن عمر شیخ البخاری الی آخر ما بسط من توجیہہ کما ذکر فی ہامش اللامع وہو من منتقدات شیخنا السہارنپوری کما تقدم فی مقدمۃ اللامع ووجہہ الشیخ الگنگوہی قدس سرہ فی اللامع فارجع الیہ

ص٣٩٣ **باب من یجرح فی سبیل اللہ** ای فضلہ وقولہ فی الحدیث واللہ اعلم بمن یکلم فی سبیلہ جملۃ معترضۃ قصد بہا التنبیہ علی شرطیۃ الاخلاص فی نیل ہذا الثواب اھ من الفتح

ص٣٩٣ **باب قول اللہ عز وجل قل ہل تربصون بنا الخ** سیاتی فی تفسیر براءۃ تفسیر احدی الحسنیین بانہ الفتح او الشہادۃ وبہ تتبین مناسبۃ قول المصنف بعد ہذا والحرب سجال ثم اورد المصنف طرفا من حدیث ابی سفیان فی قصۃ ہرقل والغرض منہ قولہ فیہ فزعمت ان الحرب بینکم الخ وقال ابن المنیر التحقیق انہ ما ساق حدیث ہرقل الا لقولہ وکذلک الرسل تبتلی ثم تکون لہم العاقبۃ قال فبذلک یتحقق ان لہم احدی الحسنیین ان انتصروا فلہم العاجلۃ والعاقبۃ وان انتصر عدوہم فللرسل العاقبۃ اھ وہذا لا یستلزم نفی التقدیر الاول ولا یعارضہ بل الذی یظہر ان الاول اولی لانہ من نقل ابی سفیان عن حال النبی صلی اللہ علیہ وسلم واما الآخر فمن قول ہرقل مستندا فیہ الی ما تلقفہ من الکتب اھ کلہ من الفتح

ص٣٩٤ **باب قول اللہ عز وجل من المؤمنین رجال صدقوا** قال الحافظ المراد بالمعاہدۃ المذکورۃ ما تقدم ذکرہ من قولہ تعالٰی ولقد کانوا عاہدوا اللہ لا یولون الادبار وکان ذلک اول ما خرجوا الی احد وہذا قول ابن اسحاق وقیل ما وقع لیلۃ العقبۃ من الانصار اذ بایعوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یؤووہ وینصروہ ویمنعوہ والاول اولی اھ

ص٣٩٤ **باب عمل صالح قبل القتال الخ** کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الصالح یؤجر فی عملہ ما لا یؤجر

افاسق فوجب تقديم العمل الصالح ليوجر اكثر مما يوجر دونه ودلالة الرواية ظاهرة فان الاسلام من العمل الصالح وقد امر بتقديمه اه وفي هامشه قال الحافظ قال ابن المنير مناسبة الترجمة والآية للحديث ظاهرة وفي مناسبة الترجمة للآية خفاء وكانه من جهة ان الله تعالى عاتب من قال انه يفعل الخير ولم يفعله واثنى على من وفى وثبت عند القتال او من جهة انه انكر على من قدم على القتال قولا غير مرضي فكشف الغيب انه اخلف فمفهومه ثبوت الفضل في تقديم الصدق والعزم الصحيح على الوفاء وذلك من اسلم الاعمال قال الحافظ وهذا الثاني اظهر فيما ادري وقال الكرماني المقصود من الآية في الترجمة قوله في آخرها صفا كانهم بنيان مرصوص لان الصف في القتال من العمل الصالح قبل القتال اه وفي الفيض قوله باب عمل صالح الخ لعله ماخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم كما تحيون تموتون وكما تموتون تحشرون فهذا يشعر بانه ينبغي ان تكون خاتمة المرء على عمل خير وكان السلف يستحبون ان يكون لهم عمل صالح قبل القتال لدلالته على الاخلاص اه

ص ٣٩٤/١٣ باب من اتاه سهم غرب الخ الغرب بفتح الغين المعجمة وسكون الراء آخره موحدة منونا كسهم صفة له قال ابو عبيد وغيره اي لا يعرف راميه او لا يعرف من اين اتى او جاء على غير قصد من راميه وعن ابي زيد في ماحكاه الهروي ان جاء من حيث لا يعرف فهو بالتنوين والاسكان وان عرف راميه لكن اصاب من لم يقصد فهو بالاضافة وفتح الراء وانكر ابن قتيبة السكون ونسبه لقول العامة وجوز الفتح والاضافة سهم لغرب اه من القسطلاني وزاد الحافظ وقصة حارثة منزلة على الثاني فان الذي رماه قصد غرته فرماه وحارثة لا يشعر به اه قلت ولعل الامام البخاري ترجم به لدفع ما يتوهم من انه اذا لم يدر القاتل فلا يدرى اقتل من سهم كافر او مسلم فنبه الامام البخاري بالترجمة والحديث على ان قتيل المعركة شهيد وان لم يدر قاتله

ص ٣٩٤/١٤ باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا قال الحافظ اي فضله او الجواب محذوف تقديره فهو المعتبر وبسط الحافظ في شرح قوله لتكون كلمة الله هي العليا فذكر فيه خمس مراتب فارجع اليه لو شئت وفي الفيض تحت الباب اعرض عن التفصيل المتعذر وعدل الى الجواب الجلي فقال من قاتل لاعلاء كلمة الله فهو في سبيل الله اه

ص ٣٩٤/١٧ باب من اغبرت قدماه في سبيل الله الخ اي بيان ماله من الفضل قال ابن بطال والمراد في سبيل الله جميع طاعاته قال الحافظ وهو كما قال الا ان المتبادر عند الاطلاق من لفظ سبيل الله الجهاد وقد اورده المصنف في فضل المشي الى الجمعة استعمالا للفظ في عمومه اه من الفتح

ص ٣٩٤/٢٣ باب مسح الغبار عن الراس قال ابن المنير ترجم بهذا وبالذي بعده دفعا لتوهم كراهية غسل الغبار ومسحه لكونه من جملة آثار الجهاد وكما كره بعض السلف المسح بعد الوضوء قال الحافظ الفرق بينهما من جهة ان التنظيف مطلوب شرعا والغبار اثر الجهاد واذا انقضى فلا معنى لبقاء اثره واما الوضوء فالمقصود به الصلوة فاستحب بقاء اثره حتى يحصل المقصود فافترق المسحان اه

ص ٣٩٤/٢٧ باب الغسل بعد الحرب والغبار اي جوازه وتقدم توجيهه في الباب السابق قاله القسطلاني

ص ٣٩٥/٣ باب فضل قول الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا قال الحافظ اي فضل من ورد فيه قول الله وقد حذف الاسماعيلي لفظ فضل من الترجمة اه تكلم الحافظ في مطابقة الحديث الثاني بالترجمة فانها خفية واجاد الشيخ قدس سره في اللامع حيث قال قوله اصطبح ناس الخمر دلالته على الآية وهي قوله تعالى ان الله لا يضيع اجر المحسنين ظاهرة فانهم لم يؤاخذوا على فعلتهم تلك كان ذلك اضاعة لفعل المحسنين حيث كانوا لم يرتكبوا المحرم في مذهبهم اه

ص ٣٩٥/١١ باب ظل الملائكة على الشهيد ذكر فيه حديث جابر في قصة قتل ابيه وهو ظاهر فيما ترجم له قاله الحافظ وفي الفيض ولعل في هذا الاظلال اجلالا للميت اه

ص ٣٩٥/١٤ باب تمني المجاهد ان يرجع الى الدنيا قال الحافظ اورد فيه حديث قتادة ما احد يدخل الجنة يحب بلفظ الحب وقد ورد بلفظ التمني في رواية النسائي والحاكم عن انس مرفوعا وفيه فيقول سل وتمنه فيقول ما اسالك والمنى اسالك ان تردني الحديث وقال ابن بطال هذا الحديث اجل ما جاء في فضل الشهادة اه

ص ٣٩٥/١٦ باب الجنة تحت بارقة السيوف من اضافة الصفة الى الموصوف وقد تطلق البارقة ويراد بها نفس السيف فتكون الاضافة بيانية وقد اورده بلفظ تحت ظلال السيوف وكانه اشار بالترجمة الى حديث عمار بن ياسر اخرجه الطبراني باسناد صحيح عن عمار انه قال يوم صفين الجنة تحت الابارقة كذا وقع فيه والصواب البارقة وهي السيوف اللامعة وكذا وقع على الصواب في ترجمة عمار من طبقات ابن سعد لكن المصنف لم يسقه لكونه ليس على شرطه واستنبط معناها مما هو على شرطه فانه اذا ثبت لها ظلال ثبت لها بارقة ولمعان اه من الفتح والقسطلاني

ص ٣٩٥/٢١ باب من طلب الولد للجهاد الخ اي ينوي عند المجامعة حصول الولد ليجاهد في سبيل الله فيحصل له بذلك اجر وان لم يقع ذلك اه من الفتح قوله الا امراة واحدة جاءت بشق كتب الشيخ في اللامع ولعل اتيانها بشق كان مبنيا على ما عزم سليمان من ان يقول ان شاء الله ثم انه لم يمكن له ان يتم عزمه فبقي ناقصا فكذلك الولد صار باقيا بنقصان فيه ولم يكمل اه وفي هامشه اجاد الشيخ قدس سره في وجه الاتيان بولد ساقطا احد شقيه ولم يتعرض لذلك الشراح وفيه ايضا قال الحافظ حكى النقاش في تفسيره ان الشق المذكور هو الجسد الذي القي على كرسيه وقال غير واحد من المفسرين ان المراد بالجسد المذكور شيطان الى آخر ما بسط في هامش اللامع وذكر فيه ايضا اختلاف الروايات في عدد النسوة اللاتي جامعهن سليمان عليه السلام في تلك الليلة

ص ٣٩٥/٢٥ باب الشجاعة في الحرب والجبن اي مدح الشجاعة وذم الجبن بضم الجيم وسكون الموحدة ضد الشجاعة اه من الفتح وزاد العيني واما الجبن الذي يوكل فهو بتشديد النون اه

ص ٣٩٦/٥ باب ما يتعوذ من الجبن بضم اوله يتعوذ على البناء للمجهول اي بيان التعوذ من الجبن وكلمة ما مصدرية

ص ٣٩٦/١٢ باب من حدث بمشاهده الخ قال القسطلاني اي ليتاسى بذلك ويرغب فيه لا للرياء والسمعة قوله فما سمعت احدا منهم يحدث الخ خشية التزايد والنقصان والدخول في الوعيد قوله يحدث عن يوم احد اي بما وقع له فيه من ثبات القدم ونحو ذلك وقد كان من اهل النجدة وذكر المؤلف في المغازي عن قيس قال رايت يد طلحة شلاء وقى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد وعن ابي عثمان النهدي انه لم يبق مع رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الايام غير طلحة وسعد ولهذا احدث طلحة عن مشاهده يوم احد ليقتدى به ويرغب الناس في مثل فعله اه من القسطلاني

ص ٣٩٦/١٥ باب وجوب النفير وما يجب من الجهاد الخ قال الحافظ النفير الخروج الى قتال الكفار قوله وما يجب الخ اي وبيان القدر الواجب من الجهاد ومشروعية النية في ذلك اه قلت وتقدم الكلام على حكم الجهاد عند الجمهور في مبدأ هذا الكتاب وفي الاوجز قال ابن المسيب الجهاد فرض عين لقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وغير ذلك من العمومات اه ولا يبعد ان يقال ان ميل المصنف الى هذا القول بذكره في الترجمة ما استدل به ابن المسيب فتدبر قوله انفروا خفافا وثقالا الخ هذه الآية متاخرة في التنزيل عن الآية الثانية لكن قدمها المصنف ولعل وجهه عند هذا العبد الضعيف الاشارة الى الحالتين المذكورتين في اول كتاب الجهاد من كلام الحافظ اي الجهاد في زمنه صلى الله عليه وسلم. والحال الثانية بعده صلى الله عليه وسلم فقد قيل انه كان فرض عين في الحال الاولى وفرض كفاية في الحال الثانية الا وقت النفير العام فلعل المصنف قدم الآية المتاخرة لدلالتها على فرض الخروج مطلقا واشار به الى ان الجهاد كان فرض عين في الحال الاولى واخر المتقدمة لكونها مقيدة بقوله اذا قيل لكم فان فرضية الجهاد في الحال الثاني مقيدة بالنفير العام وهو المستفاد بقوله واذا قيل لكم نتاقل

ص ٣٩٦/٢١ باب الكافر يقتل المسلم ثم يسلم اي القاتل فيسدد بعد اي يعيش على سداد اي استقامة في الدين قال ابن المنير في الترجمة فيسدد والذي وقع في الحديث فيستشهد وكانه نبه بذلك على ان الشهادة ذكرت للتنبيه على وجوب السداد وان كل تسديد كذلك وان كانت الشهادة افضل لكن دخول الجنة لا يختص بالشهيد فجعل المصنف الترجمة كالشرح لمعنى الحديث قال الحافظ ويظهر لي ان البخاري اشار في الترجمة الى ما اخرجه احمد والنسائي وغيرهما عن ابي هريرة مرفوعا لا يجتمعان في النار مسلم قتل كافرا ثم سدد المسلم وقارب الحديث اه من الفتح

ص ٣٩٦/٢ باب من اختار الغزو على الصوم اي لئلا يضعفه الصوم عن القتال ولا يمتنع ذلك لمن عرف انه لا ينقصه كما سياتي بعد ستة ابواب اه من الفتح

ص ٣٩٦/٤ باب الشهادة سبع سوى القتل قال العلامة العيني قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة لان الترجمة سبع وفي الحديث خمسة قال ابن بطال هذا يدل على ان البخاري مات ولم يهذب كتابه واجيب بان البخاري اراد التنبيه على ان الشهادة لا تنحصر في القتل بل لها اسباب أخر وتلك الاسباب اختلف الاحاديث فيها ففي بعضها خمسة وهو الذي صح عند البخاري ووافق شرطه وفي بعضها سبع لكن لم يوافق شرطه فنبه عليه في الترجمة ايذانا بان الوارد في عددها من الخمسة او السبعة ليس على معنى التحديد وقال الكرماني الجواب ان بعض الرواة نسي الباقي قال العيني وفيه نظر لا يخفى اه قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه مالك من رواية جابر بن عتيك وفيه الشهداء سبعة سوى القتل في سبيل الله اه قلت وعندي يمكن ان يقال ان لفظ سبع يطلق ويراد به الكثرة ومعنى الترجمة ان اسباب الشهادة سوى القتل كثيرة فافهم وفي الاوجز في حديث جابر بن عتيك المذكور قال السيوطي في التنوير وقد جمعتهم فنافت على الثلثين قلت وسماها ابواب السعادة في اسباب الشهادة وجمع العيني الروايات الواردة في ذلك لا سيما هذا الاوجز نعم سياتي في آخر الحديث تلخيص ما اطلق عليه الشهادة في تلك الروايات وفيه بعد تلخيصها وهذا كما رايت ترتقي الشهداء الى قريب من ستين اه

ص ٣٩٧/١ باب قول الله لا يستوي القاعدون الآية اي بيان سبب نزول هذه الآية الشريفة

ص ٣٩٧/٢ باب الصبر عند القتال المقصود بيان فضله

ص ٣٩٧/٢٢ باب التحريض على القتال قال الحافظ انتزاع الترجمة من الحديث من جهة ان في مباشرته صلى الله عليه وسلم الحفر بنفسه تحريضا للمسلمين على العمل ليتاسوا به في ذلك اه

ص ٣٩٨/١ باب حفر الخندق قال العيني اي في ذكر حفر الصحابة رضي الله تعالى عنهم الخندق حول المدينة اه قوله حول المدينة كتب الشيخ في اللامع اراد بذلك في حواليه وفي جانب منها فان الخندق لم يحفر حول المدينة بل حول الجيش غير انهم كانوا على قرب من المدينة نحوا من ثلثة اميال فعبر عنه بقوله حول المدينة فليحفظ

ص ٣٩٨/٨ باب من حبسه العذر عن الغزو العذر الوصف الطارئ على المكلف المناسب للتسهيل عليه ولم يذكر الجواب وتقديره فله اجر الغازي اذا صدقت نيته اه

ص ٣٩٨ باب فضل الصوم في سبيل الله قال ابن الجوزي اذا اطلق ذكر سبيل الله فالمراد به الجهاد وقال القرطبي سبيل الله طاعة الله فالمراد من صام قاصدا وجه الله وقال ابن دقيق العيد العرف الاكثر استعماله في الجهاد الى آخر ما في الفتح ولا يقال هذا يعارض ما تقدم من باب من اختار الغزو على الصوم لان فضل الصوم محمول على من لم يخش ضعفه ولا سيما من اعتاد به فصار ذلك من الامور النسبية اه من الفتح وغيره

ص ٣٩٨ باب فضل النفقة في سبيل الله قال القسطلاني اي الانفاق في الجهاد وغيره مما يقصد به وجه الله تعالى اه قال الحافظ قال المهلب في هذا الحديث ان الجهاد افضل الاعمال لان المجاهد يعطى اجر المصلي والصائم والمتصدق وان لم يفعل ذلك لان باب الريان للصائمين وقد ذكر في هذا الحديث ان المجاهد يدعى من تلك الابواب كلها بانفاق قليل المال في سبيل الله. قال الحافظ وما جرى فيه على ظاهر الحديث يرده ما قدمته في الصيام من زيادة في الحديث لاحمد حيث قال فيه لكل اهل عمل باب يدعون بذلك العمل وهذا يدل على ان المراد بسبيل الله ما هو اعم من الجهاد وغيره من الاعمال الصالحة اه وبسط العلامة السندي في الجمع بين الروايتين فقال المقصود تكريمه بالمناداة والا فهو يدخل الجنة من ذلك الباب ثم قال بعد ما بسط الكلام الخلاف لا يخلو اما ان يكون لسهو وقع من بعض الرواة وهو الظاهر في مثل هذا واما ان يكون لانها واقعتان في مجلسين فلعله صلى الله عليه وسلم اوحي اليه اولا بالمناداة من باب واحد وثانيا بالمناداة من

لمتام الابواب فاخبر فی کل مجلس بما اوحی الیه اھ

ص٣٩٨ **باب فضل من جهز غازیا او خلفه بخیر** قال الحافظ جهزای هیأ له اسباب سفره او خلفه بفتح المعجمة واللام الخفیفة ای قام بحال من یترکه ومطابقة حدیث انس للترجمة من جهة قوله او خلفه فی اهله لان ذلک اعم من ان یکون فی حیاته او بعد موته والنبی صلی الله علیه وسلم کان یجبر قلب ام سلیم بزیارتها ویعلل ذلک لان اخاها قتل معه ففیه انه خلفه فی اهله بخیر بعد وفاته وذلک من حسن عهده صلی الله علیه وسلم اھ وذکر الشیخ قدس سره وجه المطابقة بنوع آخر فقال ویمکن ان تکون ام سلیم خلیفة من اخیها علی اهله واولاده بعد خروجه الی القتال فیکون ایراد الروایة ههنا لذلک اھ وقال القسطلانی فان قلت هل من جهز غازیا علی الکمال وخلفه بخیر فی اهله له اجر غازیین او غاز واحد اجاب ابن ابی جمرة بان ظاهر اللفظ یفید ان له اجر غازیین لانه علیه الصلوة والسلام جعل کل فعل مستقلا بنفسه غیر مرتبط بغیره اھ ثم فی روایة لمسلم ان رسول الله صلی الله علیه وسلم بعث بعثا وقال لیخرج من کل رجلین رجل والاجر بینهما وفی روایة له وایکم خلف الخارج فی اهله وماله بخیر کان له مثل نصف اجر الخارج وذکر الحافظ وجه الجمع فارجع الیه لو شئت

ص٣٩٩ **باب التحنط عند القتال** ای استعمال الحنوط وهو ما یطیب به المیت وقد تقدم بیانه فی کتاب الجنائز اھ من القسطلانی قال الازهری یدخل فیه الکافور والصندل الاحمر والابیض وقال غیره الحنوط ما یخلط من الطیب للموتی خاصة ولا یقال لطیب الاحیاء حنوط اھ وکتب الشیخ فی اللامع قوله وهو یتحنط لیکون انظف وازکی عند لقاء ربه تبارک وتعالی اھ وفی الفیض کان من دأب السلف انهم اذا تهیأوا للقتال حنطوا مخافة ان تتغیر اجسادهم بعد القتل لان الاوان اوان الحرب وقد یتأخر فیه الدفن الی آخر ما قال قلت وما افاده الشیخ الگنگوهی اوجه کما لا یخفی

ص٣٩٩ **باب فضل الطلیعة** ای من یبعث الی العدو ویطلع علی احوالهم وهو اسم جنس یشمل الواحد فما فوقه

ص٣٩٩ **باب هل یبعث الطلیعة وحده** قال العینی وجواب هل محذوف والتقدیر یبعث او یجوز بعثه وحده اھ وقال الحافظ وفی الحدیث جواز استعمال التجسس فی الجهاد وفیه ایضا جواز سفر الرجل وحده وان النهی عن السفر وحده انما هو حیث لا تدعو الحاجة الی ذلک اھ قلت وسیبوب البخاری لهذا المعنی ترجمة مستقلة بباب السیر وحده ویذکر فیه حدیثین متعارضین والاوجه عندی فی الفرق بین الترجمتین ان مبنی الطلیعة علی السر والاخفاء لانها تبعث الی العدو للتجسس والاطلاع علی احواله ولذا قال ابن المنیر السیر لمصلحة الحرب اخص من السفر فیؤخذ من حدیث جابر جواز السفر منفردا للضرورة والمصلحة التی لا تنتظم الا بالانفراد کارسال الجاسوس اھ قلت ولهذا الفرق المذکور بین مطلق السفر والسیر لمصلحة الحرب لم یذکر فی هذا الباب الا حدیث جابر الدال علی الجواز ولم یذکر حدیث المنع کما ذکره فی الباب الآتی لکنه نبه بقوله هل علی الامن من الموانع والمضار اھ مختصرا من هامش اللامع وسیأتی شیء من الکلام هناک ان شاء الله

ص٣٩٩ **باب سفر الاثنین** ای جوازه والمراد سفر الشخصین لا سفر یوم الاثنین بخلاف ما فهمه الداؤدی ثم اعترض علی البخاری اھ من الفتح وقال القسطلانی وحدیث الراکبان شیطانان المروی باسناد حسن وصححه ابن خزیمة قال الطبری انه زجر ادب وارشاد حسما للمادة فلا یتناول ما اذا وقعت الحاجة له اھ

ص٣٩٩ **باب الخیل معقود فی نواصیها الخیر الخ** قال الحافظ هکذا ترجم بلفظ الحدیث من غیر مزید وقد استنبط منه ما یاتی فی الباب بعده اھ

ص٣٩٩ **باب الجهاد ماض مع البر والفاجر الخ** هذه الترجمة لفظ حدیث اخرجه بنحوه ابوداؤد وابو یعلی مرفوعا وموقوفا عن ابی هریرة قوله لقول النبی صلی الله علیه وسلم الخ سبقه الی الاستدلال بها الامام احمد لانه صلی الله علیه وسلم ذکر بقاء الخیر فی نواصی الخیل الی یوم القیامة وفسره بالاجر والمغنم والمغنم المقترن بالاجر انما یکون من الخیل بالجهاد ولم یقید ذلک بما اذا کان الامام عادلا فدل علی ان لا فرق فی حصول هذا الفضل بین ان یکون الغزو مع الامام العادل او الجائر اھ وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع ودلالة الروایة علی الترجمة من حیث ان الجهاد لما کان ماضیا الی یوم القیامة ومن المعلوم ان الناس الی یوم القیامة لیس جمیعهم ابرارا فلم یکن معنی الجهاد الی یوم القیامة الا وهو جائز مع البر والفاجر

ص٤٠٠ **باب من احتبس فرسا فی سبیل الله الخ** الغرض من الترجمة بیان فضله کما فی الفتح وغیره ویستنبط من الحدیث جواز وقف المنقولات وتقدم الکلام علیه فقهیا فی محله

ص٤٠٠ **باب اسم الفرس والحمار** ای مشروعیة تسمیتهما وکذا غیرهما من الدواب باسماء تخصها غیر اسماء اجناسها وقد اعتنی من الف فی السیرة النبویة بسرد اسماء ما ورد فی الاخبار من خیله صلی الله علیه وسلم وغیر ذلک من دوابه وفی الاحادیث الواردة فی هذا الباب ما یقوی قول من ذکر انساب بعض الخیول العربیة الاصلیة لان الاسماء توضع للتمییز بین افراد الجنس اھ من الفتح قلت وترجم الامام ابوداؤد فی السنن باب فی الرجل یسمی دابته وکتب علیه شیخنا فی البذل عقد هذا الباب اشارة الی مشروعیة تسمیة الدواب من الحمار والفرس اھ وفی تقریر الوالد قدس سره لئلا یتوهم انه من رسوم الجاهلیة اھ

ص٤٠٠ **باب ما یذکر من شؤم الفرس** ای هل هو علی عمومه او مخصوص ببعض الخیل وهل هو علی ظاهره او مؤول وقد اشار بایراد حدیث سهل بعد حدیث ابن عمر الی ان الحصر الذی فی حدیث ابن عمر لیس علی ظاهره وبترجمة الباب الذی بعده وهی الخیل لثلاثة الی ان الشؤم مخصوص ببعض الخیل دون بعض وکل ذلک من لطیف نظره ودقیق فکره اھ من الفتح ثم اختلفت الروایات فی اثبات الشؤم ونفیه وکذا اختلفوا فی وجوه الجمع بینها وترجم الامام البخاری فی کتاب النکاح باب ما یتقی من شؤم المرأة وکتب الشیخ قدس سره هناک فی اللامع اشار بذلک الی توجیه الجمع بین روایتی اثبات الشؤم للمرأة ونفیه عنها بان الشؤم المنفی هو الشؤم بمعنی النحوسة والمثبت هو بمعنی الاضرار والمخالفة والعداوة ظاهرة کانت او باطنة اھ وفی هامشه بسط الکلام علی الحدیث فی الاوجز وفیه قال الحافظ مال مالک وابن قتیبة وغیرهما الی ظاهره وقال آخرون المراد علی شرط وجوده کما ورد فی الروایات قال الحافظ وقع فی روایة الباب فی البخاری عن ابن عمر بلفظ ان کان فی شیء وکذا فی الروایات الاخر التی ذکرت فی الاوجز وهذه الروایات

عدم الجزم بذلک قال الطحاوی نفی بهذه الروایات ان یکن فی شیء ای لو کانت تکون فی شیء لکانت فی هؤلاء فاذا لم تکن فی هؤلاء الثلث فلیست فی شیء قال الحافظ وقال آخرون یحمل الشؤم علی قلة الموافقة وسوء الطباع اھ قلت واوجه الاقوال عندی فی ذلک ما افاده الشیخ الگنگوهی قدس سره فی الکوکب الدری اذ قال واصح التاویلات فیه ان الشؤم یراد به معنیان النحوسة المطلقة والثانی اشتماله علی ما یکرهه الطبیعة ویجتذب منه المشاق وکونه سببا لما یتنفر منه الطبیعة فحیث نفی الشؤم اصلا او قال لو کان الشؤم لکان فی هذه الثلثة فالمراد هو المعنی الاول وحیث اثبته اراد الثانی اھ وفی مکتوبات الشیخ المجدد السرهندی قدس سره ان النحوسة کانت فی الایام قبل بعثته صلی الله علیه وسلم فلما بعث النبی صلی الله علیه وسلم رحمة للعالمین صارت کلها سواء لا نحوسة فیها ولا شؤم اھ من هامش فیض الباری

ص٤٠٠ **باب الخیل لثلاثة** قال الحافظ هکذا اقتصر علی صدر الحدیث واحال بتفسیره علی ما ورد فیه وقد فهم بعض الشراح منه الحصر فقال اتخاذ الخیل لا یخرج عن ان یکون مطلوبا او مباحا او ممنوعا فیدخل فی المطلوب الواجب والمندوب ویدخل فی الممنوع المکروه والحرام بحسب اختلاف المقاصد واعترض بعضهم بان المباح لم یذکر فی الحدیث وقال والسر فیه انه صلی الله علیه وسلم غالبا انما یعتنی بذکر ما فیه حض او منع واما المباح الصرف فیسکت عنه لما عرف ان سکوته عنه عفو اھ ویحتمل عندی فی وجه الغرض من الترجمة انه الاشارة الی نفی ما سبق من شؤم الفرس من حیث الحصر الوارد فی الحدیث فانه لم یتعرض فیه الی الشؤم فافهم وهذا ما عندی واما عند الحافظ فقد تقدم فی الباب السابق من ان المؤلف اشار بهذه الترجمة الی ان الشؤم مخصوص ببعض الخیول.

ص٤٠٠ **باب من ضرب دابة غیره فی الغزو** ای اعانة له ورفقا به قاله الحافظ

ص٤٠٠ **باب الرکوب علی دابة صعبة** قال الحافظ الصعبة بسکون العین ای الشدیدة والفحولة بالفاء والمهملة جمع فحل والتاء فیه لتاکید الجمع واخذ المصنف رکوب الصعبة من رکوب الفحل لانه فی الغالب اصعب ممارسة من الانثی واخذ کونه فحلا من ذکره بضمیر المذکر وقال ابن المنیر هو استدلال ضعیف لان العود یصح علی اللفظ ولفظ الفرس مذکر وان کان یقع علی المؤنث وعکسه الجماعة فیجوز اعادة الضمیر علی اللفظ وعلی المعنی الی آخر ما فی الفتح وکتب الشیخ فی اللامع دلالة الروایة علی هذا المعنی من حیث ان الدابة الصعبة کما تخل بالسیر وقطع المسافة فکذلک القطوف البطیء المشی فلما جاز الرکوب علیه جاز علی صعبة ایضا والاستدلال علی رکوب الفحولة من حیث اطلاق اللفظة او تذکیرها اھ قلت ظاهر کلام الشیخ انه حمل الترجمة علی بیان الجواز وعلیه حمل العلامة العینی والاوجه عند هذا العبد الضعیف ان غرض الامام البخاری ترغیب الرکوب علی الدابة الصعبة والفحولة کما یدل علیه اثر راشد بن سعد کان السلف یستحبون الفحولة ودلالة الروایة علیه بما صار حال فرس ابی طلحة بعد رکوبه صلی الله علیه وسلم حتی قال وجدناه لبحرا وبهذا اللفظ استدل البخاری علی الترجمة ووجه افضلیة الرکوب علی الدابة الصعبة انه دلیل علی مهارة الراکب بالرکوب وتدربه علی الفروسیة البالغة ولاجل ذلک کان عمر رضی الله عنه یامر بقطع الرکب والیه اشار البخاری کما سیاتی قریبا بباب رکوب الفرس العری اھ من هامش اللامع

ص٤٠٠ **باب سهام الفرس الخ** ای ما یستحقه الفارس من الغنیمة بسبب فرسه قاله الحافظ والمسئلة خلافیة شهیرة فعند الامام ابی حنیفة للفرس سهم وعند الائمة الثلثة وصاحبی ابی حنیفة للفرس سهمان واما قوله یسهم للخیل والبراذین فهذا ایضا مسئلة خلافیة بسطت فی الاوجز فبقول مالک المذکور قال الشافعی والحنفیة من ان سهم الخیل والبراذین سواء وعن احمد فی ذلک ثلث روایات احدها موافقة للجمهور والثانیة ان للبرذون سهما واحدا قال الخلال تواترت الروایات عن ابی عبد الله فی سهام البرذون انه واحد والثالثة ان البراذین ان ادرکت ادراک العراب اسهم لها مثل الفرس العربی والا فلا وههنا مسئلة ثالثة وهی ما قاله لا یسهم لاکثر من فرس بسط الکلام علی ذلک فی الاوجز قال الحافظ قوله لا یسهم لاکثر الخ هو بقیة کلام مالک وهو قول الجمهور وقال اللیث وابو یوسف واحمد واسحاق یسهم لفرسین لا لاکثر اھ وفی الاوجز وبقول مالک قال ابو حنیفة والشافعی ومحمد واهل الظاهر وذلک لانه انما یسهم لفرس یرکبه فارس واما فرس لا یرکبه فلا منفعة فیه وهذا الفارس لا یمکن ان یقاتل علی اثنین منهما فی وقت واحد فوجب ان لا یسهم الا لفرس واحد کذا فی المنتقی اھ مختصرا

ص٤٠٠ **باب من قاد دابة غیره فی الحرب** ای اعانة للغازی فالمقصود بیان فضله کما تقدم نظیره من باب من ضرب دابة غیره وذلک ان تقول انه اشار بذلک الی ان النهی عن الجلب لا یتناول هذا،

ص٤٠٠ **باب الرکاب والغرز للدابة** قیل الرکاب یکون من الحدید والخشب والغرز لا یکون الا من الجلد وقیل هما مترادفان او الغرز للجمل والرکاب للفرس وحدیث الباب ظاهر فیما ترجم له من الغرز واما الرکاب فالحقه به لانه فی معناه قال ابن بطال کانه اشار الی ان ما جاء عن عمر انه قال اقطعوا الرکب وثبوا علی الخیل وثبا لیس علی منع اتخاذ الرکب اصلا وانما اراد تدریبهم علی رکوب الخیل اھ

ص٤٠٠ **باب رکوب الفرس العری** بضم المهملة وسکون الراء ای لیس علیه سرج ولا اداة ولا یقال فی الآدمیین انما یقال عریان ثم قال الحافظ وفی الحدیث ما کان علیه النبی صلی الله علیه وسلم من التواضع والفروسیة البالغة فان الرکوب المذکور لا یفعله الا من احکم الرکوب وادمن علی الفروسیة وفیه ایضا ما یشیر الی انه ینبغی للفارس ان یتعاهد الفروسیة ویروض طباعه علیها لئلا یفجأه شدة فیکون قد استعد لها اھ من الفتح

ص٤٠٠ **باب الفرس القطوف** یمکن عندی ان یقال ان الغرض الکلی لمثل هذه التراجم العدیدة اثبات رکوبه صلی الله علیه وسلم علی تلک الانواع من الخیول فتکون هذه التراجم من الاصل الرابع عشر قال العلامة العینی القطوف بفتح القاف وضم الطاء المهملة وهو من الدواب المقارب الخطو وقیل الضیق المشی یقال قطفت الدابة تقطف قطافا وقطوفا بالضم اذا قارب السیر مع تقارب الخطو وقال الثعالبی ان مشی وثبا فهو قطوف وان کان یرفع یدیه ویقوم علی رجلیه فهو شبوب وان التوی براکبه فهو قموص وان منع ظهره فهو شموس اھ من العینی

ص٤٠٢ **باب السبق بين الخيل** اى مشروعية ذلك والسبق بفتح المهملة وسكون الموحدة وهو المراد هنا وبالتحريك الرهن الذى يوضع بذلك قاله الحافظ

ص٤٠٢ **باب اضمار الخيل للسبق** اشارة الى ان السنة فى المسابقة ان يتقدم اضمار الخيل وان كانت التى لا تضمر لا تمتنع المسابقة عليها قاله الحافظ وفى العينى اى بيان اضمار الخيل لاجل السبق هل هو شرط ام لا. والاضمار والتضمير ان يظاهر على الخيل بالعلف حتى يسمن ثم لا تعلف الا قوتا لتخف وقيل يشد عليها سروجها وتجلل بالاجلة حتى تعرق تحتها فيذهب رهلها ويشتد لحمها فيكون اقوى لجريه اھ وقال القسطلانى وقد اورد ابن بطال هنا سوالا وهو كيف ترجم على اضمار الخيل وذكر ان النبى صلى الله عليه وسلم سابق بين الخيل التى لم تضمر واجاب بانه اشار بطرف من الحديث الى بقيته لان تمام الحديث سابق بين الخيل التى اضمرت وبين الخيل التى لم تضمر وتعقبه ابن المنير فقال انما كان البخارى يترجم على الشئ من الجهة العامة لما قد يكون ثابتا ولما قد يكون منفيا فمعنى قوله باب اضمار الخيل الخ اى هل هو شرط او لا فبين انه ليس بشرط وهذا اقعد لمقاصد البخارى من قول الشارح انما ذكر طرفا من الحديث الخ لان لقائل ان يقول اذا لم يكن بد من الاختصار فذكر الطرف المطابق للترجمة اولى لا سيما والطرف المطابق هو اول الحديث قال ابن حجر ولا منافاة بين كلامه وكلام ابن بطال بل افاد النكتة فى الاقتصار اھ

ص٤٠٢ **باب غاية السبق للخيل المضمرة** قال الحافظ ابن حجر اى بيان ذلك وبيان غاية التى لم تضمر ثم قال بعد ذكر الحديث وفيه مشروعية المسابقة وانه ليس من العبث بل من الرياضة المحمودة الموصلة الى تحصيل المقاصد فى الغزو والانتفاع بها عند الحاجة وهى دائرة بين الاستحباب والاباحة بحسب الباعث على ذلك قال القرطبى لا خلاف فى جواز المسابقة على الخيل وغيرها من الدواب والاقدام وكذا الترامى بالسهام واستعمال الاسلحة لما فى ذلك من التدريب على الحرب وفيه جواز اضمار الخيل ولا يخفى اختصاص استحبابها بالخيل المعدة للغزو اھ مختصرا

ص٤٠٢ **باب ناقة النبى صلى الله عليه وسلم الخ** وفى بعض النسخ باب ناقة النبى صلى الله عليه وسلم القصواء والعضباء الخ قاله العينى وقال الحافظ كذا افرد الناقة فى الترجمة اشارة الى ان العضباء والقصواء واحدة اھ وفى الفيض اختلف اهل السير فى ان القصواء والجدعاء والعضباء كانت ثلاث نوق للنبى صلى الله عليه وسلم او كلها اسماء لناقة واحدة اھ وكتب الشيخ فى اللامع فى كتاب المغازى قوله وهى الجدعاء وليست هى بالجدعاء التى هى ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم المشهورة بالقصواء اھ وفى هامشه المسئلة خلافية وبسطه اشد البسط وفيه قال الحافظ اختلف هل العضباء هى القصواء او غيرها فجزم الحربى بالاول وقال تسمى العضباء والقصواء والجدعاء وروى ذلك ابن سعد عن الواقدى وقال غيره بالثانى وقال الجدعاء كانت شهباء وكان لا يحمله عند نزول الوحى غيرها وذكر له عدة نوق غير هذه تتبعها من اعتنى بجمع السيرة اھ

ص٤٠٢ **باب بغلة النبى صلى الله عليه وسلم الخ** قال الحافظ قوله قال انس يشير الى حديثه الطويل فى قصة حنين وسياتى موصولا مع شرحه فى المغازى وفيه وهو على بغلة بيضاء قوله وقال ابو حميد اهدى ملك ايلة يشير الى حديثه الطويل فى غزوة تبوك ومما ينبه عليه هنا ان البغلة البيضاء التى كان عليها فى حنين غير البغلة البيضاء التى اهداها له ملك ايلة لان ذلك كان فى تبوك وغزوة حنين كانت قبلها الى آخر ما قال

ص٤٠٢ **باب جهاد النساء** كتب الشيخ قدس سره فى اللامع اى ما هو والمعنى بيان جوازه ودلالة الرواتين عليه ظاهرة لان النبى صلى الله عليه وسلم لم ينكر على السائلة سوالها فكان تقريرا لجوازه لهن غير انه مشروط بعدم الفتنة اھ وفى هامشه قال الحافظ قال ابن بطال دل حديث عائشة على ان الجهاد غير واجب على النساء ولكن ليس فى قوله جهادكن الحج انه ليس لهن ان يتطوعن بالجهاد وانما لم يكن عليهن واجبا لما فيه من مغايرة المطلوب منهن من الستر ومجانبة الرجال فلذلك كان الحج افضل لهن من الجهاد اھ قال الحافظ وقد لمح البخارى بذلك فى ايراده الترجمة مجملة وتعقيبها بالتراجم المصرحة بخروج النساء الى الجهاد اھ

ص٤٠٢ **باب غزوة المرأة فى البحر** تقدم فى كلام الحافظ آنفا ما هو الغرض عنده وعندى ان الامام البخارى اشار بذلك الى الاختلاف فيه والمعروف عن الامام مالك المنع مطلقا للمرأة لبسط الكلام عليه فى الاوجز وفيه وفى الحديث جواز ركوب البحر الملح للغزو وكان عمر يمنع منه ثم اذن فيه عثمان ثم منع منه عمر بن عبد العزيز ثم اذن فيه من بعده واستقر الامر عليه ونقل عن عمر انه انما منع عن ركوبه لغير الحج والعمرة ونقل ابن عبد البر انه يحرم ركوبه عند ارتجاجه اتفاقا وكره مالك ركوب النساء البحر لما يخشى من اطلاعهن على عورات الرجال فيه اذ يتعسر الاحتراز من ذلك وخص اصحابه ذلك بالسفن الصغار واما الكبار التى يمكنهن فيها من الاستتار باماكن تخصهن فلا حرج فيه وفى التمهيد لابن عبد البر كان مالك يكره للمرأة الحج فى البحر فهو للجهاد اكره اھ من هامش اللامع ثم لا يخفى عليك ما فى الاوجز فى ذيل شرح حديث الباب عن ابن عبد البر احتج بذلك قوم وقالوا شهيد البر افضل وقال آخرون شهيد البحر افضل والغزو فى البحر افضل واحتجوا بحديث منقطع عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من لم يدرك الغزو معى فليغز فى البحر فان غزاة فى البحر افضل من غزاة فى البر وان شهيد البحر له اجر شهيدى البر وان افضل الشهداء عند الله يوم القيامة اصحاب الوكوف قالوا يا رسول الله واصحاب الوكوف قال قوم تكفأ بهم مراكبهم فى سبيل الله وعن عبد الله بن عمرو انه قال غزوة فى البحر افضل من عشر غزوات فى البر اھ من الاوجز فائدة: واول من ركب البحر للغزاة معاوية وذلك فى خلافة عثمان كما فى الفتح

ص٤٠٣ **باب حمل الرجل امرأته فى الغزو دون بعض نسائه** قال العينى اراد انه لما غزا اخذ معه من نسائه واحدة منهن ولكن بعد القرعة بينهن كما صرح به فى حديث الباب اھ

ص٤٠٣ **باب غزو النساء وقتالهن مع الرجال** قال الحافظ بعد ذكر عدة روايات ولم ار فى شئ من ذلك التصريح بانهن قاتلن ولاجل ذلك قال ابن المنير بوب على قتالهن وليس هو فى الحديث فاما ان يريد ان اعانتهن للغزاة غزو واما ان يريد انهن ما ثبتن لسقى الجرحى ونحو ذلك الا وهن بصدد ان يدفعن عن انفسهم وهو الغالب اھ قال الحافظ وقد وقع عند مسلم عن انس ان ام سليم اتخذت خنجرا يوم حنين فقالت اتخذته ان دنى منى احد من المشركين بقرت به بطنه ويحتمل ان يكون غرض البخارى بالترجمة ان يبين انهن لا يقاتلن وان خرجن فى الغزو فالتقدير بقوله وقتالهن مع الرجال اى هل هو سائغ او اذا خرجن مع الرجال فى الغزو يقتصرن على ما ذكر من مداواة الجرحى ونحو ذلك اھ

ص٤٠٣ **باب حمل النساء القرب الى الناس** اى مشروعية ذلك والقرب بكسر القاف جمع قربة قاله العينى

ص٤٠٣ **باب مداواة النساء الجرحى** من الرجال وغيرهم جمع جريح قال الحافظ وفى الحديث جواز معالجة المرأة الاجنبية الرجل الاجنبى للضرورة قال ابن بطال ويختص ذلك بذوات المحارم ثم بالمتجالات منهن لان موضع الجرح لا يلتذ بلمسه بل يقشعر منه الجلد فان دعت الضرورة لغير المتجالات فليكن بغير مباشرة ولا مس ويدل على ذلك اتفاقهم على ان المرأة اذا ماتت ولم توجد امرأة تغسلها ان الرجل لا يباشر غسلها بالمس بل يغسلها من وراء حائل فى قول بعضهم كالزهرى واسحاق وعند سعيد بن المسيب ومالك والكوفيين واحمد تيمم بالصعيد وهو اصح الاوجه عند الشافعية وقال الاوزاعى تدفن كما هى ولا تيمم وقيل الفرق بين حال المداواة وتغسيل الميت ان الغسل عبادة والمداواة ضرورة والضرورات تبيح المحظورات اھ بزيادة من العينى

ص٤٠٣ **باب رد النساء الجرحى والقتلى** كذا فى رواية الاكثرين وفى رواية الكشميهنى الى المدينة بعد قوله القتلى وقال ابن التين كانوا يوم احد يجعلون الرجلين والثلثة من الشهداء على دابة وترده من النساء الى موضع قبورهم اھ من العينى

ص٤٠٣ **باب نزع السهم من البدن** اى مشروعية نزع السهم من بدن المصاب قاله العينى وقال الحافظ قال المهلب فيه جواز نزع السهم من البدن وان كان فى غبه الموت وليس ذلك من الالقاء الى التهلكة اذا كان يرجو الانتفاع بذلك قال ومثله البط والكى وغير ذلك من الامور التى يتداوى بها وقال ابن المنير لعله ترجم بهذا لئلا يتخيل ان الشهيد لا ينزع منه السهم بل يبقى فيه كما امر بدفنه بدمائه حتى يبعث كذلك فبين بهذه الترجمة ان هذا مما شرع اھ والذى قاله المهلب اولى لان حديث الباب يتعلق بمن اصابه ذلك وهو فى الحياة بعد والذى ابداه ابن المنير يتعلق بنزعه بعد الوفاة اھ كله من الفتح.

ص٤٠٣ **باب الحراسة فى الغزو فى سبيل الله عز وجل** اى بيان ما فيها من الفضل وفى الحديث الاخذ بالحذر والاحتراس من العدو وان على الناس ان يحرسوا سلطانهم خشية القتل وانما عانى النبى صلى الله عليه وسلم ذلك مع قوة توكله للاستنان به فى ذلك وقد ظاهر بين درعين مع انهم كانوا اذا اشتد الباس كان امام الكل وايضا فالتوكل لا ينافى تعاطى الاسباب لان التوكل عمل القلب وهى عمل البدن اھ ثم قال الحافظ قال ابن بطال نسخ ذلك بحديث عائشة عند الترمذى كان النبى صلى الله عليه وسلم يحرس حتى نزلت هذه الآية والله يعصمك من الناس قال القرطبى ليس فى الآية ما ينافى الحراسة كما ان اعلام الله بنصر دينه واظهاره ما يمنع الامر بالقتال واعداد العدد وعلى هذا فالمراد العصمة من الفتنة والاضلال او ازهاق الروح والله اعلم اھ

ص٤٠٣ **باب فضل الخدمة فى الغزو** اى سواء كانت من صغير لكبير او عكسه او مع المساواة واحاديث الباب الثلثة يؤخذ منها حكم هذه الاقسام ثم قال بعد الحديث الاول وهذا الحديث من الاحاديث التى اوردها المصنف فى غير مظنتها واليق المواضع بها المناقب وكذا قال بعد الحديث الثالث وزاد ولكونه لم يذكره فى الصيام واقتصر على ايراده هنا اھ من الفتح وقال القسطلانى بعد الحديث الاول وحكاية قول الحافظ وفيه اى فى كلام الحافظ اشعار بانه لا مطابقة بين الحديث والترجمة لكن قال العينى ان المطابقة تؤخذ مما زاده مسلم وهو قوله فى سفر لشموله الغزو وغيره اھ قلت لكن صرح الحافظ بحصول المطابقة كما تقدم وقال القسطلانى ايضا بعد الحديث الثالث ولم تظهر لى المطابقة بين الترجمة والحديث نعم يحتمل ان تكون مما زاده مسلم حيث قال فى سفر الشامل لسفر الغزو وغيره مع قوله فبعثوا الركاب وامتهنوا وعالجوا المفسر بالخدمة اھ

ص٤٠٣ **باب فضل من حمل متاع صاحبه فى السفر** قال الحافظ ذكر فيه حديث ابى هريرة وهو ظاهر فيما ترجم له لانه يتناول حالة السفر من هذا الاطلاق بطريق الاولى قال ابن بطال فى شرح الحديث واذا اجر من فعل ذلك بدابة غيره فاذا حمل غيره على دابة نفسه احتسابا كان اعظم اجرا اھ

ص٤٠٣ **باب فضل رباط يوم فى سبيل الله** الرباط بكسر الراء ملازمة المكان الذى بين المسلمين والكفار لحراسة المسلمين منهم قال ابن التين بشرط ان يكون غير الوطن قاله ابن حبيب عن مالك اھ قلت وفيه نظر فى اطلاقه فقد يكون وطنه وينوى بالاقامة فيه دفع العدو ومن ثم اختار كثير من السلف سكنى الثغور فبين المرابطة والحراسة عموم وخصوص وجهى واستدلال المصنف بالآية اختيار لاشهر التفاسير فعن الحسن البصرى وقتادة اصبروا على طاعة الله وصابروا اعداء الله فى الجهاد ورابطوا فى سبيل الله وعن محمد بن كعب القرظى صابروا الانتظار الوعد ورابطوا العدو الى ان قال الحافظ وفى الموطأ عن ابى هريرة مرفوعا وانتظار الصلوة فذلكم الرباط وفى المستدرك عن ابى سلمة بن عبد الرحمن ان الآية نزلت فى ذلك واحتج بانه لم يكن فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو فيه رباط اھ قال الحافظ وحمل الآية على الاول اظهر واما التقييد باليوم فى الترجمة واطلاقه فى الآية فكانه اشار الى ان مطلقها يقيد بالحديث فانه يشعر بان اقل الرباط يوم لسياقه فى مقام المبالغة وذكره مع موضع سوط يشير الى ذلك ايضا اھ كله من الفتح

ص٤٠٣ **باب من غزا بصبى للخدمة** يشير الى ان الصبى لا يخاطب بالجهاد ولكن يجوز الخروج به بطريق التبعية قاله الحافظ والاوجه عند هذا العبد الضعيف انه اراد اثبات الجواز لدفع توهم ما ورد فى حق بعض الصبيان من الصحابة لما عرضوا للخروج الى الغزو ردهم النبى صلى الله عليه وسلم منهم ابن عمر وزيد بن ثابت واسامة بن زيد وغيرهم رضى الله عنهم ووجه الدفع ان عرضهم انما كان للقتال لا للخدمة

ص٤٠٣ **باب ركوب البحر** قال الحافظ كذا اطلق الترجمة وخصوص ايراده فى ابواب الجهاد يشير الى تخصيصه بالغزو

وقد اختلف السلف في جواز ركوبه وفي حديث زهير بن عبد الله يرفعه من ركب البحر اذا ارتج فقد برئت منه الذمة وفي رواية فلا يلومن الا نفسه اخرجه ابو عبيد في غريب الحديث وفيه تقييد المنع بالارتجاج ومفهومه الجواز عند عدمه وهو المشهور من اقوال العلماء فاذا غلبت السلامة فالبر والبحر سواء ومنهم من فرق بين الرجل والمرأة وهو عن مالك فمنعه للمرأة مطلقا وهذا الحديث حجة للجمهور اه وتقدمت المذاهب في باب غزوة المرأة في البحر

ص٤٠٥ باب من استعان بالضعفاء والصالحين في الحرب اي ببركتهم ودعائهم ذكر فيه طرفا من الحديث الطويل تقدم موصولا في بدء الوحي والغرض منه قوله في الضعفاء وهم اتباع الرسل وطريق الاحتجاج به حكاية ابن عباس ذلك وتقريره له اه من الفتح

ص٤٠٥ باب لا يقال فلان شهيد الخ اي على سبيل القطع بذلك الا ان كان بالوحي وكانه اشار الى حديث عمر انه خطب فقال تقولون في مغازيكم فلان شهيد ومات فلان شهيدا ولعله قد يكون قد اوقر راحلته الا لا تقولوا ذلكم ولكن قولوا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات في سبيل الله او قتل فهو شهيد وهو حديث اخرجه احمد وسعيد بن منصور وغيرهما وقال الحافظ ايضا في حديث سهل بن سعد في قصة الذي بالغ في القتال ووجه اخذ الترجمة منه انهم شهدوا برجحانه في امر الجهاد فلو كان قتل لم يمتنع ان يشهدوا له بالشهادة وقد ظهر منه انه لم يقاتل لله وانما قاتل غضبا لقومه فلا يطلق على كل مقتول في الجهاد انه شهيد لاحتمال ان يكون مثل هذا وان كان مع ذلك يعطى حكم الشهداء في الاحكام الظاهرة ولذلك اطبق السلف على تسمية المقتولين في بدر واحد وغيرهما شهداء والمراد بذلك الحكم الظاهر المبني على الظن الغالب والله اعلم وقد تعجب من المهلب حيث قال ان حديث الباب ضد ما ترجم به البخاري لانه قال لا يقال فلان شهيد والحديث فيه ضد الشهادة وكانه لم يتامل مراد البخاري وهو ظاهر كما قررته بحمد الله تعالى اه من الفتح

ص٤٠٥ باب التحريض على الرمي الخ قال الحافظ قوله وقول الله عز وجل الخ بما جاء في تفسير القوة في هذه الآية انها الرمي وهو عند مسلم من حديث عقبة بن عامر ولفظه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وهو على المنبر واعدوا لهم ما استطعتم من قوة الا ان القوة الرمي ثلاثا اه

ص٤٠٦ باب اللهو بالحراب ونحوها وفي الفيض المراد به اللهو للتعليم اه وقال العيني اي مشروعية اللهو بالحراب بكسر الحاء جمع الحربة وقوله ونحوها اي نحو الحراب من آلات الحرب كالسيف والقوس والنبل اه قال الحافظ وكانه يشير بقوله ونحوها الى ما روى ابو داؤد والنسائي من حديث عقبة بن عامر مرفوعا ليس من اللهو (اي مشروع او مطلوب) الا تاديب الرجل فرسه وملاعبته اهله ورميه بقوسه ونبله اه وقال القسطلاني قال الحافظ ابن حجر وتبعه العيني لم يقع في هذه الرواية ذكر الحراب وكانه اشار الى ما ورد في بعض طرقه كما تقدم بيانه في باب اصحاب الحراب في المسجد من كتاب الصلوة انتهى ومراده حديث عائشة قالت رأيت النبي صلى الله عليه وسلم والحبشة يلعبون بحرابهم قال القسطلاني وهذا عجيب فقد ثبت ذكر ذلك في حديث هذا الباب في غير ما نسخة اه

ص٤٠٦ باب المجن ومن تترس بترس صاحبه المجن بكسر الميم وفتح الجيم وتثقيل النون اي الدرقة وفي الفيض المجن من الجلد والترس من الحديد اه قال ابن المنير وجه هذه التراجم دفع من تخيل ان اتخاذ هذه الآلات ينافي التوكل والحق ان الحذر لا يرد القدر ولكن يضيق مسالك الوسوسة لما طبع عليه البشر قوله ومن تترس اي فلا باس به وقال ايضا بعد اخر حديث الباب ودخول هذا الحديث هنا غير ظاهر لانه لا يوافق واحدا من ركني الترجمة وقد اثبت ابن شبويه في روايته قبله لفظ باب بغير ترجمة وله مناسبة بالترجمة التي قبله من جهة ان الرامي لا يستغني عن شيء يقي به عن نفسه سهام من يراميه اه كله من الفتح

ص٤٠٧ باب (بغير ترجمة) هكذا في النسخة الهندية اي موافقا لرواية ابن شبويه وتقدم ما يتعلق به من كلام الحافظ في الباب السابق.

ص٤٠٧ باب الدرق اي جواز اتخاذ ذلك او مشروعيته والدرق جمع درقة وهي الحجفة ويقال هو الترس الذي يتخذ من الجلود اه وتقدم في ابواب العيدين باب الحراب والدرق وذكر هنا هذا الحديث بعينه ثم يشكل ههنا تكرار الترجمة بما تقدم من باب المجن فانهم فسروا المجن بالدرقة فاما ان يقال بالفرق بين المجن والدرقة كما قيل او يقال ان المقصود من السابقة هو الجزء الثاني من الترجمة اعني ومن تترس بترس صاحبه

ص٤٠٧ باب الحمائل وتعليق السيف بالعنق الحمائل بالمهملة جمع حميلة وهي ما يقلد به السيف قاله الحافظ وقال العيني هي جمع حمالة بالكسر علاقة مثل السيف المحمل هذا قول الخليل وقال الاصمعي حمائل السيف لا واحد لها من لفظها وانما واحدها محمل وقال بعضهم جمع حميلة قلت هذا ليس بصحيح والحميلة ما حمله السيل من الغثاء اه والغرض من الحديث هنا قوله وفي عنقه السيف فدل على جواز ذلك قال ابن المنير مقصود المصنف من هذه التراجم ان يبين زي السلف في آلة الحرب وما سبق استعماله في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ليكون اطيب للنفس وانفى للبدعة اه من الفتح وقلت وعلى هذا تكون الترجمة من الاصل الرابع عشر

ص٤٠٧ باب ما جاء في حلية السيوف اي من الجواز وعدمه والحلية والحلي اسم لكل ما يتزين به من مصاغ الذهب والفضة وتطلق الحلية على الصفة ايضا اه من العيني وقال القسطلاني بعد ذكر الحديث ولا يلزم من كون حلية سيوفهم ما ذكر عدم جواز غيره فيجوز للرجل تحلية السيف وغيره من آلات الحرب بالفضة كالرمح واطراف السهام والدرع وغيرها لانه يغيظ الكفار وقد كان للصحابة رضي الله عنهم غنية عن ذلك لشدتهم في انفسهم وقوتهم في ايمانهم ولا يجوز تحلية شيء مما ذكر بالذهب قطعا ويحرم على النساء تحلية آلات الحرب بالفضة والذهب جميعا لان في استعمالهن ذلك تشبها بالرجال كذا قاله الجمهور فيما حكاه في الروضة وصوبه اه مختصرا قلت وما ذكره القسطلاني من مذهب الجمهور هو مذهب الحنفية كما في الدر المختار وهكذا قال الموفق ثم قال الموفق وما عدا ذلك من الذهب فقد روي عن احمد الرخصة فيه في السيف وروي عنه رواية اخرى تدل على تحريم ذلك اه وبسط الكلام في هامش اللامع فارجع اليه

ص٤٠٥ باب من علق سيفه بالشجر في السفر الخ قال العيني القائلة الظهيرة وقد يكون بمعنى النوم في الظهيرة وفائدة هذه الترجمة بيان شجاعة النبي صلى الله عليه وسلم وحسن توكله بالله وصدق يقينه واظهار معجزته وبيان عفوه وصفحه عن من يقصده بسوء اه

ص٤٠٥ باب لبس البيضة بفتح وهو ما يلبس في الرأس من آلات السلاح وكتب الشيخ قدس سره يعني بذلك جوازه بدفع ما يتوهم انه ينافي التوكل اه

ص٤٠٥ باب من لم ير كسر السلاح عند الموت كانه يشير الى رد ما كان عليه اهل الجاهلية من كسر السلاح وعقر الدواب اذا مات الرئيس فيهم وربما كان يعهد بذلك لهم ولعل المصنف لمح بذلك الى من نقل عنه انه كسر رمحه عند الاصطدام حتى لا يغنمه العدو ان لو قتل وكسر جفن سيفه وضرب بسيفه حتى قتل كما جاء نحو ذلك عن جعفر بن ابي طالب في غزوة موتة فاشار الى ان هذا شيء فعله جعفر وغيره عن اجتهاد والاصل عدم جواز اتلاف المال لانه يفعل شيئا محققا في امر غير محقق اه من الفتح وترجم الامام ابو داؤد في السنن باب في الدابة تعرقب في الحرب وذكر فيه فعل جعفر بن ابي طالب المذكور في كلام الحافظ المتقدم وكتب الشيخ قدس سره في اللامع باب من لم ير الخ اي يتوقف بجوازه على تضمنه فائدة والا كان اسرافا منهيا عنه اه قال الحافظ زعم الكرماني ان مناسبة الحديث بالترجمة انه صلى الله عليه وسلم مات وعليه دين ولم يبع فيه شيئا من سلاحه ولو كان رهن درعه وعلى هذا فالمراد بكسر السلاح بيعه ولا يخفى بعده اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله الا سلاحه الخ فانه لم يكسر سلاحه لانه لم يتضمن فائدة ولا كذلك اذ تضمن كسره منفعة معتدة كمن خاف وقوعه في ايدي العدو او من يخاف عنه على نفسه او غيره كصبي او مجنون او كان فيه تهمة او لوث كما كان في فتنة الهند اه وقال القسطلاني وفي ابقاء السلاح كما قال ابن المنير عنوان للمسلم على ابقاء ذكره واستمرار افعاله الحسنة التي سنها للناس وعادته الجميلة التي حمل عليها العباد بخلاف اهل الجاهلية ففي فعلهم ذلك اشارة الى انقطاع اعمالهم وذهاب آثارهم اه قلت ومطابقة الحديث للترجمة على ما افاده الشيخ قدس سره من غرض الترجمة اوفق مما قاله الشراح

ص٤٠٥ باب تفرق الناس عن الامام حديث الباب ظاهر فيما ترجم له قال القرطبي هذا يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان في هذا الوقت لا يحرسه احد من الناس بخلاف ما كان عليه في اول الامر فانه كان يحرس حتى نزل قوله تعالى والله يعصمك من الناس قال الحافظ لكن قد قيل ان هذه القصة سبب نزول قوله تعالى والله يعصمك من الناس كما في رواية ابن ابي شيبة فيحتمل ان كان محفوظا ان يقال كان مخيرا في اتخاذ الحرس فتركه مرة لقوة يقينه فلما وقعت هذه القصة ونزلت هذه الآية ترك ذلك اه من الفتح قلت لم يتعرض الحافظ ولا غيره لغرض الترجمة والاوجه عندي انه اشار بهذه الترجمة الى الجواز لدفع ما يتوهم من رواية ابي داؤد ان تفرقكم في الشعاب والاودية من الشيطان فقد اخرج الامام ابي داؤد في باب ما يؤمر من انضمام العسكر عن ابي ثعلبة الخشني قال كان الناس اذا نزلوا منزلا قال عمرو كان الناس اذا نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم منزلا تفرقوا في الشعاب والاودية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تفرقكم في هذه الشعاب والاودية انما ذلكم من الشيطان فلم ينزل بعد ذلك منزلا الا انضم بعضهم الى بعض حتى يقال لو بسط عليهم ثوب لعمهم. فحينئذ وقع التعارض بين ترجمتي الامام البخاري وابي داؤد وكذا بين الروايتين فيمكن ان يجاب عنه بان المنع عن التفرق انما هو عند ابتداء النزول لمصالح تقتضيه كان يكون جميع العسكر بمرأى من الامام ليراقبهم ويشاورهم ونحو ذلك من الفوائد واما جواز التفرق فالمراد به التفرق بعد النزول مجتمعا في وقت آخر للقيلولة وغيرها من الحاجات ولعل الامام البخاري اليه اشار بقوله في الترجمة عند القائلة والاستظلال بالشجر والله تعالى اعلم

ص٤٠٥ باب ما قيل في الرماح اي في اتخاذها واستعمالها من الفضل اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع باب ما قيل في الرماح ان اراد بذلك جواز اتخاذه فهو ظاهر الاستنباط بالرواية وان قصد غير ذلك فكما قال المحشي اه قلت وهذا الباب هو ايضا عندي من الاصل الرابع عشر كما تقدم قريبا

ص٤٠٥ باب ما قيل في درع النبي صلى الله عليه وسلم اي من اي شيء كانت وقوله والقميص في الحرب اي حكمه وحكم لبسه اه من الفتح وكتب الشيخ قدس سره في اللامع الظاهر ان المراد بذلك اثبات ان النبي صلى الله عليه وسلم كان له درع وبذلك تنطبق الروايات وما قال المحشي ان المقصود بيان ان درعه مم كانت فلا يدري وجهه اذ لا يناسبه الرواية الاولى الا ان يقال اثبات انها كانت من حديد يكفي ولو في رواية ثم تحمل بقية الروايات عليه وان لم تذكر فيها مم كانت اه وفي هامشه هذا اي اثبات الدرع له هو المتعين بملاحظة الروايات وما قال المحشي في بيان المقصود لا يوافقه الروايات اه

ص٤٠٥ باب الجبة في السفر والحرب قال العيني اي بيان لبس الجبة في السفر والحرب يعني في الغزاة وهو من عطف الخاص على العام وقال بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة في قوله وعليه جبة شامية وكان في السفر وكان في غزاة اه

ص٤٠٥ باب الحرير في الحرب اي جواز لبسه قاله القسطلاني وقال الحافظ وقد ترجم في اللباس ما يرخص للرجال من الحرير للحكة ولم يقيده بالحرب فزعم بعضهم ان الحرب في الترجمة بالجيم وفتح الراء وليس كما زعم لانها لا يبقى لها في ابواب الجهاد مناسبة ويلزم منه اعادة الترجمة في اللباس اذ الحكة والجرب متقاربان وجعل الطبري جوازه في الغزو مستنبطا من جوازه للحكة فقال دلت الرخصة في لبسه بسبب الحكة ان من قصد بلبسه ما هو اعظم من اذى الحكة كدفع سلاح العدو ونحو ذلك فانه يجوز وقد تبع الترمذي البخاري فترجم له باب ما جاء في لبس الحرير في الحرب ثم المشهور عن القائلين بالجواز انه لا يختص بالسفر وعن بعض يختص وقد اختلف السلف في لباسه فمنع

مالک وابوحنیفة مطلقا وقال الشافعی وابو یوسف بالجواز للضرورة وحکی ابن حبیب عن ابن الماجشون انه یستحب فی الحرب وقال المهلب لباسه فی الحرب لارهاب العدو وهو مثل الرخصة فی الاختیال فی الحرب اه وفی الفیض اعلم ان الثوب اذا کانت لحمته وسداه حریرا فهو حرام مطلقا وان کان سداه حریرا فقط فهو حلال مطلقا وان کانت لحمته حریرا فقط فهو جائز فی الحرب دون غیره واما مسئلة التداوی فهی مسئلة اخری اه وفی الهدایة ولا باس بلبس الحریر والدیباج فی الحرب عندهما لما روی الشعبی رحمه الله انه علیه السلام رخص فی لبس الحریر والدیباج فی الحرب ولان فیه ضرورة فان الخالص منه ادفع لمعرة السلاح واهیب فی عین العدو لبریقه ویکره عند ابی حنیفة لانه لا فصل فیما روینا والضرورة اندفعت بالمخلوط وهو الذی لحمته حریر وسداه غیر ذلک وما رواه محمول علی المخلوط اه وقال العلامة العینی قال ابن العربی اختلف العلماء فی لباسه علی عشرة اقوال ثم ذکرها

ص۴۰۹ باب ما یذکر فی السکین ای من جواز استعماله فان قلت روی ابو داود النهی عن قطع اللحم بالسکین قلت هو منکر وقیل انما یکره قطع الخبز بالسکین قاله العینی

ص۴۰۹ باب ما قیل فی قتال الروم قال الحافظ ای من الفضل واختلف فی الروم فالاکثر انهم من ولد عیص بن اسحاق بن ابراهیم واسم جدهم قیل رومانی وقیل هو ابن لیطا بن یونان بن یافث بن نوح اه قال العینی مطابقة حدیث الباب للترجمة فی قوله یغزون البحر لان المراد من غزو البحر هو قتال الروم الساکنین من وراء البحر الملح اه وترجم الامام ابو داود باب فضل قتال الروم علی غیرهم من الامم واخرج فیه عن ثابت بن قیس بن شماس قصة امرأة جاءت الی النبی صلی الله علیه وسلم یقال لها ام خلاد تسأل عن ابنها وهو مقتول وفیه فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم ابنک له اجر شهیدین قالت ولم ذاک یا رسول الله قال لانه قتله اهل الکتاب الحدیث وفی هامش البذل استدل بحدیث الباب ابن قدامة علی ان قتال اهل الکتاب افضل من قتال غیرهم اه وفی الفیض اراد بیان الاقوام التی قاتلهم النبی صلی الله علیه وسلم اه قلت وفیه ما فیه کما لا یخفی قال المهلب فی هذا الحدیث منقبة لمعاویة رضی الله عنه لانه اول من غزا البحر ومنقبة لولده یزید لانه اول من غزا مدینة قیصر وتعقبه ابن التین وابن المنیر بما حاصله انه لا یلزم من دخوله فی ذلک العموم ان لا یخرج بدلیل خاص اذ لا یختلف اهل العلم ان قوله صلی الله علیه وسلم مغفور لهم مشروط بان یکونوا من اهل المغفرة حتی لو ارتد واحد ممن غزاها بعد ذلک لم یدخل فی ذلک العموم اتفاقا اه وههنا بحث لعن یزید هل یجوز ام لا بسط الکلام علیه فی هامش اللامع اشد البسط فارجع الیه لو شئت

ص۴۱۰ باب قتال الیهود ذکر فیه حدیثی ابن عمر وابی هریرة فی ذلک وهو اخبار بما یقع فی مستقبل الزمان اه من الفتح

ص۴۱۰ باب قتال الترک قال العینی ای قتال المسلمین مع الترک الذی هو من اشراط الساعة اه وقال الحافظ اختلف فی اصل الترک فقال الخطابی هم بنو قنطوراء امة کانت لابراهیم علیه السلام وقال کراع هم الدیلم وقال ابو عمرو بن عبد البر هم من اولاد یافث وهم اجناس کثیرة وقال وهب بن منبه هم بنو عم یاجوج وماجوج لما بنی ذو القرنین السد کان بعض یاجوج ماجوج غائبین فترکوا لم یدخلوا مع قومهم فسموا الترک الی آخر ما قال وقال العینی فی شرح قوله ینتعلون نعال الشعر قال بعضهم (ای الحافظ) هذا الحدیث والذی بعده ظاهر فی ان الذین ینتعلون نعال الشعر غیر الترک وتعقب علیه العینی وقال فی آخره ومع هذا لا تبقی مطابقة بین الحدیث والترجمة اصلا اه

ص۴۱۱ باب قتال الذین ینتعلون الشعر وهم غیر الترک علی ما اختاره الحافظ کما تقدم واما علی رای العلامة العینی والقسطلانی فهم من الترک فحینئذ یتکرر الترجمة واجتهد العینی فی دفع هذا التکرار اذ قال وهم ایضا من الترک کما ذکرنا لکن لما روی الحدیث المذکور فی الباب السابق عن ابی هریرة رضی الله تعالی عنه من وجه آخر عقد له هذه الترجمة لان لفظ ابی هریرة فی الحدیث الماضی (لا تقوم الساعة حتی تقاتلوا قوما نعالهم الشعر) وقع فی آخر الحدیث وهو فی هذا الحدیث وقع فی صدره اه وهذا کما تری لا یجدی شیئا والاوجه عند هذا العبد الضعیف ان الامام البخاری ترجم به مستقلا اشارة الی الاختلاف فی مصداقهم کما تقدم بعض الخلاف فیه وقیل هم قوم من الخوارج کما فی اشراط الساعة والله اعلم

ص۴۱۱ باب من صف اصحابه عند الهزیمة ای صف من ثبت معه بعد هزیمة من انهزم ذکر فیه حدیث البراء فی قصة حنین وهو ظاهر فیما ترجم له ووقع فی آخره ثم صف اصحابه وذلک بعد ان نزل واستنصر والمراد بقوله واستنصر ای استنصر الله بعد ان رمی الکفار بالتراب اه من الفتح

ص۴۱۱ باب الدعاء علی المشرکین بالهزیمة والزلزلة ذکر المصنف فیه خمسة احادیث ومطابقتها للترجمة ظاهرة الا الحدیث الاخیر منها وفیه فلم تسمعی ما قلت وعلیکم قال الحافظ وکانه اشار الی ما ورد فی بعض طرقه یستجاب لنا فیهم ولا یستجاب لهم فینا ففیه مشروعیة الدعاء علی المشرکین ولو خشی الداعی انهم یدعون علیه اه

ص۴۱۱ باب هل یرشد المسلم اهل الکتاب قال الحافظ المراد بالکتاب الاول التوراة والانجیل وبالکتاب الثانی ما هو اعم من القرآن وغیر ذلک اه وقال القسطلانی قوله هل یرشد المسلم ای الی طریق الهدی ویریهم محاسن الاسلام لیرجعوا الیه او یعلمهم الکتاب ای القرآن رجاء ان یرغبوا فی دین الاسلام اه فاختار القسطلانی ان المراد بالکتاب الثانی القرآن علی خلاف ما قال الحافظ وتعقب العلامة العینی ایضا علی تفسیر الحافظ والاوجه عندی ما اختاره العینی والقسطلانی واورد فیه طرفا من حدیث ابن عباس فی شان هرقل وارشادهم منه ظاهر واما تعلیمهم الکتاب فکانه استنبطه من کونه کتب الیهم بعض القرآن بالعربیة وکانه سلطهم علی تعلیمه اذ لا یقرؤنه حتی یترجم لهم حتی یعرف المترجم کیفیة استخراجه وهذه المسئلة مما اختلف فیه السلف فمنع مالک من تعلیم الکافر القرآن ورخص الامام ابو حنیفة واختلف قول الشافعی والذی یظهر ان الراجح التفصیل بین من یرجی منه الرغبة فی الدین والدخول فیه مع الامن منه ان یتسلط بذلک الی الطعن فیه وبین من یتحقق ان ذلک لا ینجع فیه او یظن انه یتوصل بذلک الی الطعن فی الدین اه

ص۴۱۱ باب الدعاء للمشرکین بالهدی الخ حدیث الباب ظاهر فیما ترجم له وقوله لیتألفهم من تفقه المصنف اشارة منه الی الفرق بین المقامین انه صلی الله علیه وسلم کان تارة یدعو علیهم وتارة یدعو لهم فالحالة الاولی حیث تشتد شوکتهم ویکثر اذاهم کما تقدم فی الاحادیث التی قبل هذا بباب والحالة الثانیة حیث تؤمن غائلتهم ویرجی تألفهم کما فی قصة دوس اه قال القسطلانی فی شرح الحدیث اللهم اهد دوسا الی الاسلام وأت بهم مسلمین وهذا من کمال خلقه العظیم ورحمته ورأفته بامته جزاه الله عنا افضل ما جزی نبیا عن امته وصلی علیه وعلی آله وصحبه وسلم واما دعاؤه علیه الصلوة والسلام علی بعضهم فذلک حیث لا یرجو ویخشی ضررهم وشوکتهم اه من الفتح

ص۴۱۱ باب دعوة الیهود والنصاری وعلی ما یقاتلون الخ قال الحافظ ای الی الاسلام وقوله وعلی ما یقاتلون اشارة الی ما ذکر فی الباب الذی بعده عن علی حیث قال نقاتلهم حتی یکونوا مثلنا وفیه امره صلی الله علیه وسلم له بالنزول بساحتهم ثم دعائهم الی الاسلام ثم القتال ووجه اخذه من حدیثی الباب انه صلی الله علیه وسلم کتب الی الروم یدعوهم الی الاسلام قبل ان یتوجه الی مقاتلتهم وقوله والدعوة قبل القتال کانه یشیر الی حدیث ابن عون فی اغارة النبی صلی الله علیه وسلم علی بنی المصطلق علی غرة وهو متخرج عنده فی کتاب العتق اه وقال العینی بعد الحدیث الاول للترجمة اربعة اجزاء الجزء الاول هو قوله دعوة الیهودی والنصرانی ووجه المطابقة فیه انه صلی الله علیه وسلم دعا هرقل الی الاسلام وهو علی دین النصاری والیهودی ملحق به والجزء الثانی هو قوله علی ما یقاتلون علیه ووجه المطابقة فیه انه صلی الله علیه وسلم اشار فی کتابه ان مراده ان یکونوا مثلنا والا یقاتلون علیه کما فی حدیث علی الآتی بعد هذا الباب فقال نقاتلهم حتی یکونوا مثلنا والجزء الثالث هو قوله وما کتب الی کسری وقیصر وهذا ظاهر والجزء الرابع هو قوله قبل القتال فانه صلی الله علیه وسلم دعاهم الی الایمان بالله وتصدیق رسوله ولم یکن بینه وبینهم قبل ذلک قتال فافهم فانه فتح لی من الفیض الالهی ولم یسبقنی الی ذلک احد وقال ایضا قبل ذلک وهذا اوجه واقرب الی القبول من قول بعضهم فی بیان المطابقة فی بعض المواضع بین الحدیث والترجمة انه اشار بهذا الی حدیث خرجه فلان ولم یذکره فی کتابه اه قال الحافظ قوله والدعوة قبل القتال هی مسئلة خلافیة فذهب طائفة منهم عمر بن عبد العزیز الی اشتراط الدعاء الی الاسلام قبل القتال وذهب الاکثر الی ان ذلک کان فی بدء الامر قبل انتشار دعوة الاسلام فان وجد من لم تبلغه الدعوة لم یقاتل حتی یدعی نص علیه الشافعی وقال مالک من قربت داره قتل بغیر دعوة لاشتهار الاسلام ومن بعدت داره فالدعوة اقطع للشک اه وقال الخرقی یقاتل اهل الکتاب والمجوس ولا یدعون لان الدعوة قد بلغتهم ویدعی عبدة الاوثان قبل ان یحاربوا قال الموفق اما قوله فی اهل الکتاب والمجوس فهو علی عمومه لان الدعوة قد انتشرت وعمت فلم یبق منهم من لم تبلغه الا نادر بعید واما قوله فی عبدة الاوثان فلیس بعام فمن بلغته الدعوة منهم لا یدعون وان وجد منهم من لم تبلغه الدعوة دعی قبل القتال وکذلک ان وجد من اهل الکتاب اه ومذهب الحنفیة فی ذلک کالجمهور کما فی الهدایة وغیره ویستحب لمن بلغته الدعوة مبالغة فی الانذار ولا یجب وبسط الکلام فی هامش اللامع فارجع الیه وقال الحافظ فی فوائد الحدیث وفیه الدعاء الی الاسلام بالکلام والکتابة وان الکتابة تقوم مقام النطق اه

ص۴۱۲ باب دعاء النبی صلی الله علیه وسلم الی الاسلام والنبوة الخ ای الاعتراف بها وقوله تعالی بالجر عطفا علی السابق قاله القسطلانی قال الحافظ واورد فیه احادیث احدها حدیث ابن عباس فی کتاب النبی صلی الله علیه وسلم الی قیصر وفیه حدیث عن ابی سفیان وقد تقدم بطوله فی بدء الوحی وهو ظاهر فیما ترجم له واما قوله تعالی ما کان لبشر فالمراد من الآیة الانکار علی من قال کونوا عبادا لی من دون الله ومثلها قوله تعالی یا عیسی بن مریم أأنت قلت للناس وقوله تعالی اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا الآیة وثانیها حدیث سهل بن سعد فی اعطاء الرایة یوم خیبر والغرض منه قوله ثم ادعهم الی الاسلام ثالثها حدیث انس فی ترک الاغارة علی من سمع منهم الاذان وهو دال علی جواز قتال من بلغته الدعوة بغیر دعوة وغیر ذلک من الفوائد رابعها حدیث ابی هریرة امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا الخ وهو ظاهر فیما ترجم له اولا حیث قال وعلی ما یقاتلون علیه اه قلت وانت خبیر بان هذه الترجمة جزء للباب السابق لا لهذا الباب کما اقربه الحافظ فتامل

ص۴۱۳ باب من اراد غزوة فوری بغیرها الخ قال الحافظ اما الجملة الاولی فمعنی وری ستر وتستعمل فی اظهار شئ مع ارادة غیره واصله من الوری بفتح ثم سکون وهو ما یجعل وراء الانسان لان من وری بشئ کانه جعله وراءه وقیل هو فی الحرب اخذ العدو علی غرة واما الخروج یوم الخمیس فلعل سببه ما روی من قوله صلی الله علیه وسلم بورک لامتی فی بکورها یوم الخمیس وهو حدیث ضعیف اخرجه الطبرانی من حدیث نبیط بن شریط بفتح المعجمة ثم اورد المصنف اطرافا من حدیث کعب بن مالک الطویل فی قصة غزوة تبوک ظاهرة فیما ترجم له اه وفی الفیض قوله باب من اراد غزوة الخ وکانت عامة عادات النبی صلی الله علیه وسلم التوریة فی الغزوات لکونها انفع فی الحروب الا فی تبوک فانه جلی للناس امرهم لیتأهبوا اه

ص۴۱۴ باب الخروج بعد الظهر ذکر فیه حدیث انس وکانه اورده اشارة الی ان قوله صلی الله علیه وسلم بورک لامتی فی بکورها لا یمنع جواز التصرف فی غیر وقت البکور وانما خص البکور بالبرکة لکونه وقت النشاط وحدیث بورک لامتی الخ اخرجه اصحاب السنن وصححه ابن حبان من حدیث صخر الغامدی اه من الفتح

ص۴۱۴ باب الخروج آخر الشهر ای ردا علی من کره ذلک من طریق الطیرة وقد نقل ابن بطال ان اهل الجاهلیة کانوا یتحرون اوائل الشهور للاعمال ویکرهون التصرف فی محاق القمر اه من الفتح وفی الفیض یشیر الی ضعف ما نقل عن علی ان اواخر الشهر منحوسة وفسر بعضهم قوله تعالی فی یوم نحس مستمر باواخر الایام ونبه علی انه لیس بشئ اه

ص۴۱۵ باب الخروج فی رمضان قال الحافظ اراد به رفع وهم من یتوهم کراهة ذلک اه ای السفر فی رمضان.

ص٤١٥ باب التوديع عند السفر اعم من ان يكون من المسافر للمقيم اوعكسه وحديث الباب ظاهر للاول ويوخذ الثاني منه بطريق الاولى وهو الاكثر في الوقوع اه من الفتح والعيني

ص٤١٥/٨ باب السمع والطاعة للامام الخ اى وجوب السمع والطاعة للامام ومطابقة الحديث للترجمة ظاهرة

ص٤١٥/١١ باب يقاتل من وراء الامام ويتقى به يقاتل بفتح المثناة ولم يزد البخاري على لفظ الحديث والمراد به المقاتلة للدفع عن الامام سواء كان ذلك من خلفه حقيقة او قدامه ووراء يطلق على المعنيين اه من الفتح وكتب الشيخ في اللامع قوله وانما الامام جنة التشبيه في مجرد المقاتلة معه لا القتال دونه اه قلت وما افاده الشيخ واضح يعني ليس التشبيه بالجنة بان يكون الامام مقدما على القوم والقوم خلفه كما تقدم في شرح الترجمة من كلام الحافظ قوله نحن الآخرون السابقون هذه الجملة طرف من حديث سبق بيانه في كتاب الجمعة وسبق في الطهارة ان عادته في ايراد هذه النسخة وهي شعيب عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان يصدر باول حديث فيها ويعطف الباقي عليه لكونه سمعها هكذا وان مسلما في نسخة معمر عن همام عن ابي هريرة سلك طريقا نحو هذه فانه يقول في اول كل حديث منها فذكر احاديث منها وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيت وكيت اه من الفتح قلت وهذا التوجيه هو الاوجه عندي من بين التوجيهات الاخر كما تقدم في الطهارة

ص٤١٥/١٥ باب البيعة في الحرب على ان لا يفروا وقال بعضهم على الموت كانه اشار الى ان لا تنافي بين الروايتين لاحتمال ان يكون ذلك في مقامين او احدهما يستلزم الآخر قوله لقوله تعالى الخ قال ابن المنير اشار البخاري بالاستدلال بالآية الى انهم بايعوا على الصبر ووجه اخذه منها قوله تعالى فعلم ما في قلوبهم فانزل السكينة عليهم والسكينة الطمانينة في موقف الحرب فدل ذلك على انهم اضمروا في قلوبهم ان لا يفروا فاعانهم على ذلك ثم ذكر الحافظ التعقب على قول ابن المنير هذا فارجع اليه قوله لا ابايع على هذا احدا الخ كتب الشيخ في اللامع لان احتمال الخطاء لم يكن فيه صلى الله عليه وسلم دون غيره فلعلي يتبين لي خطاء الامير فاتركه ويلزم الموت على خلاف الحق او ترك البيعة والثاني اسهل الخ قوله فبايعته الثانية وانما كرر عليه البيعة لان الشدة في بيعة الشجعان اهيب للعدو فان البطل المقدام في الحروب الشجاع اذا تابع على انه لا يفر الى ان يموت كان ثباته في البلاء اظهر وفي ثباته وتوقية النفس على الهلاك هلاك نفوس الاعداء ما لا يخفى فكان تكراره مفيدا اه من اللامع وبسط في هامشه الكلام على هذين القولين

ص٤١٦/١ باب عزم الامام على الناس فيما يطيقون المراد بالعزم الامر الجازم الذي لا تردد فيه والذي يتعلق به الجار والمجرور محذوف تقديره مثلا محله والمعنى وجوب طاعة الامام محله في ما لهم به طاقة اه من الفتح

ص٤١٦/٨ باب كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا لم يقاتل اول النهار الخ اى لان الرياح تهب غالبا بعد الزوال فيحصل بها تبريد حدة السلاح والحرب وزيادة في النشاط واورد فيه حديث عبد الله بن ابي اوفى بمعنى ما ترجم به لكن ليس فيه اذا لم يقاتل اول النهار وكانه اشار بذلك الى ما ورد في بعض طرقه نعم المصنف في الجزية من حديث النعمان بن مقرن كان اذا لم يقاتل اول النهار انتظر حتى تهب الارواح وتحضر صلوات وفي رواية ويتنزل النصر فيظهر ان فائدة التاخير لكون اوقات الصلوة مظنة اجابة الدعاء وهبوب الريح قد وقع النصر به في الاحزاب فصار مظنة لذلك اه ملخصا من الفتح.

ص٤١٦/١٣ باب استئذان الرجل الامام اى في الرجوع او التخلف عن الخروج او نحو ذلك قوله انما المومنون الذين آمنوا الآية قال ابن التين هذه الآية احتج بها الحسن على انه ليس لاحد ان يذهب من العسكر حتى يستاذن الامير وهذا عند سائر الفقهاء كان خاصا بالنبي صلى الله عليه وسلم كذا قال والذي يظهر ان الخصوصية في عموم وجوب الاستئذان والا فلو كان ممن عينه الامام فطرأ له ما يقتضي التخلف او الرجوع فانه يحتاج الى الاستئذان اه

ص٤١٦/٢٦ باب من غزا وهو حديث عهد بعرس الخ بكسر العين اى بزوجته وبضمها اى بزمان عرسه وفي رواية الكشميهني بعرس وهو يؤيد الاحتمال الثاني قوله فيه جابر الخ يشير الى حديثه المذكور في الباب قبله وان ذلك في بعض طرقه وسياتي في اوائل النكاح بلفظ فقال ما يعجلك قلت كنت حديث عهد بعرس الحديث اه من الفتح قلت ولم يتعرض الشراح ههنا لغرض الترجمة وتعرض له الشيخ قدس سره في اللامع اذ قال يعني بذلك انه لا ضير فيه اذا لم يكن قلبه مشغولا به لان ذلك يخل بالاجتهاد في امر الجهاد اه ويدل عليه الحديث الذي اشار اليه الامام البخاري اذ فيه فقال ما يعجلك الخ كما تقدم في كلام الحافظ وقريب منه ما في الفيض اذ قال قوله باب من غزا الخ وانما اهتم به لما روى عن يوشع عليه الصلوة والسلام حين خرج في الغزو نادى في الناس ان لا يصحبه من كان حديث عهد بعرس وليصحبه من كان فارغ القلب ليست له حاجة الى البناء وغيره اه قلت ذكر الشراح هذا الغرض في الباب الآتي وكلا البابين متقاربان

ص٤١٦/٢٧ باب من اختار الغزو بعد البناء قال الحافظ قوله فيه ابو هريرة الخ يشير الى حديثه الآتي في الخمس من طريق همام عنه فقال غزا نبي من الانبياء فقال لا يتبعني رجل ملك بضع امرأة ولما يبن بها الحديث وترجم عليه في النكاح من احب البناء بعد الغزو وساق الحديث والغرض هنا من ذلك ان يتفرغ قلبه للجهاد ويقبل عليه بنشاط وقال الكرماني كانه اكتفى بالاشارة الى هذا الحديث لانه لم يكن على شرطه قال الحافظ ولم يستحضر انه اورده موصولا في مكان آخر كما سياتي قريبا والجواب الصحيح انه جرى على عادته الغالبة في انه لا يعيد الحديث الواحد اذا اتحد مخرجه في مكانين بصورته غالبا بل يتصرف فيه بالاختصار ونحوه في احد الموضعين اه من الفتح

ص٤١٧/١ باب مبادرة الامام عند الفزع قال العيني اى مسارعة الامام بالركوب عند وقوع الفزع والفزع في الاصل الخوف فوضع موضع الاغاثة والنصر لان من شانه الاغاثة اه

ص٤١٧/٢ باب السرعة والركض عند الفزع اى سرعة الامام والمبادرة الى الركوب عند وقوع الفزع. والركض ضرب من السير اه من العيني والقسطلاني

ص٤١٧/٤ باب الخروج في الفزع وحده كذا ثبتت هذه الترجمة بغير حديث وكانه اراد ان يكتب فيه حديث انس المذكور من وجه آخر فاخترم قبل ذلك قال الكرماني ويحتمل ان يكون اكتفى بالاشارة الى الحديث الذي قبله كذا قال وفيه بعد وقد ضم ابو علي ابن شبويه هذه الترجمة الى التي بعدها فقال باب الخروج في الفزع وحده والجعائل الى آخره وليس في احاديث باب الجعائل مناسبة لذلك ايضا الا انه يمكن حمله على ما قلت اولا اه من الفتح وافاد ابن بطال غرضا يتعلق بهذه التراجم الثلاثة حكاه الحافظ اذ قال جملة ما في هذه التراجم ان الامام ينبغي له ان يشح بنفسه لما في ذلك من النظر للمسلمين الا ان يكون من اهل الغناء الشديد والثبات البالغ فيحتمل ان يسوغ له ذلك وكان في النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك ما ليس في غيره ولا سيما مع ما علم ان الله يعصمه وينصره اه

ص٤١٧/٢٠ باب الجعائل والحملان في السبيل الجعائل بالجيم جمع جعيلة وهي ما يجعله القاعد من الاجرة لمن يغزو عنه والحملان بضم المهملة وسكون الميم مصدر كالحمل قال ابن بطال ان اخرج الرجل من ماله شيئا فتطوع به او اعان الغازي على غزوه بفرس ونحوها فلا نزاع فيه وانما اختلفوا فيما اذا آجر نفسه او فرسه في الغزو فكره ذلك مالك وكره ان ياخذ جعلا على ان يتقدم الى الحصن وكره اصحاب ابي حنيفة الجعائل الا ان كان بالمسلمين ضعف وليس في بيت المال شيء وقالوا ان اعان بعضهم بعضا جاز لا على وجه البدل قال الشافعي لا يجوز ان يغزو بجعل ياخذه وانما يجوز من السلطان دون غيره والذي يظهر ان البخاري اشار الى الخلاف فيما ياخذه الغازي هل يستحقه بسبب الغزو فلا يتجاوزه الى غيره او يملكه فيتصرف فيه ما شاء كما سياتي بيان ذلك اه وفي الفيض الجعيلة الاجرة التي يجعلها القاعد لمن يغزو عنه في الجهاد ولا ريب في كونه مكروها اما اخذ اجرة الجهاد فهو جائز وان حبط الاجر وفي الكنز وكره الجعل وهو بمعنى قطعة من المال يضعه الامام على الناس لتسوية امر الجهاد وهو مكروه اذا كانت في بيت المال سعة اما اذا لم يكن فيه فلا باس وعلق المصنف ايضا نظرا اليه اه قوله ولكن لا اجد حمولة الخ كتب الشيخ في اللامع ولا بد من فصل بين مرادي الجملتين لئلا يلزم التكرار فاما ان يحمل الاول على الوجدان بطريق الملك والثاني بغيره من عارية ونحوها او يراد بالاول وجدان الحمولة نفسها وبالثاني وجدان ما يوصل الى تحصيل الحمولة من الذهب والفضة ونحوهما الى غير ذلك اه قلت اجاد الشيخ قدس سره في دفع التكرار ولم يتعرض لذلك الشراح

ص٤١٧/٢٠ باب الاجير الخ للاجير في الغزو حالان اما ان يكون استوجر للخدمة او استوجر ليقاتل اما الاول فقال الاوزاعي واحمد واسحاق لا يسهم له وقال الاكثر يسهم له لحديث سلمة كنت اجيرا لطلحة اسوس فرسه اخرجه مسلم وفيه ان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم له وقال الثوري لا يسهم للاجير الا ان قاتل واما الاجير اذا استوجر ليقاتل فقال المالكية والحنفية لا يسهم له وقال الاكثر له سهمه وقال احمد لو استاجر الامام قوما على الغزو لم يسهم له سوى الاجرة وقال الشافعي هذا فيمن لم يجب عليه الجهاد اما الحر البالغ المسلم اذا حضر الصف فانه يتعين عليه الجهاد فيسهم له ولا يستحق اجرة قوله واخذ عطية ابن قيس الخ وهذا الصنيع جائز عند من يجيز المخابرة وقال بصحته هنا الاوزاعي واحمد خلافا للثلاثة اه من الفتح

ص٤١٧/٢٥ باب ما قيل في لواء النبي صلى الله عليه وسلم قال الحافظ اللواء بكسر اللام والمد هي الراية ويسمى ايضا العلم وكان الاصل ان يمسكها رئيس الجيش ثم صارت تحمل على رأسه وقال ابو بكر بن العربي اللواء غير الراية فاللواء ما يعقد في طرف الرمح ويلوى عليه والراية ما يعقد فيه ويترك حتى تصفقه الرياح وقيل اللواء دون الراية وقيل اللواء العلم الضخم والعلم علامة لمحل الامير يدور معه حيث دار والراية يتولاها صاحب الحرب وجنح الترمذي الى التفرقة فترجم بالالوية ثم ترجم بالرايات ثم ذكر الحافظ عدة روايات مختلفة في صفة لون لواء النبي صلى الله عليه وسلم ورايته وقال ايضا في هذه الاحاديث استحباب اتخاذ الالوية في الحروب وان اللواء يكون مع الامير او من يقيمه لذلك عند الحرب اه

ص٤١٨/٢ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم نصرت بالرعب الخ قال الحافظ قوله جابر الخ يشير الى حديثه الذي اوله اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي فان فيه ونصرت بالرعب مسيرة شهر ووقع في الطبراني من حديث ابي امامة شهرا او شهرين وله من حديث السائب بن يزيد شهرا امامي وشهرا خلفي وظهر لي ان الحكمة في الاقتصار على الشهر انه لم يكن بينه وبين الممالك الكبار التي حوله اكثر من ذلك كالشام والعراق واليمن ومصر ليس بين المدينة النبوية للواحدة منها الا شهر فما دونه وليس المراد بالخصوصية مجرد حصول الرعب بل هو وما ينشأ عنه من الظفر بالعدو اه

ص٤١٨/١٥ باب حمل الزاد في الغزو اشار بهذه الترجمة الى ان حمل الزاد في السفر ليس منافيا للتوكل اه من الفتح وقال العيني اى جواز حمل الزاد في الغزو وهو لا ينافي التوكل اه قلت وعندي المقصود بيان الاستحباب والترغيب في حمله لذكره الآية المتضمنة بالامر وتاسيا بالنبي صلى الله عليه وسلم لئلا يضعف فيخل بالمقصود اى الجهاد ويؤيده قوله عليه الصلوة والسلام ليس من البر الصيام في السفر فمنع صلى الله عليه وسلم عن الصوم خشية الضعف فيكون مخلا بالمقصود فافهم قوله كنا نتزود لحوم الاضاحي الخ فلما كان ذلك في سفر المدينة وهي مدينة مباركة وموطن مالوف فاولى ان يحمل الزاد في الغزو ولما ان المصير فيه الى ارض العدو والضيافة معلومة (اى انها غير ممكن) والسفر محتاجون فيه الى مزيد قوة لاجل الغزو اه من اللامع وقال القسطلاني في وجه المطابقة انه وان لم يكن سفر غزو ولكن سفر الغزو مقيس عليه اه

ص٤١٩/٣ باب حمل الزاد على الرقاب اى عند تعذر حمله على الدواب قاله الحافظ والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اشار بهذه الترجمة الى قلة الزاد لئلا يحتاج الى الحمولات ولا يشتغل بحفظها فافهم

ص٤١٩/٧ باب ارداف المرأة خلف اخيها قال العلامة العيني اى جواز ارداف المرأة خلف اخيها يقال اردفته اردافا اذا اركبته معك والردف بكسر الراء المرتدف وهو الذي يركب خلف الراكب اه كتب الشيخ في اللامع

انما اورده ههنا لان مثل هذه الامور والحاجات كثيرا ما تعرو فى السفر لا سيما الجهاد فبين بذلك جوازه وكذلك كثير من الابواب الموردة ههنا من هذا القبيل اهـ

ص٤١٩/١٢ باب الارتداف فى الغزو والحج الخ اى فى سفرة الغزاة وسفرة الحج ومطابقة الحديث للترجمة ظاهرة ويقاس الغزو على الحج اهـ من العينى

ص٤١٩/١٤ باب الردف على الحمار كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك انه لا باس فيه اذا لم يكن الحمار يثقل عليه ذلك ويربو على قدر طاقته اهـ قلت وهو كذلك كما تقدم الكلام عليه فى كتاب الحج فى باب استقبال الحاج القادمين والثلاثة على الدابة ويشكل ذكر حديث ابن عمر فى هذا الباب لانه صلى الله عليه وسلم كان اذ ذاك راكبا على راحلته لا الحمار وذكر الحافظ ايضا هذا الاشكال ولم يجب عنه واجاب عنه العينى فقال كلاهما فى نفس الارتداف سوار والفرق فى الدابة وتواضعه صلى الله عليه وسلم فى اردافه على الحمار اقوى واعظم من اردافه على الراحلة فيلحق هذا بذاك اهـ

ص٤١٩/٢٢ باب من اخذ بالركاب ونحوه اى من الاعانة على الركوب وغيره قاله الحافظ قلت وهذا كما تقدم من باب من قاد دابة غيره فى الحرب ومن باب من ضرب دابة غيره الخ

ص٤١٩/٢٦ باب كراهية السفر بالمصاحف الى ارض العدو الخ قال الحافظ قوله وكذلك يروى الخ وصل رواية اسحاق بن راهويه فى مسنده عنه بلفظ كره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يسافر بالقرآن الى ارض العدو مخافة ان يناله العدو قوله وقد سافر النبى صلى الله عليه وسلم الخ اشار البخارى بذلك الى ان المراد بالنهى عن السفر بالقران السفر بالمصحف خشية ان يناله العدو لا السفر بالقران نفسه اهـ وكتب الشيخ فى اللامع اراد بايراد الروايات المتخالفة ان الجواز مقيد بالامن والنهى بغيره ودلالة قوله وهم يعلمون القران على مدعاه حسب قاعدتهم ظاهرة فانهم اذا علموا لا بدلهم من تعليمه والتعليم اعم من التعليم حفظا وكتابة اهـ وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله وهم يعلمون اى يقرؤن القران والقرأة قد يكون من المصحف وقد يكون من الحفظ فثبت جواز السفر بالمصحف الى ارض العدو ولان الفعل يعم عند البخارى او هو يعلمون بالتشديد والتعليم فى زمن الصحابة غالبا كان من المصحف فثبت الجواز ايضا اهـ ثم مسئلة الباب خلافية قال الحافظ قال ابن عبد البر اجمع الفقهاء ان لا يسافر بالمصحف فى السرايا والعسكر الصغير المخوف عليه واختلفوا فى الكبير المامون عليه فمنع مالك ايضا مطلقا وفصل ابو حنيفة وادار الشافعى الكراهة مع الخوف وجودا وعدما وقال بعضهم كالمالكية ثم ذكر الاختلاف فى تعليم الكافر القران وقال ايضا تحت قول البخارى وقد سافر النبى صلى الله عليه وسلم الخ عن المهلب ان مراد البخارى بذلك تقوية القول بالتفرقة بين العسكر الكثير والطائفة القليلة فيجوز فى تلك دون هذه اهـ قلت فعلى هذا ميل الامام البخارى الى مسلك الحنفية وفى الدر المختار نهينا عن اخراج ما يجب تعظيمه ويحرم الاستخفاف به كمصحف وكتب فقه وحديث قال ابن عابدين خلافا فالقول الطحاوى ان ذلك انما كان عند قلة المصاحف كيلا تنقطع عن ايدى الناس واما اليوم فلا يكره والبسط فى هامش اللامع.

ص٤٢٠/٨ باب التكبير عند الحرب اى جوازه او مشروعيته

ص٤٢٠/٩ باب ما يكره من رفع الصوت فى التكبير الخ قال الحافظ قوله اربعوا اى ارفقوا قال الطبرى فيه كراهية رفع الصوت بالدعاء والذكر وبه قال عامة السلف من الصحابة والتابعين اهـ قال الحافظ وتصرف البخارى يقتضى ان ذلك خاص بالتكبير عند القتال واما رفع الصوت فى غيره فقد تقدم فى كتاب الصلوة حديث ابن عباس ان رفع الصوت بالذكر كان على العهد النبوى اذا انصرفوا من المكتوبة وتقدم البحث فيه هناك اهـ وكتب الشيخ فى اللامع باب ما يكره الخ يعنى به البالغ حد الكراهة الخارج عن التوسط والجواز كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اربعوا على انفسكم اهـ وفى هامشه اشار الشيخ بذلك الى دفع ما يتوهم من الحديث من النهى عن الجهر بالذكر كما قال ذلك بعض القائلين بالمنع عن الذكر المعتاد عند المشائخ واجاب الشيخ فى الكوكب بجواب آخر اذ قال استدل بذلك من منع الجهر بالذكر ولا يتم فقد ورد انه كان ثم عدو فاراد ان لا يعلموا بهم فكان الممانعة لامر خارج لا لشئ فى نفس الذكر وهذا هو الحق فان الذكر ليس شئ من انواعه منهيا عنه وانما ذلك لامر خارج عنه الى آخر ما بسط فى هامش اللامع وفى الفيض باب ما يكره من رفع الصوت اى فى غير الجهاد اهـ وتقدم عن الحافظ ما يخالف ذلك.

ص٤٢٠/١٣ باب التسبيح اذا هبط واديا اورد فيه حديث جابر كنا اذا صعدنا كبرنا واذا نزلنا سبحنا ثم قال باب التكبير اذا علا شرفا اورد فيه حديث جابر المذكور قال المهلب تكبيره صلى الله عليه وسلم عند الارتفاع استشعار لكبرياء الله عز وجل وعند ما يقع عليه العين من عظيم خلقه انه اكبر من كل شئ وتسبيحه فى بطون الاودية مستنبط من قصة يونس فان بتسبيحه فى بطن الحوت نجاه الله تعالى من الظلمات فسبح النبى صلى الله عليه وسلم فى بطون الاودية لينجيه الله منها وقيل مناسبة التسبيح فى الاماكن المنخفضة من جهة ان التسبيح هو التنزيه مناسب تنزيه الله عن صفات الانخفاض كما ناسب تكبيره عند الاماكن المرتفعة اهـ

ص٤٢٠/١٥ باب التكبير اذا علا شرفا تقدم الكلام عليه فى الباب السابق

ص٤٢٠/٢١ باب يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل فى الاقامة كتب الشيخ فى اللامع اى اذا لم يكن عاصيا فى سفره وبه جزم الحافظان ابن حجر والعينى وقال القسطلانى اى سفر طاعة

ص٤٢٠/٢٥ باب السير وحده الخ وقد تقدم باب هل يبعث الطليعة وحده ولا يبعد ان يقال ان الغرض من الاول بيان جوازه ثم عقبه هناك بباب سفر الاثنين لاثبات الجواز ايضا والغرض ههنا بيان عدم الاولوية ولذا ذكر فيه الحديث الثانى حديث ابن عمر رضى الله عنهما المقتضى لعدم الجواز ولا اقل من عدم الاولوية واما الحديث الاول فانه وان كان بظاهره يفيد الجواز لكن يمكن ان يقال انه عليه الصلوة والسلام ندب ثانيا وثالثا ليكون مع الزبير شخص آخر فذرأ عن سفر شخص واحد

ص٤٢١/٤ باب السرعة فى السير الخ اى فى الرجوع الى الوطن قال المهلب تعجل صلى الله عليه وسلم الى المدينة ليريح نفسه ويفرح اهله اهـ وتقدم فى كتاب الحج ما فى معناه من باب اسرع ناقته اذا بلغ المدينة ومن باب المسافر اذا جد به السير وتقدم الكلام عليهما فى محله

ص٤٢١/١٣ باب اذا حمل على فرس اى ليجاهد عليها فى سبيل الله فرآها تباع هل له ان يشتريها ام لا قاله القسطلانى قلت والمسئلة التى اشار اليها القسطلانى خلافية تقدمت فى باب هل يشترى صدقته من كتاب الزكوة ولا يبعد عندى ان يحمل الترجمة على معنى الرجوع فى الهبة فالمعنى اذا تصدق رجل فرسا ليجاهد عليه فى سبيل الله ثم راى المتصدق انها تباع على خلاف ما اراد من التصدق فهل يرجع فى تلك الصدقة ام لا فافهم

ص٤٢١/١٨ باب الجهاد باذن الابوين المسلمين قاله القسطلانى وفى الفتح كذا اطلق وهو قول الثورى وقيده بالاسلام الجمهور اهـ قال العينى قال اكثر اهل العلم منهم الاوزاعى والثورى ومالك والشافعى واحمد انه لا يخرج الى الغزو الا باذن والديه ما لم تقع ضرورة وقوة العدو فاذا كان كذلك تعين الفرض على الجميع وزال الاختيار فوجب الجهاد على الكل فلا حاجة الى الاذن من والد وسيد وقال ابن حزم فى مراتب الاجماع ان كان ابواه يضيعان بخروجه ففرضه ساقط عنه اجماعا والا فالجمهور يوفقه على الاستيذان والاجداد كالاباء والجدات كالامهات وهذا اذا كانا مسلمين فان كانا كافرين فلا سبيل لهما الى منعه ولو نفلا وطاعتهما حينئذ معصية وعن الثورى هما كالمسلمين اهـ وفى الدر المختار ولا يفرض الجهاد على صبى وبالغ له ابوان او احدهما لان طاعتهما فرض عين قال ابن عابدين له ابوان مفاده انهما لا ياثمان فى منعه والا لكان له الخروج حتى يبطل عنهما الاثم مع انهما فى سعة من منعه اذا كان يدخلهما من ذلك مشقة شديدة وشمل الكافرين ايضا او احدهما اذا كره خروجه لمخافة ومشقة الى آخر ما بسط وسياتى فى كتاب الادب ايضا باب لا يجاهد الا باذن الابوين

ص٤٢١/٢١ باب ما قيل فى الجرس قال الحافظ اى من الكراهة وقيده بالابل لورود الخبر فيها بخصوصها اهـ قوله ونحوه اى مما يعلق كالقلائد والنهى للتنزيه كما حكاه النووى عن الجمهور قاله القسطلانى ثم ذكر الاقوال فى حكمة النهى وبسط الكلام عليه فى هامش اللامع

ص٤٢١/٢٤ باب من اكتتب فى جيش الخ قال العينى اكتتب بلفظ المعلوم والمجهول يقال اكتتب فلان اذا كتب نفسه فى ديوان السلطان اهـ قال الحافظ ذكر فيه حديث ابن عباس فى ذلك ويستفاد منه ان الحج فى حق مثله افضل من الجهاد لانه اجتمع له مع حج التطوع فى حقه تحصيل حج الفرض لامراته وكان اجتماع ذلك له افضل من مجرد الجهاد الذى يحصل المقصود منه بغيره وفيه مشروعية كتابة الجيش ونظر الامام لرعيته بالمصلحة اهـ

ص٤٢١/٢٧ باب الجاسوس اى حكمه اذا كان من جهة الكفار ومشروعية اذا كان من جهة المسلمين ومناسبة الآية اما لما سياتى فى التفسير ان القصة المذكورة فى حديث الباب كانت سبب نزولها واما لان ينتزع منها حكم جاسوس الكفار فاذا اطلع عليه بعض المسلمين لا يكتم امره بل يرفعه الى الامام ليرى فيه رايه وقد اختلف العلماء فى جواز قتل جاسوس الكفار وسياتى البحث فيه فى باب الحربى اذا دخل دار الاسلام بغير امان اهـ من الفتح قلت والظاهر عند هذا العبد الضعيف هو الاحتمال الاول اى الجاسوس من جهة الكفار وحكمه ظاهر انه لا يجوز لقصة حاطب والاية المذكورة فى الترجمة واما حكم الجاسوس من جهة المسلمين فهو مشروع لارساله صلى الله عليه وسلم عليا وغيره لتجسس الظعينة والكتاب

ص٤٢٢/١ باب الكسوة للاسارى اى بما يوارى عوراتهم اذ لا يجوز النظر اليها اهـ من الفتح

ص٤٢٢/١٥ باب فضل من اسلم على يديه رجل حديث الباب ظاهر فيما ترجم له

ص٤٢١/٢١ باب الاسارى فى السلاسل اى مشروعية قيدهم بالسلاسل لئلا يتوهم متوهم ان فيه تعذيب خلق الله قال

ص٤٢١/٢٣ باب فضل من اسلم من اهل الكتابين قال العلامة القسطلانى من اهل الكتابين اى التوراة والانجيل اهـ قال الحافظ قال المهلب جاء النص فى هولاء الثلاثة لينبه به على سائر من احسن فى معنيين فى اى فعل كان من افعال البر قال ابن المنير مومن اهل الكتاب لا بد ان يكون مؤمنا بنبينا صلى الله عليه وسلم لما اخذ الله عليهم من العهد والميثاق فاذا بعث فايمانه مستمر فكيف يتعدد ايمانه حتى يتعدد اجره ثم اجاب بان ايمانه الاول الموصوف بكذا رسول والثانى بان محمدا صلى الله عليه وسلم هو الموصوف فظهر التغاير فثبت التعدد اهـ ويحتمل ان يكون تعدد اجره لكونه لم يعاند كما عاند غيره ممن اضله الله على علم فحصل له الاجر الثانى بمجاهدته نفسه على مخالفة انظاره اهـ قال القسطلانى واستشكل دخول اليهود فى ذلك لان شرعهم نسخ بعيسى عليه الصلوة والسلام والمنسوخ لا اجر فى العمل به فيختص الاجران بالنصرانى واجيب بانا لا نسلم ان النصرانية ناسخة لليهودية نعم لو ثبت ذلك لكان كذلك كذا قرره الكرمانى وتبعه البرماوى وغيره لكن قال فى الفتح لا خلاف ان عيسى عليه الصلوة والسلام ارسل الى بنى اسرائيل فمن اجاب منهم نسب اليه ومن كذب منهم واستمر على يهوديته لم يكن مؤمنا فلا يتناوله الخبر لان شرطه ان يكون مومنا بنبيه الى آخر ما بسط من الكلام عليه وقوله فله اجران اجر الايمان بنبيه واجر الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم اهـ وبسط شيخنا الكنكوهى قدس سره فى شرح قوله ثلاثة يعطون اجرهم مرتين اى فى وجه تضعيف الاجر لهم فارجع الى الكوكب الدرى لو شئت وفى هامشه وافاد والدى المرحوم عند تدريس مشكوة المصابيح ان مناط تكرار الاجر هو التزاحم فكل فعل يوجد فيه التزاحم يثنى عليه الاجر فرجل ادى حق الله وحق مولاه يتحقق التزاحم فى كل من فعليه فيثنى الاجر على كل من فعليه فله اربعة اجور اثنان على تاديته حقوق المولى واثنان على تاديته حقوقه تعالى ورجل تعلم الكتاب الاول والثانى اذ صار رجلا بعد ما كان عالما وصار مبتديا بعد ما كان منتهيا فيكرر اجره على هذا ورجل ادب امته لا تزاحم فيه لكن اعتاقها بعد ما تادبت وكذا التزوج بعده فهذان الفعلان على كل واحد منها الاجران اهـ

ص٤٢٣/٤ باب اهل الدار يبيتون الخ بفتح المثناة التحتية بعد الموحدة مبنيا للمفعول اى يغار عليهم بالليل.

بحيث لايميز بين افرادهم فيصاب الولدان اى الصغار بسبب التبييت اى هل يجوز ذلك ام لا ثم ذكر المولف رحمه الله تعالى تفسير ثلاث آيات من القران يوافقن ما فى الخبر على عادته اه من القسطلانى وقال الحافظ وفهم من تقييده باصابته من ذكر قصر الخلاف عليه وجواز البيات اذا عرى عن ذلك قال احمد لا باس بالبيات ولا اعلم احدا كرهه اه قوله هم منهم اى من اهل الدار من المشركين وليس المراد اباحة قتلهم بطريق القصد اليهم بل اذا لم يوصل الى قتل الرجال الا بذلك قتلوا والا فلا تقصد الاطفال والنساء بالقتل مع القدرة على ترك ذلك جمعا بين الاحاديث المصرحة بالنهى عن قتل النساء والصبيان وما ههنا اه من القسطلانى قوله بياتا ليلا الخ وهذه عادة المصنف اذا وقع فى الخبر لفظة توافق ما وقع فى القران اورد تفسير اللفظ الواقع فى القران جمعا بين المصلحتين وتبركا بالامرين اه

ص باب قتل الصبيان فى الحرب قال الحافظ اورد فيه حديث ابن عمر من طريق ليث بن سعد بلفظ فانكر ثم قال باب قتل النساء فى الحرب واورد الحديث المذكور من طريق عبيد الله بن عمر بلفظ فنهى واتفق الجميع كما نقل ابن بطال وغيره على منع القصد الى قتل النساء والولدان وقال ايضاً فى موضع آخر وقال مالك والاوزاعى لا يجوز قتل النساء والصبيان بحال حتى لو تترس اهل الحرب بالنساء والصبيان لم يجز رميهم وحكى الحازمى قولا بجواز قتل النساء والصبيان على ظاهر حديث الصعب وزعم انه ناسخ لاحاديث النهى وهو غريب اه قلت وتبويب الامام البخارى يدل على انه حمل هذا الحديث على البيات وهو قول الجمهور كما تقدم وهذا اذا لم تقاتل المرأة اما لو قاتلت فيجوز قتلها عند الشافعى والكوفيين واحمد كما فى المغنى وقال ابن حبيب من المالكية لا يجوز القصد الى قتلها اذا قاتلت الا ان باشرت القتل قال الحافظ ويؤيد قول الجمهور ما اخرجه ابو داؤد وغيره من حديث رباح بن الربيع كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة فراى الناس مجتمعين فراى امرأة مقتولة فقال ما كانت هذه لتقاتل فان مفهومه انها لو قاتلت لقتلت اه من الفتح بزيادة واختصار

ص۴۲۳ باب قتل النساء فى الحرب تقدم الكلام عليه آنفا فى الباب الذى قبله

ص۴۲۳ باب لا يعذب بعذاب الله قال الحافظ رحمه الله هكذا بت الحكم فى هذه المسئلة لوضوح دليلها عنده ومحله اذا لم يتعين التحريق طريقا الى الغلبة على الكفار حال الحرب ثم قال الحافظ فى شرح الحديث واختلف السلف فى التحريق فكره ذلك عمر وابن عباس وغيرهما مطلقا سواء كان ذلك بسبب كفر او فى حال مقاتلة او كان قصاصا واجازه على وخالد بن الوليد وغيرهما قال المهلب ليس هذا النهى على التحريم بل على سبيل التواضع ويدل على جواز التحريق فعل الصحابة وقد حرق ابو بكر البغاة بالنار بحضرة الصحابة واكثر علماء المدينة يجوزون تحريق الحصون والمراكب على اهلها ورد على قول المهلب ابن المنير كما فى الفتح. وقال ابن قدامة اما العدو اذا قدر عليه فلا يجوز تحريقه بالنار بغير خلاف نعلمه وقد كان ابو بكر رضى الله تعالى عنه يامر بتحريق اهل الردة بالنار وفعل ذلك خالد بن الوليد بامره فاما اليوم فلا اعلم فيه بين الناس خلافا ثم قال واما رميهم قبل اخذهم بالنار فان امكن اخذهم بدونها لم يجز رميهم بها لانهم فى معنى المقدور عليه واما عند العجز عنهم بغيرها فجائز فى قول اكثر اهل العلم وبه قال الثورى والاوزاعى والشافعى اه قلت واليه اشار الحافظ بقوله ومحله اذا لم يتعين التحريق الخ كما تقدم

ص۴۲۳ باب فاما منا بعد واما فداء الخ فيه حديث ثمامة قال الحافظ كانه يشير الى حديث ابى هريرة فى قصة اسلام ثمامة بن اثال وستاتى موصولة مطولة فى اواخر كتاب المغازى والمقصود منه ههنا قوله ان تقتل تقتل ذا دم وان تنعم تنعم على شاكر وان كنت تريد المال فسل منه ما شئت فان النبى صلى الله عليه وسلم اقره على ذلك ولم ينكر عليه التقسيم ثم من عليه بعد ذلك فكان فى ذلك تقوية لقول الجمهور ان الامر فى اسرى الكفرة من الرجال الى الامام يفعل ما هو الاحظ للاسلام والمسلمين وعن مالك لا يجوز المن بغير فداء وعن الحنفية لا يجوز المن اصلا لا بفداء ولا بغيره اه مختصراً وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى فى اسير الجهاد اربعة شقوق اما ان يمن عليه فيترك او يفدى او يقتل او يسترق والاولان قد نسخا باية السيف اه وفى البذل قال اصحابنا الاحناف فى ظاهر الرواية لا يفادى الاسير بالمال ولا يفادون باسرى المسلمين ايضا وقال ابو يوسف ومحمد لا باس ان يفادى اسرى المسلمين باسرى المشركين وهو قول الائمة الثلاثة الى آخر ما بسط فيه وذكر الخرقى فى مذهب الحنابلة التخيير بين الاربعة وبسط الكلام عليه الموفق وقال وهو مذهب الشافعى وعن مالك كمذهبنا وعنه لا يجوز المن بغير عوض وقال اصحاب الراى (الثاقب) ان شاء ضرب اعناقهم وان شاء استرقهم لا غير ولا يجوز من ولا فداء الى آخر ما بسط فى الدلائل

ص۴۲۳ باب هل للاسير ان يقتل او يخدع الخ قال الحافظ قوله فيه المسور الخ يشير بذلك الى قصة ابى بصير وقد تقدم فى اواخر الشروط وهى ظاهرة فيما ترجم له وهى من مسائل الخلاف ايضا ولهذا لم يبت الحكم فيها قال الجمهور ان ائتمنوه يف لهم بالعهد حتى قال مالك لا يجوز ان يهرب منهم وخالفه اشهب فقال لو خرج به الكافر ليفادى به فله ان يقتله وقال ابو حنيفة اعطاء العهد على ذلك باطل ويجوز له ان لا يفى لهم به وقال الشافعية يجوز ان يهرب من ايديهم ولا يجوز ان ياخذ من اموالهم قالوا وان لم يكن بينهم عهد جاز له ان يتخلص منهم بكل طريق ولو بالقتل واخذ المال وتحريق الدار وغير ذلك اه

ص۴۲۳ باب اذا حرق المشرك المسلم هل يحرق اى جزاء بفعله وكانه اشار بذلك الى تخصيص النهى فى قوله لا يعذب بعذاب الله بما اذا لم يكن ذلك على سبيل القصاص وليس فى حديث الباب التصريح بان العرنيين فعلوا ذلك بالرعاء لكنه اشار الى ما ورد فى بعض طرقه عند مسلم عن انس قال انما سمل النبى صلى الله عليه وسلم اعين العرنيين لانهم سملوا اعين الرعاء قال ابن بطال ولو لم يرد ذلك لكان اخذ ذلك من قصة العرنيين بطريق الاولى لانه اذا جاز سمل اعينهم وهو تعذيب بالنار ولو لم يفعلوا ذلك بالمسلمين فجوازه ان فعلوه اولى اه من الفتح

ص۴۲۴ باب بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب السابق والمناسبة بينهما ان لا يتجاوز بالتحريق حيث يجوز الى من لم يستوجب ذلك فانه اورد فيه حديث ابى هريرة فى تحريق قرية النمل واشار بذلك الى ما وقع فى بعض طرقه ان الله اوحى اليه فهلا نملة واحدة ولا يخفى ان صحة الاستدلال بذلك متوقفة على ان شرع من قبلنا هو شرع لنا اه من الفتح

ص۴۲۴ باب حرق الدور والنخيل اى التى للمشركين كذا وقع فى جميع النسخ حرق وضبطوه بفتح اوله واسكان الراء وفيه نظر لانه لا يقال فى المصدر حرق وانما يقال تحريق واحراق لانه رباعى اه من الفتح وتعقب عليه العلامة العينى بانه يجوز ان يكون الحرق اسما للاحراق الى آخر ما بسط ثم مسئلة الباب خلافية قال الحافظ ذهب الجمهور الى جواز التحريق والتخريب فى بلاد العدو وكرهه الاوزاعى والليث وابو ثور واحتجوا بوصية ابى بكر لجيوشه ان لا يفعلوا شيئاً من ذلك واجاب الطبرى بان النهى محمول على القصد لذلك بخلاف ما اذا اصابوا ذلك فى خلال القتال وكذلك القتل بالتحريق وقال غيره انما نهى ابو بكر عن ذلك لانه علم ان تلك البلاد ستفتح فاراد ابقائها على المسلمين اه وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز وهامش اللامع وقال القسطلانى واستدل الجمهور بحديث الباب على جواز التحريق والتخريب اذا تعين طريقا فى نكاية العدو وخالف بعضهم فقال لا يجوز قطع المثمر اصلا وحمل ما ورد من ذلك اما على غير المثمر واما على ان الشجر الذى قطع فى قصة بنى النضير كان فى الموضع الذى يقع فيه القتال وهذا قول الليث والاوزاعى وابى ثور اه

ص۴۲۴ باب قتل النائم المشرك قال الحافظ ذكر فيه قصة قتل ابى رافع اليهودى وهى ظاهرة فيما ترجم له لان الصحابى طلب قتل ابى رافع وهو نائم وانما ناداه ليتحقق انه هو لئلا يقتل غيره ممن لا غرض له اذ ذاك فى قتله وبعد ان اجابه كان فى حكم النائم لانه حينئذ استمر على خيال نومه بدليل انه بعد ان ضربه لم يفر من مكانه ولا تحول من مضجعه حتى عاد اليه فقتله ثم قال فى فوائد الحديث واما قتله اذا كان نائما فمحله ان يعلم انه مستمر على كفره وانه قد يئس من فلاحه وطريق العلم بذلك اما بالوحى واما بالقرائن الدالة على ذلك اه

ص۴۲۴ باب لا تمنوا لقاء العدو قال ابن بطال حكمة النهى ان المرء لا يعلم ما يؤل اليه الامر وهو نظير سوال العافية من الفتن وقد قال الصديق رضى الله عنه لان اعافى فاشكر احب الى من ان ابتلى فاصبر وقال غيره انما نهى عنه لما فيه من صورة الاعجاب والاتكال على النفوس والوثوق بالقوة وقلة الاهتمام بالعدو وكل ذلك يباين الاحتياط والاخذ بالحزم الى آخر ما بسط فى الحكم اه من الفتح قلت وقد تقدم ما بظاهره ينافى هذا الباب وهو باب الدعاء بالجهاد والشهادة الخ ويمكن الجمع بينهما بان النهى على سبيل الاعجاب مثلا والدعاء يحمل على بذل الجهد فى اعلاء كلمة الله فافهم

ص۴۲۵ باب الحرب خدعة بفتح الخاء المعجمة وسكون الدال المهملة كما فى الفرع واصله وهى الافصح وجزم بها ابو ذر الهروى والقزاز وقال ثعلب بلغنا انها لغة النبى صلى الله عليه وسلم وقيل بضم الخاء مع سكون الدال وجوز بعضهم اوله وفتح ثانية كهمزة ولمزة وهى صيغة مبالغة وحكى المنذرى بفتح الاول والثانى جمع خادع وحكى مكى وغيره خدعة بكسر اوله وسكون ثانيه فهى خمس ومعنى الاسكان انها تخدع اهلها من وصف الفاعل باسم المصدر او وصف للمفعول كهذا الدرهم ضرب الامير اى مضروبه وعن الخطابى انها المرة الواحدة يعنى انه اذا خدع مرة لم تقل عثرته ومعنى الضم مع السكون انها تخدع الرجال اى هى محل الخداع وموضعه ومع فتح الدال اى تخدع الرجال تمنيهم الظفر ولا تفى لهم كالضحكة اذا كان يضحك بالناس وقيل الحكمة فى الاتيان بالتاء الدلالة على الوحدة فان الخداع ان كان من المسلمين فكانه حضهم على ذلك ولو مرة واحدة وان كان من الكفار فكانه حذرهم من مكرهم ولو وقع مرة واحدة فلا ينبغى التهاون بهم لما ينشأ عنه من المفسدة ولو قل اه كله من القسطلانى قال الحافظ وقال النووى واتفقوا على جواز خداع الكفار فى الحرب كيف ما امكن الا ان يكون فيه نقض عهد او امان فلا يجوز قال ابن المنير معنى الحديث الحرب الجيدة لصاحبها الكاملة فى مقصودها انما هى المخادعة لا المواجهة وذلك لخطر المواجهة وحصول الظفر مع المخادعة بغير خطر قال الحافظ ذكر الواقدى اول ما قال النبى صلى الله عليه وسلم الحرب خدعة فى غزوة الخندق اه

ص۴۲۵ باب الكذب فى الحرب ذكر فيه حديث جابر فى قصة قتل كعب بن الاشرف قال ابن المنير الترجمة غير مطابقة لان الذى وقع منهم فى قتل كعب يمكن ان يكون تعريضا لان قولهم عنانا اى كلفنا بالاوامر والنواهى وقولهم سالنا الصدقة اى طلبها منا ليضعها مواضعها اه قال الحافظ والذى يظهر انه لم يقع منهم فى ما قالوا بشئ من الكذب اصلا وجميع ما صدر منهم تلويح كما سبق لكن ترجم بذلك لقول محمد بن مسلمة للنبى صلى الله عليه وسلم او لا ائذن لى ان اقول قال قل فانه يدخل فيه الاذن فى الكذب تصريحا وتلويحا وهذه الزيادة وان لم تذكر فى سياق حديث الباب فهى ثابتة فيه كما فى الباب الذى وحده على انه لو لم يرد ذلك لما كانت الترجمة منافرة للحديث لان معناها حينئذ باب الكذب فى الحرب هل يسوغ مطلقا او يجوز منه الايماء دون التصريح وقد جاء من ذلك صريحاً ما اخرجه الترمذى مرفوعا لا يحل الكذب الا فى ثلث تحدث الرجل امرأته ليرضيها والكذب فى الحرب وفى الاصلاح بين الناس قال النووى الظاهر اباحة حقيقة الكذب فى الامور الثلثة لكن التعريض اولى اه من الفتح

ص۴۲۵ باب الفتك باهل الحرب اى جواز قتل الحربى سرا وبين هذه الترجمة وبين الترجمة الماضية وهى قتل المشرك النائم عموم وخصوص وجهى وانما فتكوا به لانه نقض العهد واعان على حرب النبى صلى الله عليه وسلم وهجاه ولم يقع لاحد ممن توجه اليه تامين له بالتصريح وانما اوهموه ذلك وآنسوه حتى تمكنوا من قتله اه من الفتح قلت ويشكل عليه ما اخرجه ابو داؤد عن ابى هريرة مرفوعاً الايمان قيد الفتك لا يفتك مؤمن ويمكن الجواب عنه بما فى الدرجات للدهلوى فى تفسير الفتك هو قتل المؤمن غيره غدراً فى حال غفلته اه فهذا الحديث محمول على الغدر وهو لا يجوز واما فتك كعب بن الاشرف انما كان لنقضه العهد وغيره كما تقدم فى كلام الحافظ او يقال بضعف هذا الحديث فقد تكلم الحافظ المنذرى على اسناده كما فى البذل فى باب العدو يؤتى على غرة

ص۴۲۵ باب ما يجوز من الاحتيال والحذر الخ قال الحافظ قوله معرة بفتح الميم وتشديد الراء اى شره وفساده اه قلت لعله اراد المصنف انه غير داخل فى الغدر المنهى عنه

ص۴۲۵ باب الرجز فى الحرب الخ الرجز بفتح الراء والجيم والزاى من بحور الشعر على الصحيح وجرت عادة العرب باستعماله فى الحرب ليزيد فى النشاط ويبعث الهمم وفيه جواز رفع الصوت فى عمل الطاعة لينشط نفسه وغيره وكان المصنف اشار فى الترجمة بقوله ورفع الصوت فى حفر الخندق الى ان كراهة رفع الصوت فى الحرب

مختصة بحالة القتال وذلک فیما اخرجه ابو داؤد من طریق قیس بن عباد قال کان اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم یکرهون الصوت عند القتال اهـ من الفتح

ص٤٢٦ باب من لا یثبت علی الخیل ای لا ینبغی لاهل الخیل ان یدعو اله بالثبات وفیه اشارة الی فضیلة رکوب الخیل والثبات علیها اهـ من الفتح۔

ص٤٢٦ باب دواء الجرح باحراق الحصیر الخ قال الحافظ اشتمل هذا الباب علی ثلاثة احکام وحدیث الباب ظاهر فیها وقد افرد الثانی منها فی کتاب الطهارة واورد فیه هذا الحدیث بعینه اهـ

ص٤٢٦ باب ما یکره من التنازع والاختلاف فی الحرب ای من المقاتلة فی احوال الحرب قوله وعقوبة من عصی امامه ای بالهزیمة وحرمان الغنیمة والغرض من ثانی حدیثی الباب فی قصة احد ان الهزیمة وقعت بسبب مخالفة الرماة لقول النبی صلی الله علیه وسلم لا تبرحوا من مکانکم اهـ من الفتح

ص٤٢٦ باب اذا فزعوا باللیل ای ینبغی لامیر العسکر ان یکشف الخبر بنفسه او بمن یندبه لذلک اهـ من الفتح

ص٤٢٧ باب من رای العدو فنادی باعلی صوته یا صباحاه قال ابن المنیر موضع هذه الترجمة ان هذه الدعوة لیست من دعوی الجاهلیة المنهی عنها لانها استغاثة علی الکفار وقوله یا صباحاه هو منادی مستغاث والالف للاستغاثة والهاء للسکت وکانه نادی الناس استغاثة بهم فی وقت الصباح وکانت عادتهم یغیرون فی وقت الصباح فکانه قال تاهبوا لما دهمکم صباحا اهـ من الفتح قوله والیوم یوم الرضع اختلفوا فی معناه علی اقوال ذکرت فی هامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع معناه ان الیوم یوم ظهور الکرام من اللئام واراد بالرضع اللئام فانهم یسترضعون من دون ان یحلبوا لئلا یفطن بذلک مسکین او ضعیف فیسئل ویعتری فاذا معه مصا من الفرع من ذلک وهذا اذا ارید باللبن لبن ناقة فان ارید لبن المراة فهو کنایة عن الذی لم یجب الامور ولم یباشرها فکانه لما لم یخرج عن بیته کان کمن لم یزل یشرب لبن امه مدة عمره اهـ

ص٤٢٧ باب من قال خذها وانا ابن فلان الخ هی کلمة تقال عند التمدح قال ابن المنیر موقعها من الاحکام انها خارجة عن الافتخار المنهی عنه لاقتضاء الحال ذلک قلت وهو قریب من جواز الاختیال بالخاء المعجمة فی الحرب دون غیرها اهـ من الفتح

ص٤٢٧ باب اذا نزل العدو علی حکم رجل ای فاجازه الامام نفذ ذکر فیه حدیث ابی سعید فی نزول بنی قریظة علی حکم سعد بن معاذ رضی الله عنه قال ابن المنیر یستفاد من الحدیث لزوم حکم المحکم برضی الخصمین اهـ من الفتح وزاد القسطلانی سواء کان فی امور الحرب او غیرها وهو رد علی الخوارج الذین انکروا التحکیم علی علی رضی الله عنه الی آخر ما ذکر من فوائد الحدیث۔

ص٤٢٧ باب قتل الاسیر وقتل الصبر وفی روایة الکشمیهنی قتل الاسیر صبراً وهی اخصر واورد فیه حدیث انس فی قتل ابن خطل وقد تقدم ان الامام یتخیر متبعا ما هو الاحظ للاسلام والمسلمین بین قتل الاسیر والمن علیه بفداء او بغیر فداء او استرقاقه اهـ من الفتح وقال القسطلانی فی قوله قتل الصبر بان یمسک ذو روح ثم یرمی بشئ حتی یموت وفی الحدیث النهی عن قتل شئ من الدواب صبرا والصبر لغة الحبس واذا شدت یدا الرجل ورجلاه وامسکه آخر وضرب عنقه یقال قتل صبراً وقال ایضاً وفیه جواز اقامة الحدود والقصاص بمکة خلافاً لابی حنیفة الی آخر ما ذکر قلت وقد تقدم الکلام علی المسئلة واختلاف الائمة فی باب لا یحل القتال بمکة من کتاب الحج۔

ص٤٢٧ باب هل یستاسر الرجل ومن لم یستاسر الخ قال العلامة العینی ای هل یطلب ان یجعل نفسه اسیراً یعنی هل یسلم نفسه للاسر ام لا وهذه الترجمة مشتملة علی ثلاثة اشیاء الاول قوله هل یستاسر الرجل والثانی قوله ومن لم یستاسر والثالث قوله ومن رکع رکعتین عند القتل ثم قال بعد ذکر الحدیث المطابقة للجزء الاول فی قوله فنزل الیهم ثلاثة رهط وللجزء الثانی فی قوله اما انا فوالله لا انزل الیوم الخ وللجزء الثالث فی قول خبیب ذرونی ارکع رکعتین اهـ ملخصاً۔

ص٤٢٧ باب فکاک الاسیر ای من ایدی العدو بمال او غیره والفکاک بفتح الفاء ویجوز کسرها التخلیص قال ابن بطال فکاک الاسیر واجب علی الکفایة وبه قال الجمهور وقال اسحق بن راهویه من بیت المال وروی عن مالک ایضاً وقال احمد یفادی بالرؤس واما بالمال فلا اعرفه ولو کان عند المسلمین اساری وعند المشرکین اساری واتفقوا علی المفاداة تعینت ولم تجز مفاداة اساری المشرکین بالمال اهـ من الفتح۔

ص٤٢٨ باب فداء المشرکین ای بمال یوخذ منهم کذا فی الشروح الثلثة

ص٤٢٨ باب الحربی اذا دخل دار الاسلام بغیر امان ای هل یجوز قتله وهی من مسائل الخلاف قال مالک یتخیر فیه الامام وحکمه حکم اهل الحرب وقال الاوزاعی والشافعی ان ادعی انه رسول قبل منه وقال ابو حنیفة واحمد لا یقبل ذلک منه وهو فیئ بالمسلمین قاله الحافظ قلت وما حکی الحافظ من مذهب احمد یخالفه ما قال الموفق اذ قال فان دخل بغیر امان سئل فان قال جئت رسولا فالقول قوله لانه تتعذر اقامة البینة علی ذلک ولم تزل الرسل تاتی من غیر تقدم امان الی ان قال وکذلک ایضا (لم یقبل قوله) مدعی الرسالة اذا لم یکن معه رسالة یؤدیها او کان ممن لا یکون مثله رسولا اهـ وکذلک عندنا فیه تفصیل قال ابن نجیم ولو قال انا رسول فان وجد معه کتاب یعرف انه کتاب ملکهم بعلامة تعرف ذلک کان آمنا وان لم یعرف تهوز ذر فیکون هو وما معه فیئاً الی آخر ما بسط فی الاوجز (التنبیه) قد ترجم الامام ابو داؤد علی حدیث الباب باب الجاسوس المستامن مع انه لیس فی الحدیث ذکر الاستیمان والظاهر المطابق للحدیث ترجمة الامام البخاری وذکرت فی هامشی علی البذل توجیها لما فعل الامام ابو داؤد فارجع الیه یستفاد من کلام العینی وجه لترجمة الامام ابی داؤد اذ قال ان العین المذکور فی الحدیث اوهم انه ممن له امان فلما قضی حاجته من التجسس انفتل مسرعا فعلموا انه حربی دخل بغیر امان اهـ ثم هذا الخلاف المذکور انما هو فی الجاسوس الحربی الکافر اما لو کان الجاسوس مسلما فهل یجوز قتله مسئلة خلافیة ایضا فذهب الامام مالک ومن وافقه الی جواز قتله فقد قال الحافظ فی حدیث قصة حاطب بن

ابی بلتعة واستدل باستیذان عمر علی قتل حاطب لمشروعیة قتل الجاسوس ولو کان مسلما وهو قول مالک ومن وافقه ووجه الدلالة انه صلی الله علیه وسلم اقر عمر علی ارادة القتل لولا المانع وبین المانع وهو کون حاطب شهید بدر وهذا منتف فی غیر حاطب فلو کان الاسلام مانعا من قتله لما علل باخص منه اهـ وفی البذل فی شرح حدیث الباب حدیث سلمة بن الاکوع قال النووی وفیه قتل جاسوس الحربی وهو کذلک باجماع المسلمین واما الجاسوس المعاهد والذمی فقال مالک والاوزاعی یصیر ناقضا للعهد فان رأی استرقاقه ارقه ویجوز قتله وقال جماهیر العلماء لا ینتقض عهده بذلک قال اصحابنا الا ان یکون قد شرط علیه انتقاض العهد بذلک واما الجاسوس المسلم فقال الشافعی والاوزاعی وابو حنیفة وبعض المالکیة وجماهیر العلماء رحمهم الله تعالی یعزره الامام بما یری من ضرب وحبس ونحوهما ولا یجوز قتله وقال مالک رحمه الله تعالی یجتهد فیه الامام ولم یفسر الاجتهاد وقال القاضی عیاض قال کبار اصحابه یقتل قال واختلفوا فی ترکه بالتوبة قال ابن الماجشون ان عرف بذلک قتل والا عزر اهـ وفی هامشه حکی العینی عن ابی حنیفة یحبس ویوجع عقوبة وبه صرح محمد فی السیر الکبیر

ص٤٢٩ باب یقاتل عن اهل الذمة ولا یسترقون قال القسطلانی یقاتل بفتح رابعه عن اهل الذمة لانهم بذلوا الجزیة علی ان یامنوا فی انفسهم واموالهم واهلیهم فیقاتل عنهم کما یقاتل عن المسلمین اهـ ای ولو نقضوا العهد وتعقب ابن التین بانه لیس فی الحدیث ما یدل علی الترجمة من عدم الاسترقاق واجاب ابن المنیر بانه اخذ من قوله واوصیه بذمة الله فان مقتضی الوصیة بالاشفاق ان لا یدخلوا فی الاسترقاق والذی قال انهم یسترقون اذا نقضوا العهد ابن القاسم وخالفه الاشهب والجمهور ومحل ذلک اذا سبی الحربی الذمی ثم اسر المسلمون الذمی واغرب ابن قدامة فحکی الاجماع وکانه لم یطلع علی خلاف ابن القاسم وکان البخاری اطلع علیه فلذلک ترجم به اهـ من الفتح وتعقب العینی علی قول الحافظ واغرب ابن قدامة الخ اذ قال یحتمل انه اراد به اجماع الائمة الاربعة اهـ قوله ولا یسترقون کتب الشیخ فی اللامع ای لا یسترقهم المسلمون او لا یترکون من غیر حمایة حتی یسترقهم آخرون ودلالة قوله اوصیه بذمة الله وکذا قوله ولا یکلفون فوق طاقتهم علی هذا المعنی ظاهرة اهـ

ص٤٢٩ باب هل یستشفع الی اهل الذمة ومعاملتهم الخ هکذا فی النسخة الهندیة من غیر ذکر حدیث وفی نسخ الشروح الثلثة الفتح والقسطلانی والعینی هذه الترجمة موفرة وذکر تحتها حدیث ابن عباس الآتی فی النسخة الهندیة فی باب جوائز الوفد قال الحافظ قوله باب جوائز الوفد باب هل یستشفع کذا فی جمیع النسخ من طریق الفربری الا ان فی روایة ابن شبویه عن الفربری تاخیر ترجمة جوائز الوفد عن ترجمة هل یستشفع (کما فی النسخة الهندیة) وکذا هو عند الاسماعیلی وبه یرتفع الاشکال فان حدیث ابن عباس مطابقة لترجمة جوائز الوفد لقوله فیه واجیزوا الوفد بخلاف الترجمة الاخری وکانه ترجم بها واخلی بیاضا لیورد فیه حدیثا یناسبها فلم یتفق ذلک ووقع للنسفی حذف ترجمة جوائز الوفد اصلا واقتصر علی ترجمة هل یستشفع الی آخر ما قال وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع قوله باب هل یستشفع الخ کما فعله جابر حیث ذهب بالنبی صلی الله علیه وسلم الی الیهودی یخفف عن دینه شیئا فافهم اهـ قلت وحدیث جابر هذا وان لم یذکره البخاری

ههنا لکن لما کان مشهورا وقد ذکر فی البخاری فی مواضع کثیرة لم یذکره البخاری ههنا تشحیذا للاذهان وهذا اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل السابع العشرون وقد تقدم عن الحافظ انه قال کانه ترجم بها واخلی بیاضا لیورد فیها حدیثا یناسبها قلت فحدیث جابر الذی اشار الیه الشیخ قدس سره یناسب هذا الباب فلله در الشیخ ما ادق نظره

ص٤٢٩ باب جوائز الوفد جمع جائزة وهی العطیة والوفد الجماعة یردون اهـ من القسطلانی وقال العینی والوفد هم القوم یجتمعون ویردون البلاد واحدهم وافد وکذلک الذین یقصدون الامراء لزیارة واسترفاد وانتجاع وغیر ذلک اهـ قوله واجیزوا الوفد بنحو ما کنت اجیزهم قال ابن المنیر والذی بقی من هذا الرسم ضیافات الرسل واقطاعات الاعراب ورسومهم فی اوقات ومنه اکرام اهل الحجاز اذا وفدوا اهـ قوله اهجر رسول الله صلی الله علیه وسلم کتب الشیخ فی اللامع استفهام انکار یعنی انهم لما اختلفوا فی الکتابة حین طلب النبی صلی الله علیه وسلم الکتابة قال بعضهم انه لم یهجر حتی یختلف فیه فهلا تسئلونه عن ذلک فیفصل بینکم بشئ اهـ وبسط فی هامشه کلام الشراح فی معناه وتوجیهه

ص٤٢٩ باب التجمل للوفد قال القسطلانی ولم ینکر علیه الصلوة والسلام علیه طلبه التجمل وانما انکر علیه التجمل بهذا الشئ المنهی عنه وهذا موضع الترجمة اهـ

ص٤٢٩ باب کیف یعرض الاسلام علی الصبی قال الحافظ وقد تقدم توجیه هذه الترجمة فی باب هل یعرض الاسلام علی الصبی فی کتاب الجنائز ووجه مشروعیة عرض الاسلام علی الصبی فی حدیث الباب من قوله صلی الله علیه وسلم لابن صیاد اتشهد انی رسول الله وکان اذ ذاک لم یحتلم فانه یدل علی المدعی ویدل علی صحة اسلام الصبی وانه لو اقر لقبل لانه فائدة العرض اهـ وفی الفیض قوله باب کیف یعرض الخ وافق فیه الحنفیة واسلام الصبی معتبر عندنا دون ارتداده حتی یحتلم اما عند الشافعی فاسلامه ایضا غیر معتبر اهـ وقال الحافظ فی کتاب الجنائز هذه الترجمة معقودة لصحة اسلام الصبی وهی مسئلة خلافیة وقوله وهل یعرض علیه ذکره ههنا بلفظ الاستفهام وترجم فی کتاب الجهاد بصیغة تدل علی الجزم بذلک فقال وکیف یعرض الاسلام الخ وکانه لما اقام الادلة ههنا علی صحة اسلامه استغنی بذلک وافاد ههناک ذکر الکیفیة اهـ

ص٤٣٠ باب قول النبی صلی الله علیه وسلم للیهود اسلموا تسلموا الخ هو طرف من حدیث سیأتی موصولا فی الجزیة فی باب اخراج الیهود من جزیرة العرب

ص٤٣٠ باب اذا اسلم قوم فی دار الحرب الخ اشار بذلک الی الرد علی من قال من الحنفیة ان الحربی اذا اسلم فی دار الحرب واقام بها حتی غلب المسلمون علیها فهو احق بجمیع ماله الا ارضه وعقاره فانها تکون فیئا للمسلمین وقد خالفهم ابو یوسف فی ذلک فوافق الجمهور اهـ من الفتح وذکر العلامة العینی فی هذه المسئلة تفصیلا فارجع الیه لو شئت وفی الفیض ای اذا اسلم قوم طوعا بدون جهاد وقتال فی دار الحرب ثم ظهر المسلمون علی تلک الدار فانهم یقرون علی املاکهم فی الاراضی وغیرها عند الشافعی وعندنا یستغرون علی املاکهم فی المنقولات دون الاراضی فانها تتبع الدار وتصیر ملکا للغانمین بخلاف المنقولات فانها تابعة للمالکین فتبقی معصومة والمصنف لم یات فیه بحدیث صریح ولعل

مسئلة الحنفية فيما اذا اسلم قوم من بينهم وبقي الكفر فيمن حولهم ويقرب من مذهب الحنفية مذهب مالك في موطئه وراجع البحر فان فيه جزئيات يستقيم عليها مذهب الحنفية ايضاً وقوله خيف بني كنانة احتج المصنف بالاضافة الى كنانة ان الاراضي كانت للمالكين وهو ضعيف جداً قوله قاتلوا عليها في الجاهلية واسلموا عليها في الاسلام فيه دليل على كون تلك الاراضي مملوكة لهم وذا لا يرد علينا لان المتبادر منه انهم اسلموا كلهم ومسئلتنا في ما اذا اسلم قوم وبقي الكفر من حولهم اهـ وبسط الكلام على المسئلة على عدة ابواب ومباحث من حكم الصلح والعنوة وانتقال الاملاك فارجع اليه لو شئت وسيأتي في البخاري في باب ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطي المؤلفة قلوبهم الخ حديث ابن عمر في اجلاء اليهود والنصارى من ارض الحجاز بلفظ وكانت الارض لما ظهر عليها لله وللرسول وللمسلمين۔

باب كتابة الامام للناس اي من المقاتلة او غيرهم والمراد ماهو اعم من كتابته بنفسه او بامره ثم قال بعد ذكر الحديث وفيه مشروعية كتابة دواوين الجيوش وقد يتعين ذلك عند الاحتياج الى تمييز من يصلح للمقاتلة ممن لا يصلح وقال ابن المنير موضع الترجمة من الفقه ان لا يتخيل ان كتابة الجيش واحصاء عدده يكون ذريعة لارتفاع البركة بل الكتابة المامور بها لمصلحة دينية والمواخذة التي وقعت في حنين كانت من جهة الاعجاب ثم ذكر المصنف حديث ابن عباس وفيه اني اكتتبت في غزوة كذا وهي شعرة بانه كان من عادتهم كتابة من يتعين للخروج في المغازي اهـ ملخصاً من الفتح وقد ترجم الامام ابو داؤد باب في تدوين العطاء قال الشيخ قدس سره في البذل قال في القاموس والديوان ويفتح مجتمع الصحف والكتاب يكتب فيه اهل الجيش واهل العطية واول من وضعه عمر رضي الله تعالى عنه اهـ

باب ان الله يويد الدين بالرجل الفاجر قال ابن المنير موضع الترجمة من الفقه ان لا يتخيل في الامام اذا حمى حوزة الاسلام وكان غير عادل انه يطرح النفع في الدين لفجوره فيجوز الخروج عليه فاراد ان هذا التخيل مندفع بهذا النص وان الله قد يويد دينه بالفاجر وفجوره على نفسه وقال الحافظ ايضاً قال المهلب وغيره لا يعارض هذا قوله صلى الله عليه وسلم لا نستعين بمشرك لانه اما خاص بذلك الوقت واما ان يكون المراد به الفاجر غير المشرك اهـ ثم ذكر الحافظ عدة توجيهات لدفع التعارض

باب من تامر في الحرب بغير امرة اي جاز ذلك وحديث الباب ظاهر فيما ترجم له به قال ابن المنير يوخذ من حديث الباب ان من تعين لولاية وتعذرت مراجعة الامام ان الولاية تثبت بذلك المعين شرعاً وتجب طاعته حكماً كذا قال ولا يخفى ان محله ما اذا اتفق الحاضرون عليه اهـ من الفتح

باب العون بالمدد بفتح الميم ما يمد به الامير بعض العسكر من الرجال قاله الحافظ قال العيني اي هذا باب في بيان عون الجيش بالمدد وهو في اللغة ما يمد به الشئ اي يزاد ويكثر ومنه امداد الجيش بمدد اذا ارسل اليه زيادة ويجمع على امداد وقال ابن الاثير هم الاعوان والانصار الذين كانوا يمدون المسلمين في الجهاد اهـ وقال الحافظ وحديث الباب ظاهر في ما ترجم به قال ابن المنير وفيه ان الاجتهاد والعمل بالظاهر لا يضر صاحبه ان يقع التخلف ممن ظن به الوفاء اهـ من الفتح.

قوله اتاه رعل وذكوان الخ هذا وهم لان هولاء ليسوا اصحاب بير معونة وانما هم اصحاب الرجيع وقد تقدم التنبيه عليه قبل ذلك ايضاً۔

باب من غلب العدو فاقام على عرصتهم ثلثاً العرصة بفتح المهملتين وسكون الراء بينهما هي البقعة الواسعة بغير بناء من دار وغيرها قال المهلب حكمة الاقامة لاراحة الظهر والانفس ولا يخفى ان محله اذا كان في امن من عدو وطارق وقال ابن الجوزي انما كان يقيم ليظهر تاثير الغلبة وتنفيذ الاحكام وقلة الاحتفال فكانه يقول من كانت فيه قوة منكم فليرجع الينا وقال ابن المنير يحتمل ان يكون المراد ان تقع ضيافة الارض التي وقعت فيها المعاصي بايقاع الطاعة فيها بذكر الله واظهار شعار المسلمين واذا كان ذلك في حكم الضيافة ناسب ان يقيم عليها ثلاثاً لان الضيافة ثلثة اهـ من الفتح۔

باب من قسم الغنيمة في غزوه وسفره الخ قال الحافظ اشار بذلك الى الرد على قول الكوفيين ان الغنائم لا تقسم في دار الحرب واعتلوا بان الملك لا يتم عليها الا بالاستيلاء ولا يتم الاستيلاء الا باحرازها في دار الاسلام وقال الجمهور هو راجع الى نظر الامام واجتهاده وتمام الاستيلاء يحصل باحرازها بايدي المسلمين وكلا الحديثين ظاهر فيما ترجم له اهـ وتعقب العيني على كلام الحافظ اذ قال هذا مردود لان الباب فيه حديثان وليس واحد منهما يدل على ان قسمة الغنيمة كانت في دار الحرب اما حديث رافع فيدل على انها كانت بذي الحليفة واما حديث انس فيدل على انها كانت في الجعرانة وكل من ذي الحليفة والجعرانة من دار الاسلام ففي الحقيقة الحديثان حجة للكوفيين لانه لم يقسم الا في دار الاسلام ثم قال في شرح الحديث وممن اجاز قسمة الغنائم في دار الحرب مالك والاوزاعي والشافعي وابو ثور وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه لا تقسم حتى يخرجها الى دار الاسلام لما ذكرنا في اول الباب على انهم قالوا روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب والبيع في معنى القسمة فكما لا يجوز البيع كذلك لا تجوز القسمة اهـ

باب اذا غنم المشركون مال المسلم الخ قال القسطلاني قوله ثم وجده المسلم بعد استيلاء المسلمين عليهم هل ياخذه لانه احق به او يكون من الغنيمة اهـ قال الحافظ وهذا مما اختلف فيه فقال الشافعي وجماعة لا يملك اهل الحرب بالغلبة شيئاً من مال المسلم ولصاحبه اخذه قبل القسمة وبعدها وقال عطاء والليث ومالك واحمد ان وجده صاحبه قبل القسمة فهو احق به وان وجده بعد القسمة فلا ياخذه الا بالقيمة واحتجوا بحديث عن ابن عباس مرفوع بهذا التفصيل اخرجه الدارقطني واسناده ضعيف جداً وعن ابي حنيفة كقول مالك الا في الآبق فقال هو والثوري صاحبه احق به مطلقاً اهـ قلت وهذه المسئلة الخلافية المذكورة في الباب مبنية على اصل كلي مختلف فيه بين الائمة وهي ان استيلاء الكفار مال المسلم سبب للملك ام لا فعند الشافعي ليس بسبب للملك مطلقاً وعند مالك يكون سبباً مطلقاً وعندنا سبب للملك بعد الاحراز الى دارهم لا قبله وعن احمد روايتان الاول كالشافعي والثاني كمذهبنا الحنفية وهو الراجح عندهم واختلفت الحنفية في العبد الآبق فقال الامام لا يملكونه وقال صاحباه وبه قال مالك يملكونه وعن احمد روايتان كما بسط في الاوجز

باب من تكلم بالفارسية والرطانة بفتح الراء ويجوز كسرها هي التكلم بلسان العجم وقوله تعالى بالجر عطفاً على السابق واختلاف السنتكم اي من آيات الله اختلاف لغاتكم او اجناس نطقكم واشكاله خالف جل وعلا بين هذه الاشياء حتى لا تكاد تسمع منطقين متفقين في همس واحد ولا جهارة ولا حدة ولا رخاوة ولا فصاحة ولا لكنة ولا نظم ولا اسلوب ولا غير ذلك من صفات النطق واحواله والوانكم بياض الجلد وسواده او تخطيطات الاعضاء وهيآتها والوانها ولاختلاف ذلك وقع التعارف والا فلو اتفقت وتشاكلت وكانت ضرباً واحداً لوقع التجاهل والالتباس ولتعطلت مصالح كثيرة اهـ من القسطلاني قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه قال الحافظ كانه اشار الى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعرف الالسنة لانه ارسل الى الامم كلها على اختلاف السنتهم فجميع الامم قومه بالنسبة الى عموم رسالته فاقتضى ان يعرف السنتهم ليفهم عنهم ويفهموا عنه ويحتمل ان يقال لا يستلزم ذلك نطقه بجميع الالسنة لامكان الترجمان الموثوق به عندهم اهـ واما الغرض من الترجمة فقال الحافظ قالوا فقه هذا الباب يظهر في تامين المسلمين لاهل الحرب بالسنتهم وسيأتي مزيد لذلك في اواخر الجزية في باب اذا قالوا صبأنا ولم يقولوا اسلمنا وقال في موضع آخر اشار المصنف الى ضعف ما ورد من الاحاديث الواردة في كراهة الكلام بالفارسية كحديث كلام اهل النار بالفارسية وكحديث من تكلم بالفارسية زادت في خبثه ونقصت من مروته اخرجه الحاكم في مستدركه وسنده واه واخرج فيه ايضاً عن عمر رفعه من احسن العربية فلا يتكلمن بالفارسية فانه يورث النفاق الحديث وسنده واه ايضاً اهـ وقال القسطلاني قال ابن المنير ومقصود البخاري من ادارج هذا الباب في الجهاد ان الكلام بالفارسية يحتاج اليه المسلمون لاجل رسل العجم اهـ قال الحافظ وقد نازع الكرماني في كون الالفاظ الثلثة الواردة في احاديث الباب الاول لفظ السور والثاني لفظ سنه سنه والثالث لفظ كخ كخ عجمية لان الاول يجوز ان يكون من توافق اللغتين والثاني يجوز ان يكون حسنة فحذف اوله ايجازاً والثالث من اسماء الاصوات وقد اجاب عن الاخير ابن المنير فقال وجه مناسبته انه صلى الله عليه وسلم خاطبه بما يفهم مما لا يتكلم به الرجل مع الرجل فهو كمخاطبة العجمي بما يفهمه من لغته قلت وبهذا يجاب عن الباقي ويزاد بان تجويزه حذف اول حرف من الكلمة لا يعرف وتشبيهه بقوله كفى بالسيف شا لا يتجه لان حذف الاخير معهود في الترخيم والله اعلم ثم انه قد ورد تكلمه صلى الله تعالى عليه وسلم باللغة الفارسية سوى ما ورد عند البخاري في احاديث هذا الباب فعند ابن ماجه في حديث ابي هريرة انه عليه الصلوة والسلام قال له اشكمت درد قلت نعم الحديث وفي هامش ابن ماجة قال الفيروزآبادي في باب تكلم النبي صلى الله عليه وسلم بالفارسية ومثل العنب دودو والتمريك ويا سلمان شكمت درد ما صح شئ اهـ وكذا ذكر بعض الالفاظ الفارسية في بستان العارفين لابي الليث السمرقندي وفي المقاصد الحسنة حديث العنب دودو والتمريك مشهور بين الاعاجم ولا اصل له اهـ

باب الغلول وقوله تعالى ومن يغلل يات بما غل يوم القيامة الغلول بضم المعجمة واللام اي الخيانة في المغنم قال ابن قتيبة سمي بذلك لان آخذه يغله في متاعه اي يخفيه فيه اهـ من الفتح وقال القسطلاني الغلول مطلق الخيانة او في الفئ خاصة قال في المشارق كل خيانة غلول لكنه صار في عرف الشرع الخيانة في المغنم وزاد في النهاية قبل القسمة فان كان الغلول مطلق الخيانة فهو اعم من السرقة وان كان من المغنم خاصة فبينه وبينها عموم وخصوص من وجه ونقل النووي الاجماع على انه من الكبائر اهـ وقال الحافظ قال ابن المنذر اجمعوا على ان على الغال ان يعيد ما غل قبل القسمة واما بعدها فقال الثوري والاوزاعي والليث ومالك يدفع الى الامام خمسه ويتصدق بالباقي وكان الشافعي لا يرى بذلك ويقول ان كان ملكه فليس عليه ان يتصدق به وان كان لم يملكه فليس له الصدقة بمال غيره قال والواجب ان يدفعه الى الامام كالاموال الضائعة اهـ قال الشيخ في البذل واما قول الحنفية في ذلك فما قال في السير الكبير ولو ان رجلاً غل شيئاً من الغنائم ثم ندم فاتى به الامام بعد القسمة وتفرق الجيش فللامام في ذلك رائي ان شاء كذبه فيما قال وان شاء اخذ ذلك منه وجعل خمسه عن سمى الله تعالى الى آخر ما بسط وفي هامشي على البذل عن الموفق اذا تاب قبل القسمة رد ما اخذ في القسمة بلا خلاف وان تاب بعده فمقتضى المذهب ان يودي خمسه الى الامام ويتصدق بما بقي وبه قال مالك وقال الشافعي لا اعرف للصدقة وجهاً اهـ مختصراً۔

باب القليل من الغلول الخ اي هل يلتحق بالكثير في الحكم ام لا وقوله وهذا اصح اشار الى تضعيف ما روى عن عبد الله بن عمرو في الامر بحرق رحل الغال اخرجه ابو داؤد اهـ من الفتح۔

باب ما يكره من ذبح الابل والغنم في المغانم قال الحافظ موضع الترجمة من الحديث امره صلى الله عليه وسلم باكفاء القدور فانه مشعر بكراهة ما صنعوا من الذبح بغير اذن وقال المهلب انما اكفاء القدور ليعلم ان الغنيمة انما يستحقونها بعد قسمتها لها وذلك ان القصة وقعت في دار الاسلام بقوله فيها بذي الحليفة واجاب ابن المنير بانه قد قيل ان الذبح اذا كان على طريق التعدي كان المذبوح ميتة وكان البخاري انتصر لهذا المذهب او حمل الاكفاء على العقوبة بالمال وان كان ذلك المال لا يختص باولئك الذين ذبحوا لكن لما تعلق به طمعهم كانت النكاية حاصلة لهم وقال القرطبي المامور باكفائه انما هو المرق واما نفس اللحم فلم يتلف بل يحمل على انه جمع ورد الى المغانم لان النهي عن اضاعة المال تقدم الى آخر ما في الفتح وكتب الشيخ في اللامع باب ما يكره من ذبح الابل الخ يعني به قبل القسمة اهـ وفي هامشه اعلم ان المسلمين يجوز لهم الاكل من المغانم في دار الحرب قبل القسمة سواء كان مهيأ للاكل كالطعام والفواكه وغيرها او غير مهيئ للاكل كالدواب كما بسط في الاوجز وفيه بعد ذكر اقاويل العلماء في ذلك ان الحيوانات يجوز ذبحها واكلها الا ما حكى الحافظ عن الشافعي من التقييد بالحاجة وما مال اليه الخرقي من المنع بدون الاضطرار وفي المغني ظاهر كلام احمد اباحته ويشكل عليهم حديث البخاري هذا واختلفوا في توجيهه وظاهر ميل البخاري الى الكراهة مطلقاً وترجم عليه ابو داؤد في سننه باب في النهي عن النهبى اذا كان في الطعام قلة في ارض العدو وفي الاوجز اختلفت شراح الحديث في توجيه هذه القصة فقيل كانت في دار الاسلام وقيل كان في الطعام قلة وقيل كان الذبح على طريق التعدي اهـ

واما مسئلة الاكل من طعام الغنيمة في دار الحرب فسياتي بعد عدة ابواب من باب مايصيب من الطعام في ارض الحرب

ص٤٣٣ باب البشارة في الفتوح قال القسطلاني اي مشروعيتها اهـ

ص٤٣٣ باب مايعطى البشير الخ يشير الى حديثه الطويل في قصة تخلفه في غزوة تبوك وهو ظاهر فيما ترجم له وسياتي ان البشير هو سلمة بن الاكوع قاله الحافظ وقال القسطلاني كذا في فتح الباري وتبعه العيني ان البشير سلمة بن الاكوع ذ في المقدمة في المغازي ان الذي بشر كعبا بتوبته وسمى اليه حمزة بن عمرو الاسلمي وكذا هو في المصابيح لا ابن الاكوع اهـ

ص٤٣٣ باب لاهجرة بعد الفتح اي فتح مكة او المراد ماهو اعم من ذلك اشارة الى ان حكم غير مكة في ذلك حكمها فلا تجب الهجرة من بلد قد فتحه المسلمون اما قبل فتح البلد فمن به من المسلمين احد ثلثة الاول قادر على الهجرة منها لايمكنه اظهار دينه بها ولا اداء واجباته فالهجرة منه واجبة والثاني قادر لكنه يمكنه اظهار دينه واداء واجباته فمستحبة لتكثير المسلمين و معونتهم وجهاد الكفار والامن من غدرهم والراحة من روية المنكر بينهم الثالث عاجز بعذر من اسر او مرض او غيره فتجوز له الاقامة فان حمل على نفسه وتكلف الخروج منها اجر اهـ من الفتح قال القسطلاني في شرح قوله ولكن جهاد ونية اي الهجرة بسبب الجهاد في سبيل الله والهجرة بسبب النية الخالصة لله عز وجل كطلب العلم والفرار من الفتن باتيان مدى الدهر اهـ

ص٤٣٣ باب اذا اضطر الرجل الى النظر في شعور اهل الذمة قال الحافظ رحمه الله مناسبة الحديث بالترجمة ظاهرة في روية الشعر من قوله في الرواية الاخرى فاخرجت من عقاصها وهي ذوائبها المضفورة وفي التجريد من قول علي لاجردنك قال ابن المنير ليس في الحديث بيان هل كانت المرأة مسلمة او ذمية لكن لما استوى حكمهما في تحريم النظر بغير حاجة شملها الدليل وقال ابن التين ان كانت مشركة لم توافق الترجمة واجيب بانها كانت ذات عهد فحكمها حكم اهل الذمة اهـ

ص٤٣٣ باب استقبال الغزاة اي عند رجوعهم قوله قال نعم فحملنا وتركك قال الحافظ ظاهره ان القائل فحملنا هو عبد الله بن جعفر وان المتروك هو ابن الزبير واخرجه مسلم من طريق ابي اسامة وابن علية كلاهما عن حبيب بن الشهيد بهذا الاسناد مقلوباً ولفظه قال عبد الله بن جعفر لابن الزبير فجعل المستفهم عبد الله بن جعفر والقائل فحملنا عبد الله بن الزبير والذي في البخاري اصح وقد نبه عياض على ان الذي وقع في البخاري هو الصواب قال وتاويل رواية مسلم ان يجعل الضمير في حملنا لابن جعفر فيكون المتروك ابن الزبير الى آخر ما في الفتح

ص٤٣٣ باب مايقول اذا رجع من الغزو قال الحافظ قوله كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم مقفله من عسفان قال الدمياطي هذا وهم لان غزوة عسفان الى بني لحيان كانت سنة ست وارداف صفية رض كان في غزوة خيبر سنة سبع وجوز بعضهم ان يكون في طريق خيبر مكان يقال له عسفان وهو مردود والذي يظهر ان الراوي اضاف المقفل الى عسفان لان غزوة خيبر كانت عقبها وكانه لم يعتد بالاقامة المتخللة بين الغزوتين لتقاربهما اهـ

ص٤٣٣ باب الصلوة اذا قدم من سفر قال العلامة العيني في حديث جابر هذا الحديث قد مر في كتاب الصلوة في باب الصلوة اذا قدم من سفر اهـ وقال القسطلاني اخرجه المولف في نحو عشرين موضعاً مطولاً ومختصراً اهـ وفي الحديث ان الصلوة عند القدوم من السفر سنة وفضيلة فيها معنى الحمد لله على السلامة والتبرك بالصلوة اول ما يبدأ وفي الحضر ونعم المفتاح الى كل خير وفيها ياتي العبد ربه وذلك هدي رسوله وسنته ولنا فيه الاسوة قاله العيني

ص٤٣٣ باب الطعام عند القدوم اي بيان مشروعية اتخاذ الطعام الخ قال العيني هذا الطعام يقال له النقيعة بالنون والقاف قيل اشتق من النقع وهو الغبار لان المسافر ياتي وعليه غبار السفر وقيل النقيعة من اللبن اذا برد وقيل غير ذلك قوله وكان ابن عمر يفطر الخ والاصل فيه ان ابن عمر كان لايصوم في السفر لا فرضاً ولا تطوعاً وكان يكثر من صوم التطوع في الحضر وكان اذا سافر افطر واذا قدم صام اما قضاء ان كان سافر في رمضان واما تطوعاً ان كان في غيره لكنه يفطر اول قدومه لاجل الذين يغشونه للسلام عليه والتهنئة بالقدوم ثم يصوم قال ابن بطال فيه اطعام الامام والرئيس اصحابه عند القدوم من السفر وهو مستحب عند السلف اهـ من الفتح ثم البراعة عند الحافظ في قوله قدمت من سفر فقال النبي صلى الله عليه وسلم صل ركعتين ولايذهب عليك ان كتاب الجهاد عندي ينتهي الى بدء الخلق فلا حاجة عندي الى البراعة اما عند الحافظ قدس سره فقد تم كتاب الجهاد عنده الى ههنا وعلى هذا يكفي عند هذا العبد الضعيف للبراعة لفظ محارب وثار الواقعين في سند آخر حديث الباب وتقدم توضيحه في مقدمة اللامع وقد اقر الحافظ بما اخترته في آخر الجهاد حيث قال احاديث فرض الخمس والجزية هي في التحقيق من بقايا الجهاد وانما افردها زيادة في الايضاح كما افردت العمرة وجزاء الصيد من كتاب الحج اهـ

ص٤٣٤ كتاب فرض الخمس

قال الحافظ رحمه الله كذا وقع عند الاسمعيلي وللاكثر باب وحذفه بعضهم وثبتت البسملة للاكثر والخمس بضم المعجمة والميم مايوخذ من الغنيمة والمراد بقوله فرض الخمس اي وقت فرضه او كيفية فرضه او ثبوت فرضه والجمهور على ان ابتداء فرض الخمس كان بقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول الآية وكانت الغنائم تقسم على خمسة اقسام فيعزل خمس منها يصرف في من ذكر في الآية وسياتي البحث في مستحقيه بعد ابواب وكان خمس هذا الخمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم واختلف فيمن يستحقه بعده صلى الله عليه وسلم فمذهب الشافعي انه يصرف في المصالح وعنه يرد على الاصناف الثمانية المذكورين في الآية وهو قول الحنفية مع اختلافهم فيهم كما سياتي وقيل يختص به الخليفة ويقسم اربعة اخماس الغنيمة على الغانمين الا السلب فانه للقاتل على الراجح كما سياتي وذكر المصنف في الباب حديث علي في قصة الشارفين قال ابن بطال ظاهره ان الخمس شرع يوم بدر ولم يختلف اهل السير ان الخمس لم يكن يوم بدر وقد ذكر اسمعيل القاضي في غزوة بني قريظة قال قيل انه اول يوم فرض فيه الخمس قال وقيل نزل بعد ذلك قال ولم يات ما فيه بيان شاف وانما جاء صريحاً في غنائم حنين قال ابن بطال واذا كان كذلك فيحتاج هذا الحديث الى تاويل قال الحافظ ولم اقف على مانقله عن اهل السير صريحاً في انه لم يكن في غنائم بدر خمس وقد جزم الداودي الشارح بان آية الخمس نزلت يوم بدر وقال السبكي نزلت الانفال في بدر وغنائمها اهـ ملخصا من الفتح ثم ذكر المصنف في الباب ثلاثة احاديث ووقع في حديث عائشة ثاني حديثي الباب قوله فغضبت فاطمة الخ وكتب عليه الشيخ قدس سره في اللامع وهذا ظن من الراوي حيث استنبط من عدم تكلمها اياه انها غضبت عليه مع انها كانت نادمة فيما بدرت اليها وكان عدم التكلم لاجل الندامة او المنفي التكلم في هذا الباب او المعنى غضبت على نفسها حيث ذهبت الى الخليفة تطلب شيئا من الدنيا مع انه رضي الله تعالى عنه كان باراً راشداً غير ظلوم ولو سلم انها غضبت عليه لذلك ولم تتكلمه مطلقا فان الامر والمجانبة عائدة اليها لا اليه حيث غضبت على ابي بكر لانه عمل بحديث النبي صلى الله عليه وسلم وتركته لاجل الدنيا مع ان هجران المسلم لا لوجه شرعي قد ورد فيه ما ورد اهـ وبسط في هامشه الكلام عليه وفيه عن الحافظ روى البيهقي من طريق الشعبي ان ابا بكر عاد فاطمة فقال لها علي رضي الله تعالى عنه هذا ابو بكر يستاذن عليك قالت اتحب ان آذن له قال نعم فاذنت له فدخل عليها فترضاها حتى رضيت وهو وان كان مرسلا فاسناده الى الشعبي صحيح وبه يزول الاشكال الى آخر ما ذكر في هامش اللامع من التوجيهات والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان مايتوهم ان سخطها كان لعدم حصول مال الارث بعيد من شانها ومن ماهو المعروف من حالها من زهدها ومعالجة الفقر مدة عمرها وايثارها الفقراء والمساكين على حاجتها وغير ذلك من احوالها المعروفة رضي الله تعالى عنها وارضاها بل كان ذلك كله عند هذا العبد الضعيف من التصلب في الدين وطلب الحق الواجب شرعاً ومعلوم من احوال الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا في امر الدين اشداء على الناس لايخافون في ذلك لومة لائم ولا مخالفة الامراء وكانت بضعة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة رضي الله تعالى عنها ظنت ان حديث الارث ليس بعام وذلك حق لها شرعي بخلاف ما فهمه الصديق رضي الله عنه الى آخر ما في هامش اللامع

ص٤٣٤ باب اداء الخمس من الدين اورد فيه حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس وترجم عليه في كتاب الايمان اداء الخمس من الايمان وهو على قاعدته في ترادف الايمان والاسلام والدين اهـ قلت ولايتوهم التكرار لان المقصود هناك بيان امور الايمان والغرض ههنا بيان اداء الخمس اهتماماً له

ص٤٣٤ باب نفقة نساء النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته الخ قال القسطلاني قوله ماتركت بعد نفقة نسائي فهو صدقة لاني لا اورث ولا اخلف مالاً ونص على نفقة نسائه لكونهن محبوسات عن الازواج بسببه او لعظم حقوقهن في بيت المال لفضلهن وقدم هجرتهن وكونهن امهات المؤمنين ولذلك اختصصن بمساكنهن ولم يرثها ورثتهن اهـ وفي الفيض اما نفقتهن فان شئت قلت ان الانبياء اذا كانوا احياء في قبورهم فنفقة ازواجهم تكون في مال الله لا محالة وان شئت قلت انهن اذا اخترن الله ورسوله عادت نفقتهن الى ماله تعالى اهـ وقال الحافظ في حديث عائشة ثاني حديثي الباب قال ابن المنير وجه دخول هذا الحديث في الترجمة انها لو لم تستحق النفقة بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لاخذ الشعير منها اهـ واوضح منه عبارة القسطلاني اذ قال مطابقة الحديث للترجمة في قولها فاكلت منه الخ فانها لم تذكر انها اخذته في نصيبها بالميراث اذ لو لم تستحق النفقة لاخذ الشعير منها لبيت المال اهـ وقال العيني في آخر حديث الباب مطابقته للترجمة توخذ من قوله وارضاً تركها صدقة وذلك لان نفقة نسائه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد موته كانت مما خصه الله به من الفئ ومنه فدك وسهمه من خيبر اهـ

ص٤٣٤ باب ماجاء في بيوت ازواج النبي صلى الله عليه وسلم كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان اضافتها اليهن تمليكية واليه صلى الله عليه وسلم لادنى ملابسة فكان قد ملكهن اياها قبل الموت فلا يعترض على قوله لانورث ماتركناه صدقة اهـ وفي هامشه قال الحافظ قال ابن المنير غرضه بهذه الترجمة ان يبين ان هذه النسبة تحقق دوام استحقاقهن للبيوت مابقين لان نفقتهن وسكناهن من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم والسر فيه حبسهن عليه قال الطبري قيل كان النبي صلى الله عليه وسلم ملك كلا من ازواجه البيت الذي هي فيه فسكن بعده فيهن بذلك التمليك وقيل انما لم ينازعهن في مساكنهن لان ذلك من جملة مؤنتهن التي كان النبي صلى الله عليه وسلم استثناها لهن مما كان بيده ايام حياته حيث قال ماتركت بعد نفقة نسائي قال وهذا ارجح ويويده ان ورثتهن لم يرثن عنهن منازلهن ولو كانت البيوت ملكا لهن لانتقلت الى ورثتهن ولهذا زيدت بيوتهن في المسجد النبوي بعد موتهن لعموم نفعه للمسلمين كما فعل فيما كان يصرف لهن من النفقات وادعى المهلب ان النبي صلى الله عليه وسلم كان حبس عليهن بيوتهن ثم استدل به على ان من حبس دارا جاز له ان يسكن منها في موضع وتعقبه ابن المنير بمنع اصل الدعوى ثم على التنزل لايوافق ذلك مذهبه الا ان صرح بالاستثناء ومن اين له ذلك اهـ مختصراً قلت ذكر الامام البخاري في الترجمة آيتين في احداهما نسبة البيوت الى الازواج وفي الاخرى الى النبي صلى الله عليه وسلم ولعله اشار بذلك الى الاختلاف في ذلك وقول البخاري في الترجمة وما نسب اليهن لعله اشارة الى ترجيح ملكهن وعليه بنى الشيخ قدس سره تقريره والمسئلة خلافية كما في هامش اللامع عن حاشية الجمل.

ص٤٣٤ باب ماذكر من درع النبي صلى الله عليه وسلم كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان ماتركه النبي صلى الله عليه وسلم وقت موته كان حقا مشتركا بين المسلمين اجمعين لكونه صدقة الا ان يكون ملكه احدا من اصحابه قبل موته واذا ثبت فيه اشتراك الكل فيد الصحابي الذي هو عنده يد تولية وحفظ لا يد استبداد بالتصرف وتملك اهـ وقال الحافظ الغرض من هذه الترجمة تثبيت انه صلى الله عليه وسلم لم يورث ولا بيع موجوده بل ترك بيد من صار اليه للتبرك ولو كانت ميراثاً لبيعت وقسمت ولهذا قال بعد ذلك مما لم تذكر قسمته وقوله مما تبرك اصحابه اي به وحذفه للعلم به كذا للاصيلي ولابي ذر عن شيخه شرك بالشين من الشركة وهو ظاهر واما قول المهلب انه انما ترجم بذلك ليتاسى به ولاة الامور في اتخاذ هذه الآلات ففيه تطرد ما تقدم اولى وهو الاليق لدخوله في ابواب الخمس اهـ وفي الفيض قوله باب ماذكر الخ يقول ان بعض الاشياء قد بقيت بعده صلى الله عليه وسلم بطريق التبرك ولم تجر فيه القسمة اهـ قال العيني الترجمة مشتملة على قسمة اجزاء وفي الباب ستة احاديث الاول في ذكر الخاتم والثاني في النعل والثالث في الكساء الملبد والرابع في

القدح والخامس في السيف والسادس في الصدقة التي كان ذكرها في الصحيفة ولم يذكر فيه ما يطابق درعه وعصاه وشعره وآنيته اھ مختصرا ثم ذكر العيني وكذا الحافظ الروايات الدالة على تلك البقية كما ذكر في هامش اللامع

باب الدليل على ان الخمس لنوائب رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ اى خمس الغنيمة والنوائب جمع نائبة وهو ما ينوب الانسان من الامر الحادث قوله وايثار النبي اى ولاجل ايثاره وقوله حين سألته ظرف للايثار اھ من الفتح والعيني وقال السندي الظاهر ان الدليل مبتدأ خبره قوله حين سألته بتقدير ما فعله حين سألته فانه حين ذلك ما اعطاها بل وكلها الى الله تعالى فهذا دليل على ان الخمس له يصرفه في اى مصرف من مصارف الخمس ولا يلزم اعطاء المصارف الخمس كلها بل له ان يعطي بعضها اھ وقال صاحب الفيض واعلم ان اربعة اخماس من الغنيمة للغانمين بالاتفاق بقي الخمس فقد تكفل القرآن ببيان مستحقيه وذكرها في ستة فخرجها الحنفية على ان ذكر اسم الله تعالى لمجرد التبرك بقي رسوله فسقط سهمه بعد وفاته واما ذو قرابته فانما يعطون من اجل الفقر وكونهم من اقرباءه صلى الله عليه وسلم ليس بمعتبر في باب الاعطاء فيقدمون فقراء ذوي القرابة على غيرهم واذن لم يبق من الستة الا ثلثة وذهب مالك الى انهم ليسوا بمستحقين ولكنهم مصارف فيعرفه الامام من ولاية كيف شاء وكم شاء اما الفئ فلم يذهب احد الى ايجاب الخمس فيه الا الشافعي ولا خمس فيه عند الجمهور فانه مال حصل بدون ايجاف خيل ولا ركاب فيستبد بصرفه الامام ولا يخرج منه الخمس ومذهب الشافعي مرجوح في ذلك ولعل المصنف درج مذهب مالك واختار ان قسمة الخمس الى الامام يقسمه كيف شاء وترجم لذلك اربعة تراجم الاولى هذه الترجمة واخرج تحتها حديث شكاية فاطمة وما كانت تجد من الطحن والرحى واستدل منه على ان ذوي القرابة لو كانوا مستحقين لاعطاها النبي صلى الله عليه وسلم غلاما من الخمس البتة والثانية باب قول الله فان لله خمسه وللرسول الخ ثم فسره بقوله يعني للرسول قسم ذلك فجعل القسمة اليه يقسم كيف يشاء والثالثة ما سيأتي بعد سبعة ابواب باب من قال ومن الدليل على ان الخمس لنوائب المسلمين الخ حيث جعله في النوائب ولم يخصه بصنف دون صنف واستدل عليه بانه صلى الله عليه وسلم اعطى الانصار وجابرا من تمر خيبر مع انهما لم يكونا من ذوي القرابة والرابعة ما سيأتي بعد تسعة ابواب باب ومن الدليل على ان الخمس للامام الخ فهذه تراجم كلها كما ترى قريبة المعاني ومطلبها واحد وهو الموافقة بمذهب مالك اھ وقال صاحب الجمل في قوله تعالى فان لله خمسه الآية اضيف الخمس لهؤلاء الستة وظاهرها انه يقسم ستة اقسام وبه قال ابو العالية فقال ان الذي لله يصرف الى الكعبة ثم يقسم ما بقي على خمسة اقسام وقيل سهم الله لبيت المال وقيل مضموم الى سهم الرسول والجمهور على ان ذكر الله للتعظيم وقال ايضا وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم يصرف خمس الخمس الذي كان له صلى الله عليه وسلم الى مصالح المسلمين وهذا مذهب الشافعي وقال مالك الرأى فيه الى الامام وقال ابو حنيفة سقط سهمه وسهم ذوي القربى بوفاته صلى الله عليه وسلم وصار الكل مصروفا الى الثلثة الباقية اھ قلت ومذهب احمد كمذهب الشافعي كما في المغني وهو كما قال الرازي في تفسيره اما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فعند الشافعي انه يقسم على خمسة اسهم سهم للرسول يصرف الى ما كان يصرفه اليه من مصالح المسلمين كعدة الغزاة وسهم لذوي القربى من اغنيائهم وفقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين اھ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع تحت الترجمة ودلالة الرواية عليه من حيث ان فاطمة رضي الله تعالى عنها سألته منه فعلم انه كان لنوائبه وحاجة فاطمة رضي الله تعالى عنها انما هي حاجته صلى الله عليه وسلم اھ وقال الحافظ قال اسمعيل القاضي هذا الحديث يدل على ان للامام ان يقسم الخمس حيث يرى لان الاربعة الاخماس استحقاق للغانمين والذي يختص بالامام هو الخمس وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم ابنته واعز الناس عليه من اقربيه وصرفه الى غيره اھ وتعقب عليه الحافظ نصرة لمذهب الشافعي وقد تقدم ان ميل الامام البخاري في هذه المسألة الى مسلك الامام مالك وقال الحافظ ايضا ليس في الحديث ذكر اهل الصفة ولا الارامل وكانه اشار بذلك الى ما ورد في بعض طرق الحديث كعادته وهو ما اخرجه احمد عن علي في هذه القصة مطولا وفيه والله لا اعطيكم وادع اهل الصفة تطوى بطونهم من الجوع الحديث اھ

باب قول الله تعالى فان لله خمسه وللرسول الخ هذه هي الترجمة الثانية المشار اليها في الباب السابق وتقدم شئ من الكلام عليه هناك وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان اضافة الخمس اليه تبارك وتعالى تبرك والى النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار انه يقسمه وانما هو لنوائب المسلمين واما ما ذكره اولا فلان نوائب رسول الله صلى الله عليه وسلم هي نوائب المسلمين واستدل على مدعاه من حيث انه صلى الله عليه وسلم سمى نفسه قاسما والله المعطي فعلم انه لم يكن يملك شيئا والله اعلم اھ وفي هامشه اعلم ان ههنا مسئلتين احداهما ان خمس الرسول صلى الله عليه وسلم هل هو ملك له صلى الله عليه وسلم او مفوض اليه صلى الله عليه وسلم قسمته والثانية ماذا يفعل بهذا الخمس الذي لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته وتقدم الكلام على هذه المسئلة الثانية في الباب السابق مبسوطا واما المسئلة الاولى وهي مقصود البخاري فقال الحافظ قوله للرسول قسم ذلك هذا اختيار منه لاحد الاقوال في تفسير هذه الآية والاكثر على ان اللام في قوله للرسول للملك وان للرسول خمس الخمس من الغنيمة سواء حضر القتال او لم يحضر وهل كان يملكه اولا وجهان للشافعية ومال البخاري الى الثاني اھ وقال الكرماني قوله يعني للرسول قسمته لا ان سهما منه له قال شارح التراجم مقصود البخاري ترجيح قول من قال ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يملك خمس الخمس وانما كان عليه قسمته اھ

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم احلت لكم الغنائم الخ قال الحافظ كذا للجميع ووقع عند ابن التين احلت لي وهو اشبه لانه ذكر بهذا اللفظ في هذا الباب وهذا الثاني طرف من حديث جابر الماضي في التيمم وقد تقدم بيان ما كان من قبلنا يصنع في الغنيمة اھ

باب الغنيمة لمن شهد الوقعة هذا اللفظ اثر اخرجه عبد الرزاق باسناد صحيح عن طارق بن شهاب ان عمر رضي الله عنه كتب الى عمار ان الغنيمة لمن شهد الوقعة ذكره في قصة اھ من الفتح وقال العيني وعليه جماعة الفقهاء فان قلت قسم النبي صلى الله عليه وسلم لجعفر بن ابي طالب ونحو من قدم في سفينة ابي موسى من غنائم خيبر لمن لم يشهد بها قلت انما فعل ذلك لشدة احتياجهم في بدء الاسلام فانهم كانوا الانصار تحت منح من النخيل والمواشي لحاجتهم فضاقت بذلك احوال الانصار وكان المهاجرون في ذلك في شغل فلما فتح الله خيبر عوض الشارع المهاجرين ورد الى الانصار منائحهم وقال الطحاوي رحمه الله انه صلى الله عليه وسلم استطاب انفس اهل الغنيمة وقد روي ذلك عن ابي هريرة كما سيجئ عن قريب اھ قلت وترجم الامام ابو داؤد من جاء بعد الغنيمة فلا سهم له قال الشيخ في البذل قال في الهداية واذا لحقهم المدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شاركوهم فيها خلافا للشافعي رح بعد انقضاء القتال اھ وفي الموطا قال مالك ارى ان لا يقسم الا لمن شهد القتال من الاحرار وبسط في الاوجز الكلام في صفات استحقاق السهم وشرائطه وفيه عن الباجي قوله الا لمن شهد القتال هذا كما قال فمن جاء بعد القتال واحراز الغنيمة لم يسهم له وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة من جاء بعد تقضي القتال واحراز الغنيمة وقبل الخروج من دار الحرب فله سهم ومن جاء بعد الخروج من دار الحرب فلا سهم له اھ من الاوجز وذكر العلامة العيني اختلاف العلماء في حكم الارض المفتوحة وهي خلافية شهيرة

باب من قاتل للمغنم هل ينقص من اجره الخ قال ابن المنير اراد البخاري ان قصد الغنيمة لا يكون منافيا للاجر ولا منقصا اذا قصد معه اعلاء كلمة الله لان السبب لا يستلزم الحصر ولهذا يثبت الحكم الواحد باسباب متعددة ولو كان قصد الغنيمة ينافي قصد الاعلاء لما جاء الجواب عاما ولقال مثلا من قاتل للمغنم فليس هو في سبيل الله قال الحافظ وما ادعى انه مراد البخاري فيه بعد والذي يظهر ان النقص من الاجر امر نسبي كما تقدم تحرير ذلك في اوائل الجهاد فليس من قصد اعلاء كلمة الله محضا في الاجر مثل من ضم الى هذا القصد قصدا آخر من غنيمة او غيرها وقال ابن المنير في موضع آخر ظاهر الحديث ان من قاتل للمغنم يعني خاصة فليس في سبيل الله وهذا لا اجر له البتة فكيف يترجم له بنقص الاجر وجوابه ما قدمته اھ من الفتح قلت واختار العلامة القسطلاني في بيان ميل المصنف ما اختاره ابن المنير اي لا ينقص من اجره شئ ولكن اختار هو بنفسه ما حققه الحافظ انه نقص نسبي كما تقدم في كلام الحافظ وقال العلامة العيني تحت الباب اى من قاتل لاجل حصول الغنيمة هل ينقص اجره وجوابه انه ليس له اجر فضلا عن النقصان لان المجاهد الذي يجاهد في سبيل الله هو الذي يجاهد لاعلاء كلمة الله اھ فالعلامة العيني حمل الترجمة على من قاتل للغنيمة خاصة ولذا قال لا اجر له اصلا وترجم الامام ابو داؤد في سننه باب في الرجل يغزو يلتمس الاجر والغنيمة واخرج فيه حديث عبد الله بن حوالة الازدي بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لنغنم على اقدامنا فرجعنا فلم نغنم شيئا وعرف الجهد في وجوهنا فقام فينا فقال اللهم لا تكلهم الى فاضعف عنهم ولا تكلهم الى انفسهم فيعجزوا واعنها الحديث ويستأنس منه ان لا منافاة بين قصد الاجر وقصد الغنيمة فيجتمعان وان لزم منه نقص الاجر فانه امر آخر۔

باب قسمة الامام ما يقدم عليه اى من جهة اهل الحرب قوله ويخبأ لمن لم يحضره اى في مجلس القسمة او غاب عنه اى في غير بلد القسمة قال ابن المنير فيه رد لما اشتهر بين الناس ان الهدية لمن حضر اھ من الفتح۔

باب كيف قسم النبي صلى الله عليه وسلم قريظة والنضير قال الحافظ ذكر فيه حديث انس وهو مختصر سيأتي بتمامه مع بيان الكيفية المترجم بها في المغازي ومحصل القصة ان ارض بني النضير كانت مما افاء الله على رسوله وكانت له خالصة لكنه آثر بها المهاجرين وامرهم ان يعيدوا الى الانصار ما كانوا واسوهم به لما قدموا عليهم المدينة ولا شئ لهم فاستغنى الفريقان جميعا بذلك ثم فتحت قريظة لما نقضوا العهد فحوصروا فنزلوا على حكم سعد بن معاذ وقسمها النبي صلى الله عليه وسلم في اصحابه واعطى من نصيبه في نوائبه اى في نفقات اهله ومن يطرأ عليه ويجعل الباقي في السلاح والكراع عدة في سبيل الله كما ثبت في الصحيحين من حديث مالك بن اوس عن عمر في بعض طرقه مختصرا اھ

باب بركة الغازي في ماله حيا وميتا الخ البركة بالموحدة وصحفه بعضهم بالمثناة الفوقية حيا وميتا اى في حال كونه حيا وميتا فكم من فقير اغناه الله ببركة غزوه قاله القسطلاني وقال ايضا بعد ذكر الحديث والظاهر ان الغرض ذكر الكثرة التي نشأت عن البركة في تركة الزبير اذ خلف دينا كثيرا ولم يخلف الا العقار المذكور ومع ذلك فبورك فيه حتى تحصل منه هذا المال العظيم اھ وقال الحافظ وقصة الزبير بن العوام في دينه وما جرى لابنه في وفاته من الاحاديث المذكورة في غير مظنتها والذي يدخل في المرفوع منه قول ابن الزبير وما ولي امارة قط ولا جباية خراج ولا شيئا الا ان يكون في غزوة مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا القدر هو المطابق للترجمة وما عدا ذلك كله موقوف اھ قلت والاوجه عندي ان قصة الزبير وما يتعلق بها جميع ذلك بيان لما حصل ووجد في زمنه عليه الصلوة والسلام وبعده مما يتعلق بالغنيمة وغيرها وهذا اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل الرابع عشر المتقدمة في الجزء الاول فلى هامش اللامع في حديث الباب اشكالات بسطت في الشروح واشدها ما في آخر الحديث من قوله فاصاب كل امرأة الف الف ومائتا الف فجميع ماله خمسون الف الف ومائتا الف اھ فهما لا يستقيمان اصلا الى آخر ما بسط في هامش اللامع في تغيير الحساب واظهار ما وقع فيه من الغلط

باب اذا بعث الامام رسولا في حاجته الخ قال القسطلاني بعد ذكر الحديث واحتج ابو حنيفة بهذا على ان من بعثه الامام لحاجته يسهم له وقال الشافعي ومالك واحمد لا يسهم من الغنيمة الا لمن حضر الوقعة واجابوا عن هذا الحديث بانه خاص بعثمان رضي الله عنه اھ

باب من قال ومن الدليل على ان الخمس لنوائب المسلمين هكذا في نسخ الهندية وليس في نسخ الشروح لفظ من قال بل فيها باب ومن الدليل الخ وهذه ترجمة ثالثة من التراجم الاربعة المعقودة لبيان ان خمس الغنيمة موكول الى رأى الامام كما تقدم في باب الدليل على ان الخمس لنوائب رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ قال الحافظ هو عطف على الترجمة التي قبل ثمانية ابواب حيث قال الدليل على ان الخمس لنوائب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال بعد باب ومن الدليل على ان الخمس للامام والجمع بين هذه التراجم ان الخمس لنوائب المسلمين والى النبي صلى الله عليه وسلم مع تولي قسمته ان يأخذ منه ما يحتاج اليه بقدر كفايته والحكم بعده كذلك يتولى الامام ما كان يتولاه وجوز الكرماني ان تكون كل ترجمة على وفق مذهب من المذاهب وفيه بعد لان احدا لم يقل ان الخمس للمسلمين دون النبي صلى الله عليه وسلم ودون الامام ولا للنبي صلى الله عليه وسلم دون المسلمين فالتوجيه الاول هو اللائق وحاصل مذاهب العلماء

اكثر من ثلثة ثم بسطها الحافظ سبع مذاهب من مذاهب السلف وتقدم مذاهب الائمة في اول ترجمة من هذه التراجم وتعقب العلامة العيني على كلام الحافظ في العطف اذ قال لا وجه لدعوى هذا العطف البعيد المتخلل بين المعطوف والمعطوف عليه ابواب باحاديثها وليست هذه بواو العطف بل مثل هذا يأتي كثيرا بدون ان يكون معطوفا على شئ وتسمى هذه واو الاستفتاح وهو المسموع من الاساتيذ الكبار اهـ وكتب الشيخ في اللامع قوله باب من قال مايستنبط من الترجمة فمقول القول محذوف والجواب عنه انه انما تحلل عندهم نصيبهم لا الخمس الذي كان له اهـ ومطابقة حديث جابر آخر حديث الباب سكت عنه الحافظ وقال العيني لايمكن توجيه المطابقة بين حديث الباب وبين الترجمة الا بان يقال لما كان التصرف في الفئ والانفال والغنائم والاخماس للنبي صلى الله عليه وسلم وفي الحديث ذكر قسمة الغنيمة وفي الترجمة مايدل على هذا حصلت المطابقة من هذا الوجه وان كان فيه بعض التعسف اهـ من هامش الهندية والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اعطى بعضهم ازيد من بعض حمله المعترض على خلاف العدل كما عند مسلم فانه اخرج الحديث اتم مما في البخاري وكان تصرفه صلى الله عليه وسلم ذلك من الخمس فطابق الحديث الترجمة

ص٤٤٣ باب ما من النبي صلى الله عليه وسلم على الاسارى الخ قال الحافظ اراد بهذه الترجمة انه كان له صلى الله عليه وسلم ان يتصرف في الغنيمة بما يراه مصلحة فينفل من راس الغنيمة وتارة من الخمس واستدل على الاول بانه كان يمن على الاسارى من راس الغنيمة وتارة من الخمس فدل على انه كان له ان ينفل من راس الغنيمة وذكر فيه حديث جبير بن مطعم لو كان المطعم حيا الخ قال ابن بطال وجه الاحتجاج به انه صلى الله عليه وسلم لايجوز في حقه ان يخبر عن شئ لو وقع لفعله وهو غير جائز فدل على ان للامام ان يمن على الاسارى بغير فداء خلافا لمن منع ذلك كما تقدم واستدل به على ان الغنائم لايستقر ملك الغانمين عليها الا بعد القسمة وبه قال المالكية والحنفية وقال الشافعي يملكون بنفس الغنيمة والجواب عن حديث الباب انه محمول على انه كان سيستطيب انفس الغانمين وليس في الحديث ما يمنع ذلك. ثم قال الحافظ والذي يظهر ان هذا كان باعتبار ما تقدم في اول الامر ان الغنيمة كانت للنبي صلى الله عليه وسلم يتصرف فيها حيث شاء وفرض الخمس انما نزل بعد قسمة غنائم بدر كما تقرر فلا حاجة اذن في هذا الحديث لما ذكرنا اهـ وفي الفيض تحت هذا الباب هذه ايضا ناظرة الى مذهب مالك فانه اذا من عليهم ولم يأخذ منهم الخمس دل على كونه الى رأى الامام اهـ

ص٤٤٣ باب ومن الدليل على ان الخمس للامام الخ هذه هي الترجمة الرابعة من التراجم الاربعة المشار اليها قبل قوله وقال عمر بن عبد العزيز لم يعمهم بذلك الخ يعني ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعط من ذي قرابته كله بل قسم لبني المطلب وبني هاشم فقط ثم لم يعط منهم كلهم ايضا بل اعطى بعضا دون بعض فدل على ان ما ذكر في القرآن انما هو مصارف له فقط دون مستحقيه قوله ولم يخص قريبا الخ وهذا نظر الحنفية ان العبرة في اهل قرابة النبي صلى الله عليه وسلم للفقر دون جهة القرابة فليست القرابة جهة مستقلة عندنا فوافقنا في هذا النظر وان كان وافق في اصل المسئلة مالكا كما مر اهـ من الفيض

ص٤٤٤ باب من لم يخمس الاسلاب الخ السلب بفتح المهملة واللام بعدها موحدة هو ما يوجد مع المحارب من ملبوس وغيره عند الجمهور وعن احمد لا تدخل الدابة وعن الشافعي يختص باداة الحرب اهـ من الفتح ومسئلة تخميس السلب خلافية شهيرة فعند احمد وهو المشهور عن الشافعي انه لا يخمس وروى ..... عن ابن عباس وبه قال الاوزاعي والثوري انه يخمس وقال اسحاق ان استكثر الامام السلب خمسه والا لا ومذهب مالك كما في فروعه كلها ان السلب من الخمس وحكى عنه الحافظ في الفتح التخيير للامام في ذلك وعند الحنفية ان قيد الامام ذلك بقوله فله السلب بعد الخمس يخمس والا لا وبه جزم في الفتاوى الهندية اذ قال ان نفل الامام السلب بعد الخمس بان قال من قتل قتيلا فله السلب بعد الخمس يخمس السلب وان نفل السلب مطلقا بان قال من قتل قتيلا فله السلب لا يخمس كذا في الاوجز قوله ومن قتل قتيلا فله سلبه الخ قال الحافظ هو قطعة من حديث ابي قتادة ثاني حديثي الباب وقوله من غير ان يخمس فهو من تفقهه وكانه اشار بهذه الترجمة الى الخلاف في المسئلة وهو شهير قال الحافظ ذهب الجمهور الى ان القاتل يستحق السلب سواء قال امير الجيش قبل ذلك من قتل قتيلا فله سلبه او لم يقل ذلك وهو ظاهر حديث ابي قتادة وقال انه فتوى من النبي صلى الله عليه وسلم واخبار عن الحكم الشرعي وعن المالكية والحنفية لا يستحقه القاتل الا ان شرطه الامام ذلك وعن مالك يخير الامام بين ان يعطي القاتل السلب او يخمسه اهـ وفي الاوجز وفيه الاختلاف المشهور بين العلماء من ان يستحقه القاتل قاله الامام او لم يقل وبه قال الشافعي واحمد وقال الحنفية بشرط ان يقوله الامام قبل احراز الغنيمة وقت القتال وروى عن احمد مثل قولهم وهو اختيار ابي بكر من الحنابلة وقال مالك ينفل الامام من الخمس ان رأى المصلحة ولا يقوله من قبل ومع ذلك لو قاله ينفذ قوله اهـ قلت وهكذا ذكر الشراح هذه المسئلة ههنا واختلف العلماء في مسائل السلب في فروع كثيرة ذكرت منها في الاوجز بعد التتبع البليغ ثمانية عشر بحثا ومن جملتها هاتان المسئلتان المذكورتان في هذه الترجمة ومنها اختلافهم في مصداق السلب وقد تقدم في كلام الحافظ في اول الباب قوله من غير الخمس وفي نسخة الشروح من غير ان يخمس وهذا بالظاهر مكرر فانه قال اولا من لم يخمس الاسلاب اللهم الا ان يقال ان قوله الاول من لم يخمس اشارة الى كون المسئلة خلافية واشار بهذا القول الاخير الى ما هو المختار عنده ولذا قال الحافظ هو من تفقه المصنف فافهم قوله وحكم الامام فيه قال العيني عطف على قوله من لم يخمس وقال القسطلاني وحكم الامام فيه اي في السلب عطف على من لم يخمس اهـ قلت لم يتعرض الشراح عن معناه وما هو الغرض منه ويمكن عندي ان يقال ان الامام البخاري اشار به الى مسئلة خلافية من المسائل الثمانية عشر المذكورة في الاوجز وهي ما في الاوجز الثاني عشر ما قال الامام احمد لايعجبني ذلك الا باذن الامام فانه امر مجتهد فيه فلا ينفذ بدون اذنه وقال الموفق يحتمل قوله الاستحباب خروجا عن الخلاف وقال الشافعي لا حاجة الى اذنه اهـ قلت وفي الموطا تصريح عن الامام مالك باشتراط الاذن اهـ

ص٤٤٤ باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يعطي المؤلفة قلوبهم وهم من اسلم ونيته ضعيفة او كان يتوقع باعطائه اسلام نظرائه قوله وغيرهم اي غير المؤلفة ممن تظهر له المصلحة في اعطائه من الخمس ونحوه اي من مال الخراج والجزية والفئ قال اسماعيل القاضي في اعطاء النبي صلى الله عليه وسلم للمؤلفة من الخمس دلالة على ان الخمس الى الامام يفعل فيه ما يرى من المصلحة وقال الطبري استدل بهذه الاحاديث من زعم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعطي من اصل الغنيمة لغير المقاتلين قال وهو قول مردود بدليل القرآن والآثار الثابتة واختلف بعد ذلك من اين كان يعطي المؤلفة فقال مالك وجماعة من الخمس وقال الشافعي وجماعة من خمس الخمس قيل ليس في احاديث الباب شئ صريح بالاعطاء من نفس الخمس قوله رواه عبد الله بن زيد الخ يشير الى حديثه الطويل في قصة حنين كما سيأتي هناك ثم اورد في الباب تسعة احاديث اهـ من الفتح مختصرا وفي الفيض ولعله ذكر المؤلفة قلوبهم تائيدا لما اختاره من ان الخمس الى الامام لان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اعطاهم مع انهم لا ذكر لهم في القرآن دل على ان المذكورين فيه مصارف لا غير ولذا وسع له ان يصرفه الى غيرهم ايضا فثبت ان لا مزية لمن سمي في القرآن على غيرهم ونقول ان هو لا كانوا مصارف الى زمن ثم نسخ او انتهى الحكم بانتهاء العلة فلا حجة فيه اهـ قال العلامة العيني في حديث اسماء المذكور في الباب قالت كنت انقل النوى من ارض الزبير الحديث وجه المطابقة بينه وبين قوله في الترجمة وغيرهم اي وغير المؤلفة وفي قوله وغيره اي وغير الخمس يؤخذ من هذا وفيه دقة ثم قال في حديث ابن عمر ان عمر بن الخطاب اجلى اليهود والنصارى من ارض الحجاز الحديث قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة لانه ليس للعطاء فيه ذكر واجيب بان فيه جهات قد علم من مكان آخر انها كانت جهات عطاء فبهذا الطريق يدخل تحت الترجمة اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع لعل ايراد هذه الرواية اي رواية ابن عمر آخر احاديث الباب ههنا لاجل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر اصحابه ان يتركوا لهم بعد الخرص ربعا او ثلثا كما تشهد به الروايات وليس ذلك الا اعطاء فكان هذا الحديث مماينا سب الباب باعتبار اعطاء الغير المؤلفة ان اريد به المؤمنون وان كان اعم ممن آمن ولم يكمل ايمانه بعد وممن لم يكن مؤمنا بعد فهو من قبيل اعطاء المؤلفة وكانت ذلك اعطاء من الخمس ونحوه محالا لان ما كان يجبى الى المسلمين كان يخمس منه اولا ثم يقسم بين الغانمين على حسب حصصهم فما انتقص من نصيبهم وحبانهم بترك الربع والخمس والثلث ونحوه انتقص بحصته من الخمس ايضا فكان هذا الحط لهم من المسلمين اعطاء ايضا فافهم فانه غريب وكم للاستاذ مثل ذلك من عجيب اهـ قلت اجاد الشيخ قدس سره في بيان المناسبة حيث انكر الشراح المطابقة فقد قال الحافظ رحمه الله قال ابن المنير احاديث الباب مطابقة للترجمة الا هذا الاخير وليس فيه للعطاء ذكر ثم ذكر ما تقدم من العلامة العيني.

ص٤٤٦ باب ما يصيب من الطعام في ارض الحرب اي يجب تخميسه في الغانمين او يباح اكله للمقاتلين هي مسئلة خلاف والجمهور على جواز اخذ الغانمين من القوت وما يصلح به وكل طعام يعتاد اكله عموما وكذلك علف الدواب سواء كان قبل القسمة او بعدها باذن الامام وبغير اذنه والمعنى فيه ان الطعام يعز في دار الحرب فابيح للضرورة والجمهور ايضا على جواز الاخذ ولو لم تكن الضرورة ناجزة اهـ من الفتح وفي البذل قال القاري قال عياض اجمع العلماء على جواز اكل طعام الحربيين ما دام المسلمون في دار الحرب على قدر حاجتهم ولم يشترط احد من العلماء استيذان الامام الا الزهري وجمهورهم على انه لا يجوز ان يخرج معه منه شيئا الى عمارة دار الاسلام فان اخرجه لزمه رده الى المغنم ولا يجوز بيع شئ منه في دار الحرب اهـ واما مسئلة ركوب دوابهم واستعمال سلاحهم فايضا خلافية ذكره الشراح وتحقيق المذاهب فيه في الاوجز ولما لم يتعرض لها المصنف في تراجمه طويناه على غره ثم ابراعته عند الحافظ في قوله حرمها البتة وعندي في قوله فانحرناها.

كتاب الجزية

كذا في نسخة العيني وهكذا في هامش النسخة الهندية وفي نسخة القسطلاني والفتح باب بدل كتاب قال الحافظ كذا للاكثر ووقع عند ابن بطال وابي نعيم كتاب الجزية ووقع لجميعهم البسملة اوله سوى ابي ذر اهـ قوله الجزية والموادعة الخ فيه لف ونشر مرتب لان الجزية مع اهل الذمة والموادعة مع اهل الحرب والجزية بكسر الجيم من جزأت الشئ اذا قسمته ثم سهلت الهمزة وقيل من الجزاء اي لانها جزاء تركهم ببلاد الاسلام او من الاجزاء لانها تكفي من توضع عليه في عصمة دمه والموادعة المتاركة والمراد بها متاركة اهل الحرب مدة معينة لمصلحة والجزية في الاصطلاح مال مأخوذ من اهل الذمة لاسكاننا اياهم في دارنا او لحقن دمائهم وذراريهم واموالهم او لكفنا عن قتالهم قال العلماء الحكمة في وضعها ان الذل الذي يلحقهم يحملهم على الدخول في الاسلام مع ما في مخالطة المسلمين من الاطلاع على محاسن الاسلام وفي الدر المختار وهي اي الجزية ليست رضى منا بكفرهم كما طعن الملحدة بل انما هي عقوبة لهم على اقامتهم على الكفر فاذا جاز امهالهم للاستدعاء الى الايمان بدونها فبها اولى قال ابن عابدين ولانها دعوة الى الاسلام باحسن الجهات وهو ان يسكن بين المسلمين فيرى محاسن الاسلام فيسلم مع دفع شره في الحال اهـ واختلف في سنة مشروعيتها فقيل في سنة ثمان وقيل في سنة تسع قوله وقول الله عز وجل الخ هذه الآية هي الاصل في مشروعية الجزية ودل منطوق الآية على مشروعيتها مع اهل الكتاب ومفهومها ان غيرهم لا يشاركهم فيها اهـ من الفتح بزيادة من القسطلاني وبسط الكلام على الجزية في الاوجز وذكر فيه ابحاث كثيرة عديدة في هذه المسئلة وفيه عن البداية الكلام المحيط باصول هذا الفصل ينحصر في ست مسائل الاولى ممن يجوز اخذ الجزية الثانية على اي اصناف منهم تجب الثالثة كم تجب الرابعة ومتى تسقط الخامسة كم اصناف الجزية السادسة فيماذا يصرف مال الجزية ثم بسط فيه الكلام على هذه المسائل قوله يعني اذلاء وقال الحافظ هو تفسير وهم صاغرون قال ابو عبيدة في المجاز الصاغر الذليل الحقير قوله والمسكنة مصدر المسكين الخ هذا الكلام ثبت في كلام ابي عبيدة في المجاز والقائل ولم يذهب الى السكون قيل هو الفربري الراوي عن البخاري اراد ان ينبه على ان قول البخاري اسكن من المسكنة لا من السكون وان كان اصل المادة واحدا ووجه ذكر المسكنة ههنا انه لما قصه الصغار بالذلة وجاء في وصف اهل الكتاب انهم ضربت عليهم الذلة والمسكنة

ناسب ذكر المسكنة عند ذكر الذلة قوله وما جاء في اخذ الجزية الخ هذه بقية الترجمة اما اليهود والنصارى فهم المراد باهل الكتاب بالاتفاق واما المجوس فقد ذكر مستنده في الباب وفرق الحنفية وقالوا تؤخذ من مجوس العجم دون مجوس العرب وحكى الطحاوي عنهم تقبل الجزية من اهل الكتاب ومن جميع كفار العجم ولا يقبل من مشركي العرب الا الاسلام او السيف وعن مالك تقبل من جميع الكفار الا من ارتد وحكى ابن عبد البر الاتفاق على قبولها من المجوس لكن حكى ابن التين عن عبد الملك انها لا تقبل من اليهود والنصارى فقط وقال الشافعي تقبل من اهل الكتاب عربا كانوا او عجما ويلتحق بهم المجوس في ذلك واحتج بالآية المذكورة فان مفهومها انها لا تقبل من غير اهل الكتاب وقد اخذها النبي صلى الله عليه وسلم من المجوس فدل على الحاقهم بهم واقتصر عليه واحتج غيره بعموم قوله في حديث بريدة وغيره فاذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الى الاسلام فان اجابوا والا فالجزية واحتجوا ايضاً بان اخذها من المجوس يدل على ترك مفهوم الآية فلما انتفى تخصيص اهل الكتاب بذلك دل على ان لا مفهوم لقوله اهل الكتاب واجيب بان المجوس كان لهم كتاب ثم رفع اه وقال القسطلاني تحت قول البخاري والمجوس والعجم وهذا قول ابي حنيفة تؤخذ الجزية من جميع الاعاجم سواء كانوا من اهل الكتاب او من المشركين وعند الشافعي واحمد لا تؤخذ الا ممن له كتاب او شبهة كتاب فلا تؤخذ من عبدة الاوثان والشمس والقمر ومن في معناهم ولا من المرتد لان الله تعالى امر بقتل جميع المشركين الى ان يسلموا لقوله اقتلوا المشركين الآية السابقة وعن مالك تقبل من جميع الكفار الا من ارتد اه مختصراً وذكر الحافظ الكلام على ان المجوس هم اهل كتاب ام لا وبسط الكلام عليه ايضا في الاوجز فارجع اليه لو اشتقت وقال ايضا قال ابن المنير ليس في احاديث الباب ما يوافق الموادعة (الجزء الثاني من الترجمة) الا الحديث الاخير في تاخير النعمان ابن مقرن القتال وانتظاره زوال الشمس ثم تعقب عليه الحافظ كما في الفتح. قوله ما شان اهل الشام عليهم اربعة دنانير الخ كتب الشيخ في اللامع فكان ثمانية واربعين درهما كما هو عند الحنفية وكان وضع الدينار على كل فقير وغني من اهل اليمن من دون تفرقة بينهما لاجل المصالحة على ذلك اه قلت وهي المسئلة الثالثة من ست مسائل المشار اليها سابقا وفي هامش اللامع اخرج مالك في موطاه ان عمر رضي الله عنه ضرب الجزية على اهل الذهب اربعة دنانير وعلى اهل الورق اربعين درهما قال الزرقاني واليه ذهب مالك فلا يزاد عليه ولا ينقص الا من يضعف عن ذلك فيخفف عنه بقدر ما يراه الامام وقال الشافعي اقلها دينار ولا حد لاكثرها وقال ابو حنيفة واحمد اقلها على الفقراء اثنا عشر درهما وعلى الاوساط اربعة وعشرون درهما او ديناران وعلى الاغنياء ثمانية واربعون درهما او اربعة دنانير الى آخر ما بسط في الاوجز من الاقوال والدلائل في ذلك وفيه ايضاً والاصل في ذلك ان الجزية على نوع جزية صلح وجزية جبر اما الاولى فعلى ما يتصالحون واما الثانية فعلى التفصيل المذكور قبل واليه اشار الشيخ قدس سره بقوله وكان وضع الدينار على كل فقير وغني من دون تفرقة بينهما الخ

ص٤٤٨ باب اذا وادع الامام ملك القرية الخ اي صالح على ترك الحرب والاذى وقوله ببقيتهم اي لبقية اهل القرية وقد اجمع على ان الامام اذا صالح ملك القرية يدخل في ذلك الصلح بقيتهم اه من القسطلاني وفيه ايضاً بعد ذكر الحديث وعند ابن اسحاق لما انتهى النبي صلى الله عليه وسلم الى تبوك اتى يوحنا بن رؤبة صاحب ايلة فصالحه واعطاه الجزية وكتب له صلى الله عليه وسلم كتابا فهو عندهم بسم الله الرحمان الرحيم هذه امنة من الله ومحمد النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم ليحنة بن رؤبة واهل ايلة فبهذا الطريق تحصل المطابقة بين الحديث والترجمة كما قال في الفتح

ص٤٤٨ باب الوصاة باهل ذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ الوصاة بفتح الواو والمهملة مخففا بمعنى الوصية قوله والال القرابة هو تفسير الضحاك في قوله تعالى لا يرقبون في مومن الا ولا ذمة وقال ابو عبيدة في المجاز الال العهد والميثاق واليمين وعن مجاهد الال الله وانكره عليه غير واحد قاله الحافظ وقال ايضا بعد ذكر حديث الباب في رواية عمر بن ميمون واوصيه بذمة الله وذمة رسوله ان يوفى لهم بعهدهم وان يقاتل من ورائهم وان لا يكلفوا الا طاقتهم ويستفاد من هذه الزيادة ان لا يؤخذ من اهل الجزية الا قدر ما يطيق الماخوذ منه اه

ص٤٤٨ باب ما اقطع النبي صلى الله عليه وسلم من البحرين الخ قال الحافظ اشتملت هذه الترجمة على ثلاثة احكام واحاديث الباب ثلاثة موزعة عليها على الترتيب فاما اقطاعه صلى الله عليه وسلم من البحرين فالحديث الاول دال على انه صلى الله عليه وسلم هم بذلك واشار على الانصار به مرارا فلما لم يقبلوا تركه فنزل المصنف ما بالقوة منزلة ما بالفعل وهو في حقه صلى الله عليه وسلم واضح لانه لا يامر الا بما يجوز فعله وتقدم في كتاب الشرب في الكلام على هذا الحديث ان المراد باقطاعها للانصار تخصيصهم بما يتحصل من جزيتها وخراجها لا تمليك رقبتها لان ارض الصلح لا تقسم ولا تقطع بها واما وعده من مال البحرين والجزية (وهو الجزء الثاني من الترجمة) فحديث جابر دال عليه واما مصرف الفيء والجزية (وهو الجزء الثالث من الترجمة) فعطف الجزية على الفيء من عطف الخاص على العام لانها من جملة الفيء وقد مر تعريف الفيء وحديث انس المعلق يشعر بانه راجع الى نظر الامام يفضل من شاء بما شاء وتقدم في الخمس ان مصرف الجزية مصرف الفيء وتقدم بيان الاختلاف في مصرف الفيء وان المصنف يختار انه الى نظر الامام والله اعلم اه قلت وقال الحافظ في باب فرض الخمس اختلف العلماء في مصرف الفيء فقال مالك الفيء والخمس سواء يجعلان في بيت المال ويعطي الامام اقارب النبي صلى الله عليه وسلم بحسب اجتهاده وفرق الجمهور بين خمس الغنيمة وبين الفيء فقالوا الخمس موضوع فيما عينه الله تعالى فيه من الاصناف في آية الخمس من سورة الانفال لا يتعدى به الى غيرهم واما الفيء فهو الذي يرجع النظر في مصرفه الى رأي الامام بحسب المصلحة وانفرد الشافعي كما قال ابن المنذر وغيره بان الفيء يخمس وان اربعة اخماسه للنبي صلى الله عليه وسلم وله خمس الخمس كما في الغنيمة واربعة اخماس الخمس لمستحق نظيرها من الغنيمة وقال الجمهور مصرف الفيء كله الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واحتجوا بقول عمر فكانت هذه لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة وتاول الشافعي قول عمر المذكور بانه يريد الاخماس الاربعة اه وفي الدر المختار ومصرف الجزية والخراج ومال التغلبي وهديتهم للامام وما اخذ منهم بلا حرب ومنه تركة ذمي وما اخذه عاشر منهم مصالحنا كسد ثغور وبناء قنطرة وجسر وكفاية العلماء والمتعلمين والقضاة والعمال ورزق المقاتلة وذراريهم وهذا مصرف جزية وخراج اه وفي ابن قدامه.

ص٤٤٨ باب اثم من قتل معاهدا بغير جرم قوله معاهدا ضبطه القسطلاني بفتح الهاء اي ذميا وقال الحافظ كذا قيده في الترجمة وليس التقييد في الخبر لكنه مستفاد من قواعد الشرع ووقع منصوصا في رواية ابي معاوية الآتي ذكرها بلفظ بغير حق وفيما اخرجه النسائي وابو داؤد من حديث ابي بكرة بلفظ من قتل نفسا معاهدة بغير حلها حرم الله عليه الجنة اه من الفتح

ص٤٤٩ باب اخراج اليهود من جزيرة العرب وفي حديث ابن عباس ثاني حديثي الباب بلفظ اخرجوا المشركين وكان المصنف اقتصر على ذكر اليهود لانهم يوحدون الله تعالى الا القليل منهم ومع ذلك امر باخراجهم فيكون اخراج غيرهم من الكفار بطريق الاولى اه من الفتح قوله بينما نحن في المسجد الخ هذا مشكل جدا فان اخراج بني قينقاع كان في السنة الثانية من الهجرة واخراج بني النضير كان في السنة الرابعة وقتل بني قريظة في السنة الخامسة فكيف يصح قول ابي هريرة بينما نحن في المسجد الحديث فان اسلامه كان عام خيبر واوله الحافظ بوجوه

ص٤٤٩ باب اذا غدر المشركون بالمسلمين هل يعفى عنهم قال الحافظ ذكر فيه حديث ابي هريرة في قصة اليهود في سم الشاة بعد فتح خيبر ولم يجزم البخاري بالحكم اشارة الى ما وقع من الاختلاف في معاقبة المرأة التي اهدت السم اه.

ص٤٤٩ باب دعاء الامام على من نكث عهدا ذكر فيه حديث انس في القنوت وقد تقدم في كتاب الوتر

ص٤٤٩ باب امان النساء وجوارهن الجوار بكسر الجيم وضمها المجاورة والمراد هنا الاجارة قال ابن المنذر اجمع اهل العلم على جواز امان المرأة الا شيئا ذكره ابن الماجشون لا احفظ ذلك عن غيره قال ان امر الامان الى الامام وتاول ما ورد مما يخالف ذلك على قضايا خاصة قال ابن المنذر وفي قول النبي صلى الله عليه وسلم يسعى بذمتهم ادناهم دلالة على اغفال هذا القائل قال الحافظ وجاء عن سحنون مثل قول ابن الماجشون فقال هو الى الامام ان اجازه جاز وان رده رد اه من الفتح.

ص٤٥٠ باب ذمة المسلمين وجوارهم واحدة الخ قال الحافظ ذكر فيه حديث علي وهو ظاهر فيما يتعلق بصدر الترجمة واما قوله يسعى بذمتهم ادناهم فاشار به الى ما ورد في بعض طرقه وياتي بهذا اللفظ بعد خمسة ابواب ودخل في قوله ادناهم كل وضيع بالنص وكل شريف بالفحوى فدخل فيه المرأة والعبد والصبي والمجنون فاما المرأة فقد تقدم في الباب الذي قبله واما العبد فاجازه الجمهور امانه قاتل او لم يقاتل وقال ابو حنيفة ان قاتل جاز امانه والا فلا وقال سحنون اذ اذن له سيده في القتال صح امانه والا فلا واما الصبي فقال ابن المنذر اجمع اهل العلم ان امان الصبي غير جائز قلت وكلام غيره يشعر بالتفرقة بين المراهق وغيره وكذلك المميز الذي يعقل والخلاف عن المالكية والحنابلة واما المجنون فلا يصح امانه بلا خلاف كالكافر لكن قال الاوزاعي ان غزا الذمي مع المسلمين فآمن احدا فان شاء الامام امضاه والا فليرده الى مامنه اه.

ص٤٥٠ باب اذا قالوا صبانا ولم يحسنوا اسلمنا الخ قالوا اي المشركون حين يقاتلون قوله صبانا واراد والاخبار بانهم اسلموا قوله ولم يحسنوا اسلمنا اي جريا منهم على لغتهم هل يكون ذلك كافيا في رفع القتال عنهم ام لا قال ابن المنير مقصود الترجمة ان المقاصد تعتبر بادلتها كيف ما كانت الادلة لفظية او غير لفظية باي لغة كانت قوله وقال ابن عمر الخ هذا طرف من حديث طويل سياتي في المغازي وحاصله ان خالد بن الوليد غزا بامر النبي صلى الله عليه وسلم قوما فقالوا صبانا صبانا وارادوا اسلمنا فلم يقبل خالد ذلك منهم وقتلهم بناء على ظاهر اللفظ فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فانكره فدل على انه يكتفي من كل قوم بما يعرف من لغتهم وقد عذر النبي صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد في اجتهاده ولذلك لم يقد منه وهذا من المواضع التي يتمسك بها في ان البخاري يترجم ببعض ما ورد في الحديث وان لم يورده في تلك الترجمة فانه ترجم به بقوله صبانا ولم يردها واكتفى بطرف الحديث الذي وقعت هذه اللفظة فيه قوله وقال تكلم لا باس فاعل قال هو عمر وروى ابن ابي شيبة ويعقوب بن سفيان في تاريخه من طرق باسناد صحيح عن انس قال حاصرنا تستر فنزل الهرمزان على حكم عمر فلما قدم به عليه استعجم فقال له عمر تكلم لا باس عليك وكان ذلك تامينا من عمر اه من الفتح قلت وذكرت القصة بطولها في فتوح البلدان قوله ان الله يعلم الالسنة كلها اراد اللغات يقال انها اثنتان وسبعون لغة ستة عشر في ولد سام ومثلها في ولد حام والبقية في ولد يافث اه من الفتح وقد تقدمت الاشارة فيما سبق من باب من تكلم بالفارسية والرطانة الى هذا الباب وتقدم هناك عن الحافظ قال لو افقه هذا الباب يظهر في تامين المسلمين لاهل الحرب بالسنتهم كما سياتي في باب اذا قالوا صبانا.

ص٤٥٠ باب الموادعة والمصالحة مع المشركين بالمال وغيره اي كالاسرى قوله وان جنحوا للسلم الخ اي ان هذه الآية دالة على مشروعية المصالحة مع المشركين ومعنى الشرط في الآية ان الامر بالصلح مقيد بما اذا كان الاحظ للاسلام المصالحة اما اذا كان الاسلام ظاهرا على الكفر ولم تظهر المصلحة في المصالحة فلا ذكر المصنف فيه حديث سهل في قصة عبد الله بن سهل وقتله بخيبر والغرض منه قوله انطلق الى خيبر وهي يومئذ صلح اه من الفتح وكتب الشيخ قدس سره في اللامع على قوله وهي يومئذ صلح فيه الترجمة حيث لم يكن مصالحة اهل خيبر يوم ذلك على مال ولا غيره اه واما اصل المسئلة فاختلف فيه فذكر الحافظ فيه بعض المذاهب وتقدم تفصيل الاقوال فيه مع البسط في باب الصلح مع المشركين من كتاب الصلح فارجع اليه لو شئت قوله واثم من لم يف الخ قال الحافظ ليس في حديث الباب ما يشعر به وسياتي البحث فيه في كتاب القسامة اه قلت ويمكن عندي ان يقال ان المصنف اراد ذكر شيء يناسب الباب فلم يتفق له كما هو المعروف عند الشراح في مثل هذه المواضع والاوجه عندي في مثل هذه المواضع ان الامام البخاري رحمه الله تعالى لا يذكر الحديث عمدا تشحيذا للاذهان تنبيها على ما ذكره في موضع آخر كما تقدم في الاصل الرابع والعشرين وقد تكلمت على ذلك في مبدء كتاب العلم في باب فضل العلم وذلك فان اثم من لم يف بالعهد ورد في عدة روايات فلو اقتصر على رواية يتوهم اقتصار الاثم على هذا النوع خاصة والمقصود التنبيه على اثمه بجهات كثيرة فقد ذكر في باب اثم

من قتل معاهدا ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم لم يرح رائحة الجنة الحديث واخرج ايضاً في باب دعاء الامام على من نكث عهدا حديث القنوت واخرج في باب ذمة المسلمين من اخفر مسلما فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وفي باب اثم من عاهد ثم غدر اربع خلال من كن فيه كان منافقاً خالصاً وفيه اذا عاهد غدر في باب اثم الغادر عدة روايات بمعنى لكل غادر لواء ينصب بغدرته فاشار بالترجمة الى هذه الروايات كلها وهذا كله اذا كان قوله اثم من لم يف الخ جزء للترجمة ولا يبعد ان يقال ان الامام البخاري رحمه الله تعالى اشار بذلك الى التاكيد والتنبيه بالوفاء بالعهد للروايات المذكورة

ص٤٥٠ باب فضل الوفاء بالعهد ذكر فيه طرفا من حديث ابي سفيان في قصة هرقل قال ابن بطال اشار البخاري بهذا الى ان الغدر عند كل امة قبيح مذموم وليس هو من صفات الرسل اه من الفتح.

ص٤٥٠ باب هل يعفى عن الذمي اذا سحر قال الحافظ قوله وقال ابن وهب وصله ابن وهب في جامعه هكذا قوله وكان من اهل الكتاب قال الكرماني ترجم بلفظ الذمي وسئل الزهري بلفظ اهل العهد واجاب بلفظ اهل الكتاب فالدلالات متقاربان واما اهل الكتاب فمراده من له منهم عهد وكان الامر في نفس الامر كذلك قال ابن بطال لا حجة لابن شهاب في قصة الذي سحر النبي صلى عليه وسلم لانه كان لا ينتقم لنفسه ولان السحر لم يضره في شيء من امر الوحي ولا في بدنه وانما كان اعتراه شيء من التخيل وانما ناله من ضرر السحر ما ينال المريض من ضرر الحمى قال الحافظ ولهذا الاحتمال لم يجزم المصنف بالحكم ثم ذكر المصنف طرفا من حديث عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم سحر واشار بالترجمة الى ما وقع في بقية القصة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما عوفي امر بالبئر فردمت وقال كرهت ان اثير على الناس شراً ذكره المصنف تاما في كتاب الطب اه واما مسئلة الباب فنقل الحافظ عن ابن بطال لا يقتل ساحر اهل العهد لكن يعاقب الا ان قتل بسحره فيقتل او احدث حدثا فيؤخذ به وهو قول الجمهور وقال مالك ان ادخل بسحره ضرراً على مسلم نقض عهده بذلك وقال ايضاً يقتل الساحر ولا يستتاب وبه قال احمد وجماعة وهو عندهم كالزنديق اه

ص٤٥٠ باب ما يحذر من الغدر يحذر بضم اوله مخففا ومثقلا وقول الله عز وجل بالجر عطفا على لفظ الغدر اه من الفتح وقال العيني وقوله تعالى بالجر عطفا على ما يحذر لانه مجرور بالاضافة تقديره وفي بيان قوله تعالى وان يريدوا الخ اه وقال الحافظ وفي هذه الآية اشارة الى ان احتمال طلب العدو للصلح خديعة لا يمنع من الاجابة اذا ظهر للمسلمين بل يعزم ويتوكل على الله سبحانه وتعالى اه وقال فيما يستفاد من الحديث فيه ان الغدر من اشراط الساعة اه

ص٤٥١ باب كيف ينبذ الى اهل العهد الخ قال الحافظ قوله فانبذ اليهم اي اطرح اليهم عهدهم وذلك بان يرسل اليهم من يعلمهم بان العهد انتقض قال ابن عباس اي على مثل وقيل على عدل وقيل اعلمهم انك قد حاربتهم حتى يصيروا مثلك في العلم لذلك وقال الازهري المعنى اذا عاهدت قوما فخشيت منهم النقض فلا توقع بهم بمجرد ذلك حتى تعلمهم ثم ذكر فيه حديث ابي هريرة قال المهلب خشي رسول الله صلى الله عليه وسلم غدر المشركين فلذلك بعث من ينادي بذلك اه

ص٤٥١ باب اثم من عاهد ثم غدر الغدر حرام باتفاق سواء كان في حق المسلم او الذمي قاله الحافظ وقال في آخر احاديث الباب فيه علم من اعلام النبوة والتوصية بالوفاء لاهل الذمة لما في الجزية التي تؤخذ منهم من نفع المسلمين وفيه التحذير من ظلمهم وانه متى وقع ذلك نقضوا العهد ولم يجتب المسلمون منهم شيئا فتضيق احوالهم اه

ص٤٥١ باب (بغير ترجمة) كذا هو عند الجميع وهو كالفصل من الباب الذي قبله وذكر فيه حديثين احدهما في قصة الحديبية والثاني حديث اسماء في وفود امها ووجه تعلق الاول من جهة ما آل اليه امر قريش في نقضها العهد من الغلبة عليهم وقهرهم بفتح مكة فانه يوضح ان مآل الغدر مذموم ومقابل ذلك ممدوح ومن هنا يتبين تعلق الحديث الثاني ووجهه ان عدم الغدر اقتضى جواز صلة القريب ولو كان على غير دين الواصل اه من الفتح قلت ويمكن ان يترجم لهذا الباب بلفظ مضار الغدر ومنافع عدمه اي الوفاء وتكلم الشيخ قدس سره في اللامع على شرح قوله اتهموا رأيكم الواقع في حديث الباب فاجاد فارجع اليه لو شئت.

ص٤٥١ باب المصالحة على ثلاثة ايام الخ اي يستفاد من وقوع المصالحة على ثلاثة ايام جوازها في وقت معلوم ولو لم تكن ثلاثة اه من الفتح.

ص٤٥٢ باب الموادعة من غير وقت وقول النبي صلى الله عليه وسلم الخ هو طرف من حديث معاملة اهل خيبر وقد تقدم شرحه في المزارعة وبيان الاختلاف في اصل المسئلة واما ما يتعلق بالجهاد فالموادعة فيه لا حد لها معلوم لا يجوز غيره بل ذلك راجع الى راي الامام بحسب ما يراه الاحظ والاحوط للمسلمين اه من الفتح.

ص٤٥٢ باب طرح جيف المشركين في البئر الخ ذكر فيه حديث ابن مسعود في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم على ابي جهل بن هشام وغيره من قريش وفيه فلقد رأيتهم قتلوا يوم بدر فالقوا في بئر وقد تقدم بهذا الاسناد في باب الطهارة قوله ولا يؤخذ لهم ثمن اشار به الى حديث ابن عباس ان المشركين ارادوا ان يشتروا جسد رجل من المشركين فابى النبي صلى الله عليه وسلم ان يبيعهم جسد نوفل بن عبد الله بن المغيرة وكان اقتحم الخندق فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا حاجة لنا بثمنه ولا جسده فقال ابن هشام بلغنا عن الزهري انهم بذلوا فيه عشرة آلاف واخذه من حديث الباب من جهة ان العادة تشهد ان اهل قتلى بدر لو فهموا انه يقبل منهم فداء اجسادهم لبذلوا فيها ما شاء الله فهذا شاهد لحديث ابن عباس وان كان اسناده غير قوي اه من الفتح وحديث ابن عباس هذا ذكره ابن اسحاق في مغازيه كما في القسطلاني وكتب الشيخ في اللامع قوله ولا يؤخذ لهم ثمن فان البيع وان كان فيه توهين للمبيع ولكنه لا يخلو عن اعزاز له ايضاً لما فيه من جعله ذا خطر اذ البيع لا يجري فيما لا رغبة فيه ولا هو ذو خطر فنهينا عن بيع اجساد المشركين لئلا يلزم فيه اعزازها اه

ص٤٥٢ باب اثم الغادر للبر والفاجر قال الحافظ اي سواء كان من بر لفاجر او بر او من فاجر لبر او فاجر وبين هذه الترجمة والترجمة السابقة بثلاثة ابواب عموم وخصوص قلت واشار الحافظ بذلك الى باب اثم من عاهد ثم غدر ولا يبعد عندي في الفرق بين الترجمتين الاشارة الى اختلاف نوعية الاثم ولاجل ذلك ذكر لهذا المعنى عدة ابواب وكتب الشيخ رحمه الله في اللامع على هذا الباب لما كان من الامور المنكرة بالاكراهة فيه اذا ارتكبها مومن كامل في ايمانه ولا يمكن من ارتكابه الفاسق الغير الآمن على ايمانه توهم ان الغادر لعله من هذا القبيل فدفعه باطلاق الرواية ولفظ كل الدال على العموم اه وفي هامشه اجاد الشيخ قدس سره بطبعه اللطيف في توجيه ذكر البر والفاجر ولما افاده نظائر كثيرة منها قوله انبت الربيع البقل ومنها صوم يوم الشك ومنها ما في الاشباه قال قاضيخان الفقاعي اذا قال عند فتح الفقاع للمشتري صل على محمد قالوا يكون آثما وكذا الحارس اذا قال في الحراسة لا اله الا الله يعني لاجلها للاعلام بانه مستيقظ بخلاف العالم اذا قال في المجلس صلوا على النبي فانه يثاب على ذلك وكذا القاري اذا قال كبروا يثاب لان الحارس والفقاعي ياخذان بذلك اجراً اه ثم المصنف رحمه الله ذكر في الباب اربعة احاديث ومناسبة الثلاثة الاول منها بالترجمة غير خفية واما الحديث الرابع فقد قال الحافظ في تعلق الحديث بالترجمة غموض ثم ذكر عدة توجيهات للمطابقة وكتب الشيخ قدس سره في اللامع مطابقة الحديث بالترجمة من حيث انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال في خطبته يومئذ فان دماءكم واموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا فكان التعرض لشيء منها غدرا وهتكا لحرمة الله تبارك وتعالى اه قلت وبما افاده الشيخ قدس سره في وجه المطابقة جزم ابن بطال كما حكى عنه الحافظ في الفتح وقال ايضا ويحتمل ان يكون اشار بذلك الى ما وقع من سبب الفتح الذي ذكر في الحديث وهو غدر قريش بخزاعة حلفاء النبي صلى الله عليه وسلم فكان عاقبة نقض قريش العهد ان غزاهم المسلمون حتى فتحوا مكة واضطروا الى طلب الامان وصاروا بعد العز والقوة في غاية الوهن ولعله اشار بقوله في الترجمة بالبر الى المسلمين وبالفاجر الى خزاعة لان اكثرهم اذ ذاك لم يكن اسلم بعد اه مختصرا وقال العلامة العيني وجه مطابقة للترجمة يمكن اخذه من قوله فانفروا اذ معناه لا تغدروا بهم اذا ايجاب الوفاء بالخروج مستلزم لتحريم الغدر ووجه آخر هو ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يغدر في استحلال القتال بمكة لانه كان باحلال الله تعالى له ساعة ولولا ذلك لما جاز له ذلك بما افاده العيني اولاً ذكره العلامة السندي وقال ثم رأيت الكرماني مال الى ذلك اه وسكت القسطلاني عن بيان المناسبة ثم البراعة الاختتام كتاب الجزية عند الحافظ قدس سره في قوله فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة وقد تقدم ان كتاب الجهاد عند هذا العبد الضعيف ينتهي الى بدء الخلق فالبراعة في قوله واذا استنفرتم فانفروا وبلفظ يوم القيامة وكذا بلفظ الاذخر فقد ورد في بعض الطرق فانه لقبورهم او يقال الجهاد كله مذكر للموت

كتاب بدء الخلق

قال الحافظ كذا للاكثر وسقطت البسملة لابي ذر وللنسفي ذكر بدل كتاب وللصغاني ابواب بدل كتاب وبدء الخلق بفتح اوله بالهمز اي ابتداءه ومناسبة هذا الكتاب لما قبله ما تقدم في مقدمة اللامع من كلام الحافظ حيث قال ويظهر لي انه انما ذكر بدء الخلق عقب كتاب الجهاد لما ان الجهاد يشتمل على ازهاق النفس فاراد ان يذكر ان هذه المخلوقات محدثات وان مآلها الى الفناء وانه لا خلود لاحد اه وكتبت هناك في هامشه ولا يبعد عندي ان يقال ان ذكر مغازيه صلى الله عليه وسلم كانت من تكملة الجهاد فانها اسوة لكثير من مسائل الجهاد فالمقصود اصالة ذكرها اي المغازي ولذا بسطها اشد البسط وكان الجدير بذكرها ان يذكر اولا احوال النبي صلى الله عليه وسلم لان ذكره الشريف ايضاً من المقاصد فبسط في ذكره وذكر اتباعه الصحابة الكرام رضي الله عنهم فانهم المجاهدون في هذه المغازي وقدم على ذكره الشريف ذكر الانبياء توطئة واولهم آدم عليه السلام فذكره وذكر معه خلق آدم وقدم قبله بدء الخلق تمهيداً لما سيأتي بعده فتامل وفي هامش اللامع لما كان صحيح البخاري جامعاً من انواع كتب الحديث والجامع ما يكون فيه الابواب الثمانية من الابواب الحديث كما تقدم مفصلاً في المقدمة ومنها التاريخ شرع من ههنا ابواب التاريخ وتنتهي الى كتاب التفسير وليس كتاب المغازي بكتاب مستانف عند هذا العبد الضعيف بل هو جزء السير صلى الله عليه وسلم المبدوة من قبل ذلك ولكنها لما كانت ابوابها مبسوطة افردها باسم الكتاب ولذلك ذكر بعده باب حجة الوداع وابواب مرضه ووفاته صلى الله عليه وسلم فانها ايضا من تكملة احواله صلى الله عليه وسلم وتقدم شيء من ذلك في المقدمة في الفائدة الثالثة عشرة في مناسبة الترتيب بين الكتب والابواب اه وفي الفيض وقد مر نظائر هذا الكتاب من قوله بدء الوحي وبدء الحيض فهذا بدء الخلق ويذكر في ضمنه الاحوال الى الحشر وهذا الكتاب في كتب الاحاديث اقرب الى سفر التكوين من التوراة اه

ص٤٥٣ باب ما جاء في قول الله عز وجل وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده كتب الشيخ في اللامع المقصود من هذا الباب اثبات انه ليس شيء سواه تبارك وتعالى قديما بل الكل محدث ومخلوق اه قال الحافظ قوله كل عليه هين الخ البدء والاعادة اي وانهما جميعا هين على غير التفضيل وان المراد بها الصفة كقوله الله اكبر واثر الحسن روى الطبري من طريق قتادة واظنه عن الحسن ولكن لفظه واعادته اهون عليه من بدءه وكل على الله هين وظاهر هذا اللفظ ابقاء صيغة افعل على بابها وكذا قال مجاهد وقد ذكر عبد الرزاق في تفسيره ان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه كان يقرأها وهو عليه هين وحكي عن ابن عباس ان الضمير للمخلوق لانه ابتدئ نطفة ثم علقة ثم مضغة والاعادة ان يقول له كن فيكون فهو اهون على المخلوق ولا يثبت هذا عن ابن عباس بل هو من تفسير الكلبي اه وقال القسطلاني ثم اشار المؤلف الى قوله تعالى افعيينا بالخلق الاول اي افاعيي علينا حين انشأكم وانشأ خلقكم اي ما عجزنا الخلق الاول حين انشأكم وانشأنا خلقكم حتى نعجز عن الاعادة والهمزة فيه للانكار وعدل عن التكلم في قوله انشأكم الى الغيبة التفاتاً قال الكرماني والظاهر ان لفظ حين انشأكم اشارة الى آية اخرى مستقلة وانشأ خلقكم الى تفسيره وهو قوله تعالى اذ انشأكم من الارض فنقل البخاري بالمعنى حيث قال حين انشأكم بدل اذ انشأكم وهو محذوف في اللفظ واستغنى بالمفسر عن المفسر اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله افاعيي الخ اشار بذلك الى ان كلمة عيينا صارت متعدية بالباء في الخلق الاول وكان المعنى افاعيي علينا خلقكم حين انشأناكم لكنه حذف الفاعل استغناء بدلالة الظرف عليه واقام النائب مقام المتكلم رعاية لما ورد في الآية الاخرى ثم لما ذكر الانشاء ذكر معناه فقال انشأ اي خلق لكنه لما كان المذكور في الآية انشأكم اورد في التفسير ايضاً خلقكم ولم يكتف بقوله خلق فقط اه قوله لغوب النصب اي تفسير قوله وما مسنا من لغوب اي من نصب والنصب

التعب وزناً ومعنى وهذا التفسير مجاهد فيما اخرجه ابن ابي حاتم وغفل بعد داؤدى الشارح فظن ان النصب في كلام المصنف بسكون الصاد وانه اراد ضبط اللغوب وقال متعقباً عليه لم ار احداً نصب اللام في الفعل قال وانما هو بالنصب الاحمق قوله اطواراً الخ يريد تفسير قوله تعالى وقد خلقكم اطواراً والاطوار الاحوال المختلفة واحدها طور بالفتح واخرج ابن ابي حاتم عن ابن عباس في معنى الاطوار كونه مرة نطفة ومرة علقة الخ واخرج الطبري عن ابن عباس وجماعة نحوه وقال المراد به اختلاف احوال الانسان من صحة وسقم وقيل معناه اصنافاً في الالوان واللغات اهـ وزاد العيني قال ابن الاثير الاطوار التارات والحدود واحدها طور اي مرة ملك ومرة هلك ومرة بؤس ومرة نعم اهـ من هامش اللامع وسياتي هذا القول في البخاري في سورة نوح من كتاب التفسير ولم يتعرض الحافظ لقوله عدا طوره اي قدره وكتب الشيخ قدس سره في اللامع يعني بذلك انه في الاصل للقدر ثم صار معناه قدراً من الزمان او غيره اهـ وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله عدا طوره اي بڑھ گیا اندازا اپنے سے اهـ قوله كان الله ولم يكن شئ قال العلامة السندي قوله كان الله اي مع صفاته العليا وترك ذكرها لانها كالتوابع فلا يلزم من الحديث نفي الصفات القديمة وقد يقال ولم يكن شئ غيره مبني على ان الصفات ليست غير الذات كما قرره اهل الكلام لكن الحق ان ذلك اصطلاح منهم فبناء الحديث عليه لا يخلو عن خفاء نعم يمكن انهم بنوا اصطلاحهم على ظاهر هذا الحديث بعد اثبات قدم الصفات كما ان المعتزلة بنوا نفيها عليه وعلى ما خيلوا من الادلة العقلية الباطلة والله تعالى اعلم قوله وكان عرشه على الماء الخ اي بعد ان خلق بقرينة اول الحديث ولا حاجة الى حمل الواو على معنى ثم اذ الواو لا تنفي الترتيب في الوجود الخارجي اهـ ص۴۵۴ فاخبرنا عن بدء الخلق حتى الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع اي اجمالاً اهـ وبسط الكلام عليه في هامشه وكتب العلامة السندي قوله حتى دخل الخ اي حتى اخبر عن دخولهم او هو غاية لبدء الخلق على معنى بدء الخلق وما بعده والله تعالى اعلم اهـ

ص۴۵۳ باب ماجاء في سبع ارضين قال الحافظان ابن حجر والعيني اي في بيان وضعها ولفظ القسطلاني في شرحه اي في وصفها ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري رحمه الله تعالى ترجم بسبع ارضين اشارة الى الاختلاف الوارد في العدد وبت الحكم لقوة الدليل عنده فقد قال الحافظ قوله وقول الله سبحانه وتعالى الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن الآية قال الداؤدي فيه دلالة على ان الارضين بعضها فوق بعض مثل السماوات ونقل عن بعض المتكلمين ان المثلية في العدد خاصة وان السبع متجاورة وحكى ابن التين عن بعضهم ان الارض واحدة قال وهو مردود بالقران والسنة قلت ولعله القول بالتجاور والا فيصير صريحاً في المخالفة ويدل للقول الظاهر ما رواه ابن جرير عن ابن عباس في هذه الآية ومن الارض مثلهن قال في كل ارض مثل ابراهيم ونحو ما على الارض من الخلق هكذا اخرجه مختصراً واسناده صحيح واخرجه الحاكم والبيهقي مطولاً واوله اي سبع ارضين في كل ارض آدم كآدمكم ونوح كنوحكم وابراهيم كابراهيمكم ونبي كنبيكم قال البيهقي اسناده صحيح الا انه شاذ بمرة وروى ابن ابي حاتم من طريق مجاهد عن ابن عباس قال لو حدثتكم بتفسير هذه الآية لكفرتم وكفركم تكذيبكم بها ومن طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس نحوه اهـ مختصراً قلت لشيخ مشائخنا مولانا محمد قاسم النانوتوي مؤسس دار العلوم بديوبند رسالة مستقلة باللغة الاردوية اسمها تحذير الناس عن انكار اثر ابن عباس وذكر في آخره انه بسط الكلام على ذلك في رسالتين له اخريين احدهما الآيات البينات على وجود الانبياء في الطبقات والثانية دافع الوسواس في اثر ابن عباس اهـ قلت وبعين ما ترجم به الامام البخاري ترجم الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية وقال باب ماجاء في سبع ارضين ثم ذكر فيه عدة احاديث ثم قال فهذه الاحاديث كالمتواترة في اثبات سبع ارضين والمراد بذلك ان كل واحدة فوق الاخرى والتي تحتها في وسطها عند اهل الهيئة حتى ينتهي الامر الى المسامتة وهي السماء لا جوف لها الى آخر ما قال قلت وما ايد الحافظ القول الظاهر باثر ابن عباس المذكور لا حاجة الى ذلك فان روايات هذا الباب كلها صريحة في الدلالة على الظاهر لان الغاصب شبراً من الارض اذا يطوق الى سبع ارضين ويخسف الى سبع ارضين فلا بد ان تكون بعضهن فوق بعض وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره تحت الباب بانها مخلوقة لله تعالى ليست بقديمة والغرض من هذه الابواب عد مخلوقات الله تعالى من الصغير والكبير والشريف والرذيل مما نقل فيه الاحاديث الصحيحة عنده ولا يبعد عندي ايضاً ان في تبويب الامام البخاري رحمه الله تعالى بالارضين وتخصيصها بالذكر مع تقدم ذكر السماوات على الارض في الآية الكريمة اشارة لطيفة الى مسئلة اخرى خلافية ايضاً وهي اختلافهم في التفضيل بين السماء والارض ففي الفتاوى الحديثية لابن حجر المكي سئل نفع الله به ايما افضل السماء او الارض فاجاب بقوله الاصح عند ائمتنا ونقلوه عن الاكثرين السماء لانه لم يعص الله فيها ومعصية ابليس لم تكن فيها او وقعت نادراً فلم يلتفت اليها وقيل الارض ونقل عن الاكثرين لانها مستقر الانبياء ومدفنهم اهـ وفي الشرح الكبير للمالكية الاكثر على ان السماء افضل والله اعلم بحقيقة الحال اهـ وقال القاري في شرح المناسك في بحث التفضيل بين مكة والمدينة والخلاف فيما عدا موضع القبر المقدس فما ضم اعضاءه الشريفة فهو افضل بقاع الارض بالاجماع حتى من الكعبة ومن العرش على ما صرح به بعضهم وقد صرح التاج الفاكهي بتفضيل الارض على السماوات لحلوله صلى الله عليه وسلم بها وحكاه بعضهم عن الاكثرين لخلق الانبياء منها ودفنهم فيها وقال النووي الجمهور على تفضيل السماء اهـ مختصراً قلت ومال شيخ مشائخنا مولانا محمد قاسم النانوتوي قدس سره في قصيدته المدحية في شانه صلى الله عليه وسلم المطبوع باسم "قصيدة بهارية" الى فضيلة الارض على السماء قوله يوم خلق الله السماوات والارض الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع ان كانت الرواية والارضين بلفظ الجمع فدلالته على الترجمة ظاهرة وان كانت بلفظ المفرد فيحمل اللام على الجنس وللاشارة الى ما ورد في غير هذه الرواية من لفظ الجمع اهـ وذكر في هامشه ان الرواية وردت بكلا اللفظين بلفظ الجمع والمفرد وفيه ايضاً قال الحافظ ابن كثير ومراد البخاري بذكر هذا الحديث ههنا تقرير معنى قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن اي في العدد اهـ

ص۴۵۴ باب في النجوم والظاهر من سياق الترجمة وما ذكر فيها ان الغرض بيان المقاصد المعتبرة الثابتة من خلق النجوم ورد ما احدثها المخترعون فيها قال الحافظ قوله قال قتادة الخ وصله عبد بن حميد وزاد في آخره ان ناساً جهلة بامر الله قد احدثوا في هذه النجوم كهانة من غرس بنجم كذا كان كذا ومن سافر بنجم كذا كان كذا ولعمري ما من النجوم نجم الا ويولد به الطويل والقصير والاحمر والابيض والحسن والدميم وما علم هذه النجوم وهذه الدابة وهذا الطائر شئ من هذا الغيب انتهى وبهذه الزيادة تظهر مناسبة ايراد المصنف ما اورده من تفسير الاشياء التي ذكرها من القران وان كان ذكر بعضها وقع استطراداً والله اعلم اهـ وقال العلامة السندي قوله وقال ابن عباس هشيماً الخ كانه ذكر تفسير هذه الالفاظ لتعلقها بالخلق وان لم يكن لها تعلق بالنجوم وقال العيني والقسطلاني ذكرها استطراداً على عادته لادنى ملابسة تكثيراً للفائدة اهـ وتقدم لما قال الحافظ في وجه مناسبة ذكرها ويمكن عندنا العبد الضعيف ان يقال انه تقرير في مجال ان للشمس والقمر وبعض النجوم تاثيراً في نضج الثمار واحداث النضارة واللذة فيها فتامل فانه لطيف -

ص۴۵۴ باب صفة الشمس والقمر بحسبان اي تفسير ذلك وقوله قال مجاهد بحسبان كحسبان الرحى الخ قال الكرماني اراد انهما يجريان على حسب الحركة الرحوية والدورية وعلى وضعها لا يعدوانها اي لا يتجاوزانها اهـ وزاد الحافظ بعد قوله على حسب الحركة الرحوية وقال غيره بحساب ومنازل لا يعدوانها اهـ وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انهما لا يتخلفان عما هو مقرر لهما كالرحى لا يمكن دورانها على غير ما هو معين في دورانه من القرب والبعد من القطب اهـ وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي التشبيه في الجري على وضع واحد وموضع واحد لا يمكن ان يتغير عنه والا فحركة الشمس والقمر دولابي فقال هذا التفسير والتفسير الثاني واحد اهـ وهكذا في اللامع اذ قال قوله وقال غيره وليس المراد ان بينهما اختلافاً بل المراد نقل قول كل منهما وان كان المودى واحداً اهـ وسياتي ايضاً الكلام على هذا القول في محله في تفسير سورة الرحمن من كتاب التفسير قوله ارجائها ما لم ينشق منها قال الحافظ يريد تفسير قوله تعالى والملك على ارجائها وروى عبد بن حميد من طريق قتادة اي على حافات السماء وعن سعيد بن جبير على حافات الدنيا وصوب الاول وعن ابن عباس الملك على حافات السماء حين تنشق والارجاء بالمد جمع رجاء بالقصر والمراد النواحي اهـ وكتب الشيخ في اللامع قوله ما لم ينشق منها يعني ان قوله تعالى والملك على ارجائها المراد به ما اذا لم تنشق السماء فاذا انشقت لم تبق لها الارجاء ثم اخذ في بيان معناه فقال على حافته كما تقول على ارجاء البئر فان معناه على اطرافه قوله وليجة كل شئ الخ فكان فعيلة بمعنى مفعولة اهـ -

ص۴۵۵ باب ماجاء في قوله تعالى وهو الذي ارسل الرياح نشراً الخ قال الحافظ نشراً بالضم النون والمعجمة سياتي تفسيره في الباب قوله قاصفاً الخ يريد تفسير قوله تعالى فيرسل عليكم قاصفاً من الريح قال ابو عبيدة هي التي تقصف كل شئ اي تحطم اهـ كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله لواقح ملاقح الخ يعني ان الرياح ليست لاقحة بل هي ملقحة فكان اللازم بمعنى المتعدي اهـ وفي هامشه عن تقرير المكي يريد ان المراد باللواقح الملاقح دون معناه الحقيقي لان اللاقح لازم يقال لقحت الناقة اي حملت والملقحة متعدية يقال القح الفحل الناقة وما قيل ان اللواقح جمع ملقحة على خلاف القياس فغلط فانها جمع لاقح لا ملقحة استاذ وقال الكرماني قوله لواقح اي ملاقح جمع الملقحة وهو من النوادر يقال القح الفحل الناقة والريح السحاب ورياح لواقح الى آخر ما بسط في هامش اللامع من الفتح وغيره -

ص۴۵۵ باب ذكر الملائكة قدم المصنف ذكر الملائكة على الانبياء لا لكونهم افضل عنده بل لتقدمهم في الخلق وسبق ذكرهم في القرآن في عدة آيات ووقع في حديث جابر الطويل عند مسلم في صفة الحج ابدؤا بما بدأ الله به ولانهم وسائط بين الله والرسل في تبليغ الوحي والشرائع فناسب ان يقدم الكلام فيهم على الانبياء ولا يلزم من ذلك ان يكونوا افضل من الانبياء وقد ذكرت مسئلة تفضيل الملائكة في كتاب التوحيد عند شرح حديث ذكرته في ملأ خير منه اهـ من الفتح وكتب الشيخ قدس سره في اللامع تحت الباب وجملة الروايات المورودة فيه تدل على وجود الملك وثبوته وهو المراد اهـ وبسط في هامشه الكلام على الملائكة لفظاً ومعنى والاختلاف في حقيقتهم وكذا في وجودهم فارجع اليه قال الحافظ ومن ادلة كثرتهم ما ياتي في حديث الاسراء ان البيت المعمور يدخله كل يوم سبعون الف ملك ثم لا يعودون ثم ذكر المصنف في الباب احاديث تزيد على ثلاثين حديثاً وهو من نوادر ما وقع في هذا الكتاب اعني كثرة ما فيه من الاحاديث فان عادة المصنف غالباً يفصل الاحاديث بالتراجم ولم يصنع ذلك ههنا اهـ قلت وسياق الكلام من تلك الاحاديث على حديث ابن مسعود يجمع احدكم في بطن امه اربعين يوماً في اول كتاب القدر ان شاء الله تعالى -

ص۴۵۷ باب اذا قال احدكم آمين الخ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع زيادة الباب ههنا من تصرف النساخ فان الاحاديث المورودة بعد ذلك من الباب الاول من غير تفاوت اهـ وفي هامشه اشكل زيادة لفظ الباب ههنا قديماً وحديثاً واخترع شيخ مشائخنا الشاه ولي الله الدهلوي نور الله مرقده لهذا الباب اصلاً براسه اذ قال في الاصول ان لفظ الباب قد يكتب مكان قول المحدثين بهذا الاسناد كما يكتبون ح كما تقدم البسط في ذلك في الاصل السابع من اصول التراجم وتقدم فيه ما اختاره هذا العبد الضعيف وهو ان هذا الباب ليس بمثبت بفتح الباء بل هو مثبت بكسر الباء للترجمة السابقة ثم رايت العلامة السندي مال الى ذلك اذ قال لعل مراده ان من جملة الادلة على وجود الملائكة هذا الباب اي ما ذكر فيه وما يتعلق به من الاحاديث فلم يات بالباب ليذكر احاديثه نعم ذكر بعض احاديثه ليستدل به على وجود الملائكة فيما بعد ايضاً في جملة سائر الاحاديث لهذا المطلوب اهـ وقال صاحب الفيض هذا الباب غريب في سلسلة ذكر الملائكة الا انه ادخله في اضعاف ذكرهم لفائدة انهم موكلون على قول آمين ايضاً اهـ قلت واول حديث هذا الباب حديث عائشة حشوت للنبي صلى الله عليه وسلم وسادة الحديث يخالفه ما تقدم في باب كسر الدنان من قول عائشة فاتخذت منه نمرقتين وتقدم الكلام عليه في الباب المذكور من ابواب المظالم والقصاص فكن منه على ذكر

ص۴۵۹ باب ماجاء في صفة الجنة وانها مخلوقة الخ اي موجودة الآن واشار بذلك الى الرد على من زعم من المعتزلة انها لا توجد الا يوم القيامة وقد ذكر المصنف في الباب احاديث كثيرة دالة على ما ترجم به فمنها ما يتعلق بكونها موجودة الآن ومنها ما يتعلق بصفتها واصرح مما ذكره في ذلك ما اخرجه احمد وابو داؤد باسناد قوي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما خلق الله الجنة قال لجبريل اذهب فانظر اليها الحديث وهكذا قال العيني فيه رد على المعتزلة حيث قالوا انها لا توجد الا يوم القيامة وكذلك قالوا في النار انها تخلق يوم القيامة اهـ قلت ولذا قال في باب صفة النار انها مخلوقة كما سياتي ص۴۶۱ قوله لكل امرئ منهم زوجتان كتب الشيخ في اللامع يصح ارجاع الضمير الى الفريقين جميعاً والى الثانية منهما اهـ قلت ما افاده الشيخ قدس سره محتمل وعلى الاحتمال الثاني يكون للفريق الاول اكثر من ثنتين وقال الحافظ قوله زوجتان اي من نساء الدنيا فقد روى احمد عن ابي هريرة مرفوعاً في صفة ادنى اهل الجنة منزلة وان له من الحور العين لاثنتين وسبعين زوجة سوى ازواجه من الدنيا وفي سنده شهر بن حوشب وفيه مقال وذكر الحافظ الروايات العديدة المختلفة في تعداد النساء من الحور العين الى آخر ما بسط في هامش اللامع وقال العلامة السندي لعل الزوجتين تكونان على هذه الصفة (اي المذكورة في الحديث) والباقيات على غير هذه الصفة والا فقد ورد للمومن ثلاث وسبعون زوجة ونحو ذلك والله تعالى اعلم اهـ قوله في آخر حديث من احاديث الباب رجال امنوا بالله الخ وفي هامش المصرية عن شيخ الاسلام فان قلت فلا يبقى في غير الغرف احد لان اهل الجنة كلهم مومنون

مصدقون بالرسل قلت المصدقون بجميع الرسل هم امة محمد صلى الله عليه وسلم فتبقى امة غيره من سائر الانبياء في غير المعرفة اهـ

ص٤٦١ باب صفة ابواب الجنة الخ قال الحافظ هكذا ترجم بالصفة ولعله اراد بالصفة العدد او التسمية فانه اورد فيه حديث سهل بن سعد مرفوعا في الجنة ثمانية ابواب الحديث وقال فيه وقال النبي صلى الله عليه وسلم من انفق زوجين في سبيل الله دعي من باب الجنة واشار بهذا الى حديث اسنده في الصيام وفي الجهاد من حديث ابي هريرة وفيه فمن كان من اهل الجهاد دعي من باب الجهاد وورد في صفة ابواب الجنة ان ما بين المصراعين مسيرة اربعين سنة من حديث ابي سعيد ومعاوية بن حيدة ولقيط بن عامر واحاديث الثلاثة عند احمد وهي مرفوعة ولها شاهد عند مسلم من حديث عتبة بن غزوان لكنه موقوف اهـ من الفتح وتعقب العلامة العيني على قول الحافظ لعله اراد بالصفة العدد او التسمية فقال هذا التخمين لا وجه له لما ذكر الصفة وارادة العدد وفيه ما فيه والذي يظهر لي ان ذكره الصفة اشارة الى قوله الريان لانه صفة لباب اهـ مختصرا وبسط الكلام في هامش اللامع على الروايات الواردة في عدد ابواب الجنة واسمائها وفيه قال ابن رسلان في شرح ابي داود قال ابن القيم ابواب الجنة لا تنحصر في الثمانية بل هي اكثر كما دلت عليه الاحاديث اهـ وفيه ايضا وبسط الكلام على ذلك في الاوجز بالا مزيد عليه وفيه برواية ابن جرير وغيره عن ابن عمر مرفوعا ان في الجنة قصرا يقال له عدن حوله البروج والمروج له خمسة آلاف باب وفي رواية قرأ عمر على المنبر جنات عدن فقال ايها الناس هل تدرون ما جنات عدن قصر في الجنة له عشرة آلاف باب وعن ابن عباس اخس اهل الجنة منزلا يوم القيامة له قصر من درة جوفاء فيها سبعة آلاف غرفة لكل غرفة سبعون الف باب وغير ذلك من الروايات فلا بد للجمع بينهما من حمل هذه الابواب الكثيرة على الابواب من داخل ابواب الجنة الاصلية كما تقدم في كلام الحافظ وبه جزم مشايخي عند الدرس وكبار وقال ابن العربي في العارضة الذين يدعون من ابواب الجنة الثمانية اربعة الاول من انفق زوجين في سبيل الله وهو متفق عليه الثاني من قال هذا الذكر وهو في صحيح مسلم من توضأ فاحسن الوضوء ثم قال اشهد ان لا اله الا الله الحديث الثالث من قال لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه اخرجه البخاري الرابع من مات يؤمن بالله واليوم الآخر قيل له ادخل من اي ابواب الجنة الثمانية شئت اخرجه احمد بسنده الى عقبة بن عامر عن عمر مرفوعا اهـ مختصرا من هامش اللامع

ص٤٦١ باب صفة النار وانها مخلوقة القول فيه كالقول في باب صفة الجنة سواء قوله غساقا الخ قال الحافظ وهذا ماخوذ من كلام ابي عبيدة فانه قال في قوله تعالى الا حميما وغساقا الحميم الماء الحار والغساق ما همى وسال والمراد في الآية ما سال من اهل النار من الصديد وقيل من دموعهم وقيل الغساق البارد الذي يحرق ببرده قال ابو عبيد الهروي من قرأه بالتشديد اراد السائل ومن قرأه بالتخفيف اراد البارد الى آخر ما في الفتح وقول البخاري كان الغساق كتب عليه مولانا محمد حسن المكي في تقريره من داب البخاري اذا لم يتحقق عنده من كتب اللغة معنى لفظ او غيره كالترادف ونحوه بل يقول ذلك من رائه بعدده بسكان اهـ ص٤٦٢ قوله الحمى من فيح جهنم فابردوها بالماء قال العلامة السندي يحتمل ان يكون كناية عن تغطية المحموم راسه في خروج العرق منه ما امكن على ان المراد بالماء العرق المعلوم بانه يبرد الحمى ويحتمل ان يكون كناية من الاستعمال بما يستحق منه المحموم الرحمة من التصدق وغيره من اعمال البر على ان المراد بالماء ماء الرحمة المعارض لنار جهنم وقد حمله بعضهم على التصدق بالماء والله تعالى اعلم وللشراح معان وتاويلات مشهورة اهـ وبسط الكلام على معناه ايضا في الاوجز منه قوله لو اتيت فلانا فكلمته الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع وحاصل كلامه انكم تظنون اني اكلمه في ذلك جهرة لا والله لا افعل ذلك فافتح به بابا من الفتنة وهذا اذا كان المراد بالكلام هو الكلام فيما يستقبل ويمكن ان يكون المراد انكم تزعمون اني لم اكلمه فيما مضى لانكم لم تروني كلمته مع ان الامر ليس كذلك بل اني اكلمه في ذلك الباب سرا ولا ينبغي كون احد اميرا علي ان اقول انه خير فلا انصحه ولا آمره بالمعروف قوله ولا اقول لرجل ان كان علي اميرا يعني بذلك ان عثمان رضي الله عنه لا شك انه من المبشرين بالجنة الا انه ليس معصوما حتى آمن عليه الخطار فلعل ان تاخذه العصبية والحمية اذا امرته بشيء مما يخالف طبعه او يثقل عليه وقد سمعت منه صلى الله عليه وسلم ما يدل على ان كثيرا من الامراء يامرون ولا ياتمرون وينهون ولا ينتهون وعثمان رضي الله عنه وان لم يكن من جملتهم لكنه يخاف عليه ان تاخذه العصبية لانه بشر وليس معصوما فافهم فانه دقيق اهـ وبسط في هامشه الكلام في شرح هذا الحديث من كلام الشراح ثم لا يخفى عليك ان ظاهر كلام الشراح قاطبة وكذا كلام الشيخ قدس سره والمشائخ ان المراد بالرجل في قوله ولا اقول لرجل الخ هو عثمان رضي الله عنه ثم بعد ذلك اولوا وعيد الحديث في شان عثمان والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان مصداق الامير هو الوليد والمعنى ان كون الوليد اميرا لا ينبغي ان اكلم فيه بعد ان سمعت هذا الوعيد الشديد وعلى هذا فيكون مورد الحديث هو الوليد وحينئذ لا يشكل الحديث بمناقب عثمان رضي الله عنه فتامل فانه لطيف.

ص٤٦٣ قوله فيتسمع اهل النار عليه الخ ظاهره روية اهل النار المعذب وان كان مسلما مع ان المسلمين لا يعذبون بحضر من الكفار قال الرازي في تفسير قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه الآية يجوز ان يعذبهم بحيث لا يراه الكفرة لكن صرح روايات مسند ابي حنيفة وما في حاشيته من الروايات الكثيرة يؤيد الاول فتامل.

ص٤٦٣ باب صفة ابليس وجنوده الخ ابليس اسم اعجمي عند الاكثر وقيل مشتق من ابلس اذا ايس قال ابن الانباري لو كان عربيا لصرف وقال الطبري انما لم يصرف وان كان عربيا لقلة نظيره في كلام العرب فشبهوه بالعجمي وتعقب بان ذلك ليس من موانع الصرف الى ان قال الحافظ روي عن ابن عباس قال كان اسم ابليس حيث كان مع الملائكة عزازيل ثم ابليس بعد وقول البخاري وجنوده كانه يشير بذلك الى حديث ابي موسى الاشعري مرفوعا قال اذا اصبح ابليس بث جنده فيقول من اضل مسلما البسته التاج الحديث اخرجه ابن حبان والحاكم ولمسلم من حديث جابر مرفوعا عرش ابليس على البحر فيبعث سراياه فيفتنون الناس فاعظمهم عنده اعظمهم فتنة واختلف هل كان من الملائكة ثم مسخ لما طرد او لم يكن منهم اصلا على قولين مشهورين اهـ قلت ولجنود ابليس ذكر في الآيات والروايات كثيرا كما في روايات الباب وغيرها الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه ايضا بسط المفسرون منهم صاحب الجمل الكلام على ذرية ابليس في تفسير سورة الكهف في قوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء وقال العلامة العيني والكلام في صفة ابليس وحقيقة امره على انواع الاول في اسمه هل هو مشتق او لا. النوع الثاني في بيان اصل خلقه اي هل كان من الجن او من الملائكة او ليس منهما النوع الثالث في حد وصفته والنوع الرابع في اولاده وجنوده ثم بسط الكلام على هذه الانواع الاربعة فارجع اليه وسياق الكلام على وجود الجن واثباته في الباب الآتي ثم لا يذهب عليك ان ما في بين سطور الكتاب تحت قوله قرين اي في قوله تعالى فهو له قرين اهـ وهي آية من سورة الزخرف هو ليس بوجيه عندي فان القرين ههنا ليس بمعنى الشيطان بل هو بمعنى المصاحب كما لا يخفى والاوجه عند هذا العبد الضعيف انه اشارة الى ما في سورة ق قال قرينه ربنا ما اطغيته الآية وقد ذكر الامام البخاري هذا التفسير في سورة قاف ولم يذكره في سورة الزخرف فتنبه.

ص٤٦٥ باب ذكر الجن وثوابهم وعقابهم الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع لما كان الباب المعقود قبل ذلك يوهم ان الجن ليس منهم الا الشر لان الشيطان هو الجن دفعه بانهم مكلفون مثل الانس مطيعهم مثاب وعاصيهم معذب والشيطان وان كان منهم فانه رجم لشيطنته وعصيانه لا لكونه من الجن اهـ وفي هامشه قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى اثبات وجود الجن والى كونهم مكلفين واما اثبات وجودهم فقد نقل امام الحرمين عن كثير من الفلاسفة والزنادقة والقدرية انهم انكروا وجودهم راسا قال ولا يتعجب ممن انكر ذلك من غير المشرعين انما العجب من المشرعين مع نصوص القرآن والاخبار المتواترة قال وليس في قضية العقل ما يقدح في اثباتهم قال القاضي ابو بكر وكثير من هؤلاء يثبتون وجودهم وينفونه الآن ومنهم من يثبتهم وينفي تسلطهم على الانس وقال عبد الجبار المعتزلي الدليل على اثباتهم السمع دون العقل الى آخر ما بسط الحافظ في وجودهم وفي اي شيء خلقوا وفي انهم هل ياكلون ويشربون ويتناكحون ام لا وبسط الكلام على ذلك في الاوجز ثم قال الحافظ واما كونهم مكلفين فقد قال ابن عبد البر الجن عند الجماعة مكلفون وقال عبد الجبار لا نعلم خلافا بين اهل النظر في ذلك الا ما حكي عن بعض الحشوية انهم مضطرون الى افعالهم وليسوا بمكلفين الى آخر ما بسط من الاختلاف في انه هل كان فيهم نبي ام لا مع اتفاقهم على ان نبينا صلى الله عليه وسلم بعث الى الجن والانس وهذا مما فضل به على الانبياء واما قول المصنف وثوابهم وعقابهم فلم يختلف من اثبت تكليفهم انهم يعاقبون على المعاصي واختلف هل يثابون فروى الطبري وابن ابي حاتم من طريق ابي الزناد موقوفا قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار قال الله لمؤمني الجن وسائر الامم اي من غير الانس كونوا ترابا فحينئذ يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وروى ابن ابي الدنيا عن ليث بن ابي سليم قال ثواب الجن ان يجاروا من النار ثم يقال لهم كونوا ترابا وروي عن ابي حنيفة نحو هذا القول وذهب الجمهور الى انهم يثابون على الطاعة وهو قول الائمة الثلاثة والاوزاعي وابي يوسف ومحمد ثم اختلفوا هل يدخلون مدخل الانس على اربعة اقوال احدها نعم وهو قول الاكثر وثانيها يكونون في ربض الجنة وهو منقول عن مالك وطائفة وثالثها انهم اصحاب الاعراف ورابعها التوقف عن الجواب ثم ذكر دلائل الجمهور وبسط العيني ايضا ابحاثا عديدة في مسائل الجن الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه ايضا وعلم من ذلك ان ما قرره الشيخ مبني على مسلك الجمهور بخلاف المعروف عن الامام ابي حنيفة ولعل ماخذ قول الامام ما في سورة الاحقاف يا قومنا اجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم فانه رتب فيه على الايمان واجابة داعي الله الاجارة من النار فقط اهـ ونقل عن الامام التوقف ايضا كما سياتي في الباب الآتي. قوله لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا انس الخ كتب الشيخ في اللامع فيه اثبات الجن وانهم مسلمين فان الشهادة لغير من كونه تاجيا زكيا غير ماخوذ اهـ قلت وما افاده الشيخ قدس سره في المطابقة اجود مما قال الشراح قال الحافظ وتبعه القسطلاني الغرض منه ههنا انه يدل على ان الجن يحشرون يوم القيامة اهـ وقال العيني مطابقته للترجمة في قوله جن وهو ايضا يدل على وجود الجن خلافا لمن انكر ذلك اهـ

ص٤٦٥ باب قوله عز وجل واذ صرفنا اليك نفرا من الجن قال العلامة القسطلاني سقط لفظ باب لغير ابي ذر قوله مصرفا معدلا قال ابو عبيدة ومراده قوله تعالى ولم يجدوا عنها مصرفا قوله صرفنا في قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا الخ قال المؤلف اي وجهنا وكان ذلك حين انصرف صلى الله عليه وسلم راجعا من الطائف الى مكة حين يئس من ثقيف عن ابن عباس ان الجن كانوا سبعة من جن نصيبين فجعلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم رسلا الى قومهم وعن مجاهد فيما ذكره ابن ابي حاتم كانوا ثلاثة من حران واربعة من نصيبين ذكر القسطلاني اسمائهم ثم قال وقيل انهم كانوا اثني عشر الفا اهـ قلت لم يتعرض الشراح لغرض الترجمة والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري رحمه الله اشار به الى مستدل الامام ابي حنيفة رحمه الله في المسئلة المذكورة في الباب السابق فان مستدل الامام في مسلكه فيه هو هذه الآية اذ ليس فيها الا الاجارة من العذاب نفي التفسير الاحمدي وقال امامنا الاعظم انهم لم يثابوا كالانس وغاية نفع ايمانهم انهم ينجون من العذاب لقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم هكذا ذكر في المدارك والكشاف والبيضاوي اهـ قلت ونقل فيه عن الامام التوقف ايضا ففي روح المعاني قال النسفي في التيسير في الآية المذكورة توقف ابو حنيفة في ثواب الجن في الجنة ونعيمه لانه لا استحقاق للعبد على الله تعالى ولم يقل بطريق الوعد في حقهم الا المغفرة والاجارة من النار واما نعيم الجنة فموقوف على الدليل اهـ ثم قال الحافظ لم يذكر المصنف في هذا الباب حديثا واللائق به حديث ابن عباس الذي تقدم في صفة الصلوة في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى عكاظ واستماع الجن لقراءته وقد اشار اليها المصنف بالآية التي صدر بها هذا الباب اهـ

ص٤٦٥ باب قول الله تعالى وبث فيها من كل دابة قال الحافظ كانه اشار الى سبق خلق الملائكة والجن الحيوان او سبق جميع ذلك على خلق آدم والدابة لغة ما دب من الحيوان واستثنى بعضهم الطير لقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الآية والاول اشهر لقوله تعالى وما من دابة الا هو آخذ بناصيتها وعرفا ذوات الاربع وقيل يختص بالفرس وقيل بالحمار والمراد هنا المعنى اللغوي وفي حديث ابي هريرة عند مسلم ان خلق الدواب كان يوم الاربعاء وهو دال على ان ذلك قبل خلق آدم اهـ قلت واجاد الامام البخاري بالاشارة الى الآيات في الترجمة حيث اشار بها الى استيعاب جميع انواع الحيوانات فانها ثلاثة انواع ما يسكن في الارض من الحشرات واشار اليه بذكر الحيات والثاني ما يدب على الارض واشار اليه بقوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها والثالث ما يطير الجو واشار اليه بقوله تعالى اولم يروا الى الطير فوقهم الآية. وكتب الشيخ قدس سره في اللامع لما كانت العادة جارية بان العظيم لا ينسب اليه الحقير وقد كانت الفلاسفة زعمت انه تبارك وتعالى لم يخلق الا العقل الاول وجملة ما يتكون في عالم الكون والفساد فانه الى العقل العاشر دفعه بان كل ذرة من ذرات العالم وكل دابة مما على الارض صغيرة كانت

ادكبيرة حقيرة وذات خطر فابرا خلقه الله تبارك وتعالى وهنه الخلق والامر فتبارك الله احسن الخالقين ثم ان جميع ما اورده فى الباب من الروايات فمقصوده منها ان للدواب ذكرا فيها غيران لبعض الروايات لما كانت تتضمن فائدة ازيد من هذا القدر نبه عليها بزيادة لفظ الباب هناك واورد الرواية المتضمنة لتلك الفائدة ثم اخذ فى سرد الروايات كما كان يسرد ها وهذا كقوله باب خير مال المسلم وقوله باب خمس من الدواب فانهما لما تضمنا فائدة كثيرة الاعتناء نبه عليهما بلفظ الباب فافهم اه وبسط فى هامشه الكلام فى توضيح ما قاله الشيخ قدس سره وتائيده ـ

ص٤٦٦ **باب خير مال المسلم غنم يتبع بها الخ** هكذا ثبتت هذه الترجمة فى النسخ الهندية وكذا فى نسخة العينى والقسطلانى وكذا فى النسخة المصرية التى عليها حاشية السندى وليست هذه فى نسخة الفتح قال الحافظ سقطت هذه الترجمة من رواية النسفى ولم يذكره الاسماعيلى ايضا وهو اللائق بالحال لان الاحاديث التى تلى حديث ابى سعيد ليس فيها ما يتعلق بالغنم الاحديث ابى هريرة المذكور بعده اه وهكذا قال العلامة العينى وقد تقدم ما افاده الشيخ قدس سره مما يتعلق بهذا الباب والباب الآتى وعلى ما افاده لا يحتاج الى ما اضطر اليه الشراح من القول باولوية سقوط هذا الباب فلله در الشيخ قدس سره وما افاده الشيخ قدس سره هو اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل السادس منها.

ص٤٦٧ **باب خمس من الدواب فواسق الخ** كذا فى النسخ الهندية وكذا فى نسخة العينى ونسخة المصرية التى عليها حاشية العلامة السندى وفى نسخة الحافظ هكذا باب اذا وقع الذباب فى شراب احدكم فليغمسه الخ وخمس من الدواب فواسق يقتلن فى الحرم وهكذا فى نسخة القسطلانى قال الحافظ ولا معنى لذكر هذا الباب ههنا وتبعه القسطلانى فى ذلك وتقدم توجيه اللطيف فى كلام الشيخ قدس سره فى الباب السابق ـ

ص٤٦٧ **باب اذا وقع الذباب فى شراب احدكم الخ** قال الحافظ هذا الباب فى رواية ابى ذر وحذف عند الباقين وهو اولى فان الاحاديث التى بعد حديث ابى هريرة لا تعلق لها بذلك كما تقدم نظيره اه بتغير وتقدم الجواب عنه فى كلام الشيخ رحمه الله فيما سبق ـ

ثم لم يذكر الحافظ ههنا براعة الاختتام لانه جعل كتاب بدء الخلق والانبياء كتابا واحدا فلذا ذكر البراعة فى آخر كتاب الانبياء ـ ولو جعل هذا الكتاب مستقلا فيمكن ان يقال ان البراعة فى قوله نقص من عمله كل يوم قيراط وجزاء الاعمال يكون فى الآخرة بعد الموت ـ

كتاب الانبياء
على نبينا وعليهم الصلوة والسلام

فى رواية كريمة كتاب احاديث الانبياء عليهم الصلوة والسلام وفى بعض النسخ باب خلق آدم صلى الله عليه وسلم من غير ذكر شئ غيره قال العينى قال الحافظ الانبياء جمع نبى وقد قرئ بالهمز فقيل هو الاصل وترك تسهيل وقيل الذى بالهمز من النبأ والذى بغير همز من نبوة وهى الرفعة والنبوة نعمة يمن بها الله على من يشاء ولا يبلغها احد بعلمه ولا كشفه ولا يستحقها باستعداد ولايته ومعناها الحقيقى شرعا من حصلت له النبوة وليست راجعة الى جسم النبى صلى الله عليه وسلم ولا الى عرض من اعراضه بل ولا علمه بكونه نبيا بل المرجع الى اعلام الله له بانى نبأتك او جعلتك نبيا وعلى هذا فلا تبطل بالموت كما لا تبطل بالنوم والغفلة قال الحافظ ايضا وقع فى ذكر عدد الانبياء حديث ابى ذر مرفوعا انهم مائة الف واربعة وعشرون الفا الرسل منهم ثلاثمائة وثلاث عشرة صححه ابن حبان وهكذا قال العينى وزاد وعن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه الله ثمانية آلاف نبى اربعة آلاف الى بنى اسرائيل واربعة آلاف الى سائر الناس رواه ابو يعلى الموصلى وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثت على اثر ثمانية آلاف نبى منهم اربعة آلاف من بنى اسرائيل رواه الحافظ ابو بكر الاسماعيلى اه قلت وحديث ابى ذر المتقدم فى كلام الحافظ والعينى ذكره ابن الجوزى فى التلقيح مفصلا كما ذكر فى هامش اللامع وقال القارى فى شرح حديث ابى ذر العدد فى هذا الحديث وان كان مجزوما به لكنه ليس بمقطوع فيجب الايمان بالانبياء والرسل مجملا من غير حصر فى عدد لئلا يخرج احد منهم ولا يدخل احد من غيرهم فيهم اه ثم لا يذهب عليك ان الامام البخارى رضى الله عنه كما انه مجتهد فى المسائل الفقهية لا يبالى خلاف احد كذلك له راى مستقل فى التاريخ لا يبالى خلاف المؤرخين كما سترى فى ذكر ترتيب الانبياء فقد ترى انه ذكر ادريس بعد نوح وجمهور المؤرخين على ان ادريس من اجداد نوح عليهما السلام الا ان البخارى خالفهم فذكره بعد نوح ولعل مستنده فى ذلك حديث المعراج وقد ذكره المصنف فى باب ذكر ادريس فانه وقع فيه قول ادريس للنبى صلى الله عليه وسلم مرحبا بالنبى الصالح والاخ الصالح فلو كان ادريس من اجداد نوح لما قال بالاخ الصالح بل قال بالابن الصالح وهو استدلال جيد واليه ذهب الشيخ ابو بكر بن العربى واجاب عنه بانه قال الجمهور ذلك على سبيل التواضع والتلطف فليس ذلك نصا فيه وهكذا ترى فى مواضع أخر وترتيبهم على ما ذكره ابن الجوزى فى التلقيح اذ قال ذكر ترتيب كبار الانبياء كان من بعد آدم شيث عليه السلام وهو وصى آدم وانزل الله عليه خمسين صحيفة قال محمد بن جرير والى شيث ينتهى انساب بنى آدم كلهم اليوم وذلك ان نسل ولد آدم غير نسل شيث انقرضوا فلم يبق احد منهم ثم كان ادريس عليه السلام قال ابو بكر بن ابى خيثمة وكان من بعده (بياض فى الاصل) نوح ثم هود ثم صالح ثم ابراهيم ثم كان لقمان الحكيم وكان (بياض فى الاصل) موسى بن ميشا ثم من بعدهم موسى بن عمران ثم يوشع بن نون ثم كالب بن يوفنا ثم حزقيل ثم الياس ثم طالوت الملك ثم داود ثم سليمان ثم ايوب ثم يونس بن متى ثم شعيا ثم امصيا ثم زكريا ويحيى وعيسى وارميا وكان ذو القرنين بين عيسى ومحمد صلوات الله وسلامه على نبينا وعليهم اجمعين ـ . . . . قال المصنف كذا ذكروا. الصواب ان ذو القرنين كان فى زمن الخليل عليه الصلوة والسلام الا ان يعنى به اليونانى اه ـ

ص٤٦٨ **باب خلق آدم وذريته** ذكر المصنف آثارا ثم احاديث تتعلق بذلك ومما لم يذكره ما رواه الترمذى والنسائى والبزار وصححه ابن حبان عن ابى هريرة مرفوعا ان الله خلق آدم من تراب فجعله طينا ثم تركه حتى اذا كان حمأ مسنونا خلقه وصوره ثم تركه حتى اذا كان صلصالا كالفخار كان ابليس يمر به فيقول لقد خلقت لامر عظيم ثم نفخ الله فيه من روحه وكان اول ما جرى فيه الروح بصره وخياشيمه فعطس فقال الحمد لله فقال الله يرحمك ربك الحديث وفى الباب عدة احاديث منها حديث ابى موسى مرفوعا ان الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الارض فجاء بنو آدم على قدر الارض الحديث اخرجه ابو داؤد والترمذى وصححه ابن حبان. وآدم اسم سريانى وهو عند اهل الكتاب آدام باشباع فتحة الدال بوزن خاتام ووزنه فاعال وامتنع صرفه للعجمة والعلمية وقال الثعلبى التراب بالعبرانية آدام فسمى آدم به وحذفت الالف الثانية وقيل هو عربى جزم به الجوهرى والجواليقى وقيل هو بوزن افعل من الادمة وقيل من الاديم لانه خلق من اديم الارض وهذا عن ابن عباس ووجهوه بانه يكون كاعين ومنع الصرف للوزن والعلمية وقيل هو من ادمت بين الشيئين اذا خلطت بينهما لانه كان ماء وطينا مخلطا جميعا اه قوله صلصال طين الخ كتب الشيخ قدس سره فى اللامع وذلك لان الصوت ماخوذ فى معناه ولا يتصوت الطين ما لم يخالط معه شئ كالرمل ونحوه وقيل معناه المنتن واما ما كان فهو مضاعف واصله اصل فالحق بالرباعى مبالغة فى المعنى اه وقال الحافظ قوله طين خلط الخ هذا هو تفسير الفراء هكذا ذكره وقال ابو عبيدة الصلصال اليابس الذى لم تصبه نار فاذا نقرته صل فسمعت له صلصلة فاذا طبخ بالنار فهو فخار وكل شئ له صوت فهو صلصال وروى الطبرى عن قتادة باسناد صحيح نحوه اه قال المجد صلصل صلصلة صوت كصلصل صلصلة وصلصالا اه ـ

ص٤٦٨ قوله ستون ذراعا قال السندى الظاهر بالذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين وقيل بذراع نفسه وهو مردود بان الحديث مسوق للتعريف فيرد الى الجهالة لان حاصله ان ذراعه جزء من ستين جزءا للطول وهذا تصور فى طويل غاية الطول وقصير غاية القصر وبان ذراع كل واحد مثل ربعه فلو كان ستين ذراعا بذراع نفسه لكانت يده قصيرة فى جنب طول جسده جدا ويلزم منه قبح الصورة وعدم اعتدالها وان يكون عدم المنافع المعدة لها اليدان وقد وقع ههنا فى عبارة الحافظ ابن حجر سهو وتبعه القسطلانى فى ذلك اه قلت وعبارة الحافظ فى الفتح يحتمل ان يريد بقدر ذراع نفسه ويحتمل ان يريد بقدر الذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين والاول اظهر لان ذراع كل احد بقدر ربعه فلو كان بالذراع المعهود لكانت يده قصيرة فى جنب طول جسده اه قوله فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن اى ان كل قرن يكون نشأته فى الطول اقصر من القرن الذى قبله فانتهى تناقص الطول الى هذه الامة واستقر الامر على ذلك وقال ابن التين قوله فلم يزل الخلق ينقص اى كما يزيد الشخص شيئا فشيئا ولا يتبين فى ذلك فيما بين الساعتين ولا اليومين حتى اذا كثرت الايام تبين فكذلك الحكم فى النقص ويشكل على هذا ما يوجد الآن من آثار الامم السالفة كديار ثمود فان مساكنهم تدل على ان قاماتهم لم تكن مفرطة الطول على حسب ما يقتضيه الترتيب السابق ولا شك ان عهدهم قديم وان الزمان الذى بينهم وبين آدم دون الزمان الذى بينهم وبين اول هذه الامة ولم يظهر لى الى الآن ما يزيل هذا الاشكال اه ويمكن الجواب عنه عندى بان يقال انهم شبهوا العالم كله بمنزلة شخص فالزمن الذى من آدم الى نوح كانه زمن الطفولية ومن نوح الى ابراهيم زمن الشباب ثم الزمن بعد زمن الكهولة كما تقدمت الاشارة اليه فى الجزء الاول فى بدء الوحى تحت قوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح الآية ـ وانت خبير بان القامة فى زمن الطفولية تطول يوما فيوما الى الشباب ولما كان ههنا السير من الطول الى القصر فيكون السير فى الاول اى من زمن آدم الى نوح فى القصر سريعا غاية التسرع على عكس ما يوجد من النمو السريع فى زمن الطفولية الى الشباب فافهم فانه دقيق ـ ص٤٦٩ قوله واما اول طعام كتب الشيخ فى اللامع لا ينافيه ما ورد ان اول طعامهم الارض تجزلهم لان الاولية فى احديهما اضافية او يقال انهما توكلان معا اه وذكر فى هامشه الكلام عليه ـ

ص٤٦٩ **باب الارواح جنود مجندة الخ** قال الحافظ كذا ثبتت هذه الترجمة فى معظم الروايات وهى متعلقة بترجمة خلق آدم وذريته للاشارة الى انهم ركبوا من الاجسام والارواح اه وعندى بل لان الاصل فى الانسان الارواح واما معنى الحديث فقال الخطابى يحتمل ان يكون اشارة الى معنى التشاكل فى الخير والشر والصلاح والفساد وان الخير من الناس يحن الى شكله والشرير نظير ذلك يميل الى نظيره فتعارف الارواح يقع بحسب الطباع التى جبلت عليها من خير وشر فاذا اتفقت تعارفت واذا اختلفت تناكرت ويحتمل ان يراد الاخبار عن بدء الخلق فى حال الغيب على ما جاء ان الارواح خلقت قبل الاجسام وكانت تلتقى فتتشاءم فلما حلت بالاجسام تعارفت بالامر الاول فصار تعارفها وتناكرها على ما سبق من العهد المتقدم وقال غيره المراد ان الارواح اول ما خلقت خلقت على قسمين ومعنى تقابلها ان الاجساد التى فيها الارواح اذا التقت فى الدنيا ائتلفت او اختلفت على حسب ما خلقت عليه الارواح فى الدنيا الى غير ذلك بالتعارف قال الحافظ ولا يعكر عليه ان بعض المتنافرين ربما ائتلفا لانه محمول على مبدأ التلاقى فانه يتعلق باثر الخلقة بغير سبب واما فى ثانى الحال فيكون مكتسبا لتجدد وصف يقتضى الالفة بعد النفرة كايمان الكافر واحسان المسئ وقوله جنود مجندة اى اجناس مجنسة او جموع مجمعة قال ابن الجوزى ويستفاد من الحديث ان الانسان اذا وجد من نفسه نفرة ممن له فضيلة او صلاح فينبغى ان يبحث عن المقتضى لذلك ليسعى فى ازالته حتى يتخلص من الوصف المذموم وكذلك القول فى عكسه اه قلت وبسط الكلام على معنى الحديث فى اليواقيت والجواهر وكذا بسط القارى فى المرقاة ـ

ص٤٧٠ **باب قول الله عز وجل ولقد ارسلنا نوحا الخ** وهو ابن خمسين سنة وقال مقاتل ابن مائة سنة وعند ابن جرير ثلاثمائة وخمسين سنة وقال ابن عباس سمى نوحا لكثرة نوحه على نفسه واختلف فى سبب نوحه فقيل لدعوته على قومه بالهلاك وقيل لمراجعته ربه فى شان ابنه كنعان ـ وهو نوح بن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ وهو ادريس ...... وهو اول نبى بعثه الله تعالى بعد ادريس وقال القرطبى اول نبى بعثه الله بعد آدم بتحريم البنات والعمات والخالات وكان مولده فيما ذكر ابن جرير بعد وفاة آدم بمائة وستة وعشرين عاما ومات وعمره الف سنة واربعمائة سنة ودفن بالمسجد الحرام وقيل غير ذلك وعن ابى امامة ان رجلا قال يا رسول الله انبى كان آدم قال نعم قال فكم كان بينه وبين نوح قال عشرة قرون رواه ابن حبان وصححه قال ابن كثير وهو على شرط مسلم ولم يخرجوه اه من القسطلانى قلت ويشكل تقديم الامام البخارى نوحا على ادريس عليهما الصلوة والسلام وقد حكى الاجماع على ان ادريس من اجداده لكن فى هذا الاجماع نظر كما سياتى وتقدم هنا الجواب عن اصل الاشكال فى مبدء كتاب الانبياء فكن منه على ذكر ـ

ص٤٧٠ **باب وان الياس لمن المرسلين الخ** قال الحافظ الياس بهمزة قطع وهو اسم عبرانى واما قوله تعالى سلام

على الياسين فقراه الاكثر بصورة الاسم المعدود وزيادة ياء ونون في آخره وقرأ اهل المدينة آل ياسين بفصل آل من ياسين وكان بعضهم تأول ان المراد سلام على آل محمد صلى الله عليه وسلم وهو بعيد وانما زيدت فيه الياء والنون كما قالوا في ادريس ادراسين اه وقال القسطلاني هو الياس بن ياسين سبط هارون اخي موسى عليهم السلام بعث بعده وقال عبد الله بن مسعود فيما وصله ابن ابي حاتم هو ادريس وفي مصحفه وان ادريس لمن المرسلين فيكون له اسمان وسبق ان الياس من ولد هارون اخي موسى عليهما السلام وعلى هذا فليس ادريس جد النوح لانه من بني اسرائيل والصحيح ان الياس غير ادريس لان الله تعالى ذكره في سورة انعام حيث قال ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داؤد وسليمان الى ان قال وعيسى والياس فدل على ان الياس من ذرية نوح وادريس جد ابي نوح كما ياتي قريبا ان شاء الله اه وقال الحافظ وكان المصنف رجح عنده كون ادريس ليس من اجداد نوح ولهذا ذكره بعده وساذكر ما في ذلك في الباب الذي يليه اه قلت ما قال الحافظ من رجحان المصنف هو المختار عندي كما تقدم في مبدأ هذا الكتاب ويشكل عليه ما سياتي في الباب الآتي من قول المصنف في حق ادريس وهو جد نوح والجواب عنه عندي اما اولا فبان هذه الزيادة لم تثبت في اكثر النسخ كما قال الحافظ وغيره وكذا هو ليس بموجود في النسخ الهندية التي بايدينا وثانيا بان يقال ان الامام البخاري اشار بهذا النقل الى ما هو المعروف على الالسنة حتى حكى بعضهم الاجماع عليه وليس هذا مصير منه الى اختيار هذا القول فتامل.

ص ٤٧٢ باب ذكر ادريس وقول الله عز وجل ورفعناه مكانا عليا قال الحافظ سقط لفظ باب من رواية ابي ذر وزاد في رواية الحفص وهو جد ابي نوح وقيل جد نوح واختلف في لفظ ادريس فقيل هو عربي واشتقاقه من الدراسة وقيل له ذلك لكثرة درسه الصحف وقيل بل هو سرياني اه وقال القسطلاني وكان اول نبي اعطى النبوة بعد آدم وشيث واول من خط بالقلم وادرك من حيوة آدم ثلثمائة سنة وثمان سنين وقال ابن كثير وقد قالت طائفة انه المشار اليه في حديث معاوية بن الحكم السلمي لما سال النبي صلى الله عليه وسلم عن الخط بالرمل فقال انه كان نبي يخط بالرمل الحديث وزعم كثير من المفسرين انه اول من تكلم في ذلك ويسمونه هرمس الهرامسة ويكذبون عليه في اشياء كثيرة كما كذبوا على غيره من الانبياء اه قوله ورفعناه مكانا عليا ثم ساق حديث الاسراء وكانه اشار بالترجمة الى ما وقع فيه انه وجده في السماء الرابعة وهو مكان علي بغير شك واستشكل بعضهم ذلك بان غيره من الانبياء ارفع مكانا منه ثم اجاب بان المراد انه لم يرفع الى السماء من هو حي غيره وفيه نظر لان عيسى ايضا قد رفع وهو حي على الصحيح وكون ادريس رفع وهو حي لم يثبت من طريق مرفوعة قوية وذكر ابن قتيبة ان ادريس رفع وهو ابن ثلاث مائة وخمسين سنة وفي حديث ابي ذر الطويل الذي صححه ابن حبان ان ادريس كان نبيا رسولا وذكر ابن اسحق له اوليات كثيرة منها اول من خاط الثياب اه مختصرا من الفتح.

ص ٤٧٢ باب قول الله عز وجل والى عاد اخاهم هودا هو هود بن عبد الله بن رباح بن جاور بن عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح وسماه اخاهم لكونه من قبيلتهم لا من جهة اخوة الدين هذا هو الراجح في نسبه واما ابن هشام فقال .... اسمه عابر بن ارفخشذ بن سام بن نوح قاله الحافظ هكذا ذكر النسب العيني لكن فيه رباح بن خلود بدل بن جاور وهكذا في تفسير الخطيب كما في هامش الفتح وقال العيني وكان هود اشبه ولد آدم بآدم خلا يوسف وكانت عاد ثلاث عشرة قبيلة ينزلون الرمل والدنيا وعالج ووبار وعمان الى حضرموت الى اليمن وكانت ديارهم اخصب البلاد فلما سخط الله عليهم جعلهم مفاوز وكان هود من قبيلة يقال لهم عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح وهم عاد الاولى وكانوا اعرابا يسكنون في المواضع المذكورة وارسل الله تعالى هودا عليهم وهو قوله تعالى والى عاد اخاهم هودا الى آخر ما ذكر من احواله وقال ايضا ثم ان هودا عليه السلام بقي بعد هلاك قومه ما شاء الله ثم مات وعمره مائة وخمسون سنة وحكى الخطيب عن ابن عباس انه عاش اربعمائة وستين سنة وكان بينه وبين نوح ثمانمائة وستين سنة واختلفوا في اي مكان توفي فقيل بارض الشحر من بلاد حضرموت وقبره ظاهر هناك ذكره ابن سعد في الطبقات وعن عبد الرحمن بن سابط بين الركن والمقام وزمزم قبر تسعة وتسعين نبيا وان قبر هود وشعيب وصالح واسماعيل على نبينا وعليهم الصلوة والسلام في تلك البقعة وقيل بجامع دمشق وفي حائط القبلة يزعم بعض الناس انه قبر هود عليه السلام قال ابن الكلبي لم يكن بين نوح وابراهيم من الانبياء عليهم الصلوة والسلام اه قوله لاقتلنهم قتل عاد وسياتي في المغازي بلفظ قتل ثمود وقال الحافظ والغرض من الحديث ههنا قوله لاقتلنهم قتل عاد اي قتلا لا يبقى منهم احدا اشارة الى قوله تعالى فهل ترى لهم من باقية ولم يرد انه يقتلهم بالآلة التي قتلت بها عاد بعينها ويحتمل ان يكون من الاضافة الى الفاعل ويراد به القتل الشديد القوي اشارة الى انهم موصوفون بالشدة والقوة ويؤيده انه وقع في طريق اخرى قتل ثمود اه من الفتح

ص ٤٧٢ باب قصة ياجوج وماجوج ليس هذا الباب في نسخة الفتح وهو موجود ههنا في نسخة العيني والقسطلاني وكذا في النسخة الهندية التي بايدينا وفي النسخة المصرية التي عليها حاشية السندي واكتفى المصنف بالآية ولم يذكر في هذا الباب حديثا وعدم ذكر المصنف حديثا تحت الباب وجوه شهيرة تقدمت مرارا في امثال هذا الباب فلا حاجة الى اعادتها وهو الاصل السابع والعشرون من اصول التراجم وهذا كله على النسخ الهندية والمصرية فان فيها بعد قول الله تعالى ان ياجوج وماجوج مفسدون في الارض الآية باب قول الله تعالى ويسئلونك عن ذي القرنين الخ فيبقى على هذا هذه الترجمة من غير حديث ولا يشكل عدم ذكر الحديث بحسب نسخة العيني والقسطلاني فانه ليس في نسختهما لفظ باب على الآية الثانية اي قول الله تعالى ويسئلونك عن ذي القرنين واما قصة ياجوج وماجوج بسط الكلام عليها العلامة العيني وقال القسطلاني قال في الانوار هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجيل وعن قتادة في ما ذكره محي السنة ان ياجوج وماجوج اثنتان وعشرون قبيلة بني ذو القرنين السد على احدى وعشرين قبيلة وبقيت واحدة فهم الترك سموا بالترك لانهم تركوا خارج السد وعن حذيفة مرفوعا ان ياجوج امة وماجوج امة كل امة اربعمائة الف لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حمل السلاح قال وهم ثلاثة اصناف صنف منهم مثل الارز شجر بالشام طوله عشرون ومائة ذراع في السماء وصنف منهم طوله وعرضه سواء عشرون ومائة ذراع وهولاء لا يقوم لهم جبل ولا حديد وصنف منهم يفترش احدى

اذنيه ويلتحف بالاخرى لا يمرون بفيل ولا وحش ولا خنزير الا اكلوه وفي كتاب الامم لابن عبد البر ان مقدار الربع العامر من الدنيا مائة وعشرون سنة وان تسعين منها لياجوج وماجوج الى آخر ما ذكر القسطلاني من احوالهم وفي القول الفصيح ثم الظاهر من صنيع المؤلف انه يرى ذا القرنين نبيا والا فلا وجه لذكره في عداد الانبياء صلوات عليهم اجمعين اما ذكر ياجوج وماجوج فلتعلق قصتهم بقصة ذي القرنين وعلى هذا فالمناسب اما ادراجها تحت ترجمة ذي القرنين او وضعها في ترجمة مستقلة بعد هذه الترجمة اما ما وقع في النسخ الموجودة عندنا من البداية بقصتها والاستتباع بقصة ذي القرنين فهذا لا يرجع الى معنى صحيح وليس له وجه وجيه عندنا الا ان يكون سوى بها تمهيد الذكر ذي القرنين وهذا كما ترى ولعل امثال تلك السقطات وقعت من النساخ اه

ص ٤٧٢ باب قول الله عز وجل ويسئلونك عن ذي القرنين الخ قال العلامة العيني وذو القرنين المذكور في القرآن المذكور في السنة الناس بالاسكندر ليس الاسكندر اليوناني فانه مشرك ووزيره ارسطاطاليس والاسكندر المؤمن الذي ذكره الله في القرآن اسمه عبد الله بن ضحاك قاله ابن عباس وقيل مصعب بن عبد الله الى آخر ما ذكر في نسبه وقد جاء في حديث انه من حمير وامه رومية وانه كان يقال له ابن الفيلسوف لعقله قال مقاتل هو من حمير ووفد ابوه الى الروم فتزوج امرأة من غسان فولدت له ذا القرنين عبدا صالحا وقال وهب بن منبه اسمه الاسكندر قلت ومن ههنا يشارك الاسكندر اليوناني في الاسم وكثير من الناس يخلطون في هذا ويزعمون ان الاسكندر المذكور في القرآن هو هذا وهذا زعم فاسد لان الاسكندر اليوناني الذي بنى الاسكندرية كافر مشرك وذو القرنين عبد صالح ملك الارض شرقا وغربا حتى ذهب جماعة الى نبوته منهم الضحاك وعبد الله بن عمر وقيل كان رسولا ووزيره الخضر عليه السلام واختلفوا في زمانه فقيل في القرن الاول من ولد يافث بن نوح عليه الصلوة والسلام وانه ولد بارض الروم وقيل كان بعد نمرود لعنه الله وقيل كان في الفترة بين موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام وقيل في الفترة بين عيسى ومحمد عليهما الصلوة والسلام والاصح انه كان في ايام ابراهيم عليه الصلوة والسلام ولما فاته عين الحياة وحظي بها الخضر عليه السلام اغتم غما شديدا فايقن الموت فمات بدومة الجندل وكان منزله وقيل بشهرزور وقيل بارض بابل وكان قد ترك الدنيا وتزهد قال مجاهد عاش الف سنة مثل آدم عليه السلام وقال ابن عساكر بلغني انه عاش ستا وثلثين سنة وسمي ذا القرنين لانه ملك المشرق والمغرب او لانه طاف قرني الدنيا شرقها وغربها او لانه كان له قرنان اي ظفيرتان او لقب بذلك لشجاعته اه مختصرا من العيني بزيادة من القسطلاني قال الحافظ وفي ايراد المصنف رحمه الله ترجمة ذي القرنين قبل ابراهيم اشارة الى توهين قول من زعم انه الاسكندر اليوناني لان الاسكندر كان قريبا من زمن عيسى عليه السلام وبين زمن ابراهيم وعيسى اكثر من الفي سنة والحق ان الذي قص الله نبأه في القرآن هو المتقدم والفرق بينهما من اوجه ثم ذكر عدة اوجه تقدم بعض منها في كلام العيني منها ان ذا القرنين كان من العرب واما الاسكندر فهو من اليونان والعرب كلها من ولد سام بن نوح بالاتفاق وان وقع الاختلاف هل هم كلهم من بني اسمعيل اولا واليونان من ولد يافث ابن نوح على الراجح فافترقا ثم بسط الكلام على نبوته وملخصه ان فيه ثلاثة اقوال قيل كان نبيا وقيل كان من الملائكة وقيل كان من الملوك وعليه الاكثر وقال في مقدمة الفتح مال البخاري الى انه نبي ولذا ذكره في الانبياء والى انه متقدم على ابراهيم عليه السلام ولذا قدم ترجمته على ترجمته ثم اعلم انه وقع في نسخة الفتح قبل هذا الباب المذكور باب قول الله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا الخ مع ما ذكر فيه من الاحاديث وسيجيء هذا الباب والاحاديث الذي ذكر فيه في النسخ الهندية وكذا في المصرية والعيني والقسطلاني بعد عدة ابواب قال الحافظ وقع هذا الباب (اي باب قوله تعالى والى ثمود الخ) في اكثر نسخ البخاري متاخرا عن هذا الموضع بعدة ابواب والصواب اثباته ههنا وهذا يؤيد ما حكاه ابو الوليد الباجي عن ابي ذر الهروي ان نسخة الاصل من البخاري كانت ورقا غير محبوك فربما وجدت الورقة في غير موضعها فنسخت على ما وجدت فوقع في بعض التراجم اشكال بحسب ذلك والا فقد وقع في القرآن ما يدل على ان ثمود كانوا بعد عاد كما كان عاد بعد قوم نوح اه

ص ٤٧٣ باب قول الله عز وجل واتخذ الله ابراهيم خليلا الخ قال الحافظ كانه اشار بهذه الآيات الى ثناء الله تعالى على ابراهيم عليه السلام وابراهيم بالسريانية معناه اب راحم وابراهيم هو ابن آزر واسمه تارح بمثناة وراء مفتوحة وآخره حاء مهملة ابن ناحور بنون ومهملة مضمومة ابن شارو خ بمعجمة وراء مضمومة وآخره خاء معجمة ابن راغو بغين معجمة بن فالخ بفاء ولام مفتوحة بعدها معجمة ابن عبير ويقال عابر بمهملة وموحدة ابن شالخ بمعجمتين ابن ارفخشذ بن سام بن نوح لا يختلف جمهور اهل النسب ولا اهل الكتاب في ذلك الا في النطق ببعض هذه الاسماء نعم ساق ابن حبان في اول تاريخه خلاف ذلك وهو شاذ اه وبسط الحافظ ايضا في معنى الخليل وماخذ اشتقاقه

ص ٤٧٤ باب يزفون النسلان في المشي هكذا وقع هذا الباب في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني وفي النسخة المصرية التي عليها حاشية السندي وليس هو في نسخة الفتح قال الحافظ وقع في رواية الحموي والكشميهني قبل حديث ابي هريرة (اي الحديث الاول من هذا الباب) ما صورته يزفون النسلان في المشي وفي رواية المستملي والباقين باب بغير ترجمة وسقط ذلك من رواية النسفي ووهم من وقع عنده باب يزفون النسلان فانه كلام لا معنى له والذي يظهر ترجيح ما وقع عند المستملي وقوله باب بغير ترجمة يقع عندهم كالفصل من الباب وتعلقه بما قبله واضح فان الكل من ترجمة ابراهيم وانما تفسير هذه الكلمة من القرآن فانها من جملة قصة ابراهيم عليه السلام مع قومه حين كسر اصنامهم قال الله تعالى فاقبلوا اليه يزفون قال مجاهد الوزيف النسلان اخرجه الطبري وابن ابي حاتم اه وفي هامش الهندية وقع هذا الباب بغير ترجمة اما قوله يزفون الخ ليس هو ترجمة الباب بل اراد به تفسير قوله تعالى فاقبلوا اليه يزفون وفيه عن الكرماني زف القوم في مشيهم اي اسرعوا والنسلان الاسراع اه قلت وسياتي في البخاري في تفسير سورة الصافات قوله يزفون النسلان في المشي

ص ٤٧٤ باب قوله تعالى ونبئهم عن ضيف ابراهيم الخ قال الحافظ كذا اقتصر في هذا الباب على تفسير هذه الكلمة وبذلك جزم الاسماعيلي وقال ساق الآيتين بلا حديث اه قال الحافظ والتفسير المذكور مروي عن عكرمة عند ابن ابي حاتم ولعله كان عقب هذا في الاصل بياض فحذف قصة اضياف ابراهيم وردها ابن ابي حاتم من طريق السدي مبينة وفيها انه لما قرب اليهم العجل قالوا انا لا ناكل طعاما الا بثمن قال ابراهيم ان له ثمنا قالوا وما ثمنه قال تذكرون اسم الله على اوله وتحمدونه على آخره قال فنظر جبرئيل الى ميكائيل فقال حق لهذا ان يتخذه ربه خليلا فلما رأى انهم لا ياكلون فزع منهم ومن طريق عثمان

ابن محصن قال کانوا اربعة جبرئیل ومیکائیل واسرافیل ورفاییل وفی روایة ان جبرئیل مسح بجناحیه العجل فقام یدرج حتی لحق بامه فی الدار اھ قوله نحن احق بالشک من ابراہیم کتب الشیخ فی اللامع مدح لہولاء الثلثة بانه لو کان سوال ابراہیم لاجل الشک لکنا احق به ولکنا لم نشک فہو اولی بعدم الشک ولکنه انما سال ذلک طلبا للمشاہدة لیطمئن عند الخصومات فان المجردون المعاینة ویرحم اللہ لوطا تمنی ان یکون له قوة من نفسه او قومه فیقادم بہا اعداء اللہ ولا یترکہم یتعرضوا الاضیافه فقوله لو کان لی بکم قوة اراد بہا القوة الحاصلة له من دون اعانة احد وقوله رکن شدید قصد به القوة الحاصلة له باعانة من قومه واما الاستعانة بالرب تبارک وتعالی فانه لم یذکرہا لانه کان یعلم ان اللہ جعل الدنیا عالم اسباب فلیس فیہا شیء الا ہو مستند الی سبب اللہو فلما کانت الاستعانات والاعانات فی الدار الدنیا منحصرتین فی نوعین من نفسه ومن غیرہ ذکرہما واللہ ہو المنظور الیه المعتمد علیه فی الکل اھ وبسط فی ہامشه الکلام علیه فارجع الیه وفیه ایضا ذکر شیخ مشائخنا الدہلوی فی الانجاح ذکر شیخنا المجدد ان المعارف الکامل متی توجه الی ہدایة الخلق عرضت له مناسبة بالعوام لانه لو لم یکن لانسد باب النفع من کان رجوعه الی الخلق اکمل کان ارشادہ اوفر قال المرتعش ما وجدت باطنی بباطن الخواص الا وجدت ظاہر بظاہر العوام فربما یحتاج الی الاستدلال فلما کان ارشاد نبینا صلی اللہ علیه وسلم اعم کان ظاہرہ معنا اتم ولذا قال لا رہبانیة فی الاسلام فعلی ہذا کان احق بالشک من ابراہیم علیه السلام اھ قلت وہذا الذی اشار الیه الشیخ قدس سرہ یسمی فی الاصطلاح بالرجوع الی البدایة ثم ذکر فیه اقوال عدیدة فی سبب سوال ابراہیم ہذا

باب قول اللہ عز وجل واذکر فی الکتب اسماعیل الخ قدمه علی الباب الاتی لانه اسن من اسحاق کما سیاتی فی الباب الآتی قال العینی ای بیان ما جاء فی حق اسماعیل من قوله عز وجل واذکر فی الکتاب الآیة وتمام الآیة وکان رسولا نبیا قال المفسرون قوله انه کان صادق الوعد کان بینه وبین رجل میعاد فاقام ینتظرہ مدة واختلفوا فی تلک المدة فقیل حولا حتی اتاہ جبرئیل علیه الصلوة والسلام وقال ان الفاجر الذی وعدته بالقعود ابلیس علیه اللعنة وقوله رسولا ای الی جرہم اھ وقال القسطلانی قال ابن جریج لم یعد ربه عدة الا انجزہا وقال ابن کثیر یعنی ما التزام عبادة قط بنذر الا قام بہ ووفاہا حقہا ثم ذکر نحو ما تقدم عن العینی وقال ایضا وناہیک انه وعد الصبر علی الذبح حیث قال ستجدنی ان شاء اللہ من الصابرین فوفی به اھ قال الحافظ ذکر المصنف فیه حدیث سلمة بن الاکوع ارموا بنی اسمعیل وقد تقدم شرحه فی باب التحریض علی الرمی من کتاب الجہاد واحتج به المصنف علی ان الیمن من بنی اسمعیل کما سیاتی فی اوائل المناقب اھ ثم اعلم ان الذبیح اسماعیل او اسحاق مسئلة خلافیة شہیرة بسط الکلام علیہا ایضا الحافظ ابن القیم فی زاد المعاد وحقق ان الذبیح اسماعیل علیه السلام وبه جزم ابن عابدین رحمه اللہ

باب قصة اسحق بن ابراہیم قال العلامة العینی ای بیان ذکر قصة اسحاق وعن ابن اسحق بشر اللہ ابراہیم باسحق من سارة فحملت وکانت بنت تسعین سنة وابراہیم ابن مائة وعشرین سنة وقد کانت ہاجر حملت باسماعیل فوضعتا معا وشب الغلامان ونقل ابن کثیر عن اہل الکتاب ان ہاجر ولدت اسماعیل ولابراہیم من العمر ستة وثلاثون سنة قبل مولد اسحاق بثلاث عشرة سنة وقال ابن الجوزی فی اعمار الاعیان ان اسحق عاش مائة وثمانین سنة وفی قول وہب بن منبه عاش مائة وخمسة وثمانین سنة ودفن عند قبر ابیه ابراہیم فی مزرعة حبرون اھ قلت ولعل الامام البخاری اشار بالقصة الی ما ذکرہ العلامة العینی وقال القسطلانی قوله فیه ای فی الباب ابن عمر وابوہریرة الخ وکانه یشیر بالحدیث الاول الی الآتی ان شاء اللہ تعالی فی قصة یوسف وبالثانی الی الحدیث المذکور فی الباب اللاحق کذا قررہ فی الفتح ثم قال واغرب ابن التین فقال لم یقف البخاری علی سندہ فارسله وہو کلام من لم یفہم مقاصد البخاری ونحوہ قول الکرمانی قوله فیه ای فی الباب حدیث من روایة ابن عمر فی قصة اسحاق بن ابراہیم علیہما السلام فاشار البخاری الیه اجمالا ولم یذکرہ بعینه لانه لم یکن علی شرطه اھ قال ولیس الامر کذلک لما بینته وتعقبه العینی فقال ہذہ مناقشة باردة لان کل من له ادنی فہم یفہم ان ما قاله ابن التین والکرمانی ہو الکلام الواقع فی محله وکلامه اوجه من کلامه فلینظر المتامل الحاذق فی حدیث ابن عمر الذی فی قصة یوسف ہل یجد لما ذکرہ من الاشارة الیه وجہا قریبا او بعیدا واجاب الحافظ فی انتقاض الاعتراض بانه لما اوردہ فی آخر قصة یوسف حدیث ابن عمر الکریم بن الکریم بن الکریم بن الکریم الحدیث وکان معناہ ان من جملة قصته انه من انبیاء اللہ تعالی وان النبی صلی اللہ علیه وسلم سوی بینه وبین من ذکر من آبائه فی صفة الکریم فاشار الی ذلک فی قصة والدہ للتسویة المذکورة واما حدیث ابی ہریرة الذی فی الباب الذی یلیه فانه یشتمل علی ما تضمنه حدیث ابن عمر مع بیان سبب الحدیث وغیر ذلک من الزیادة فیه الی آخر ما قال

باب قوله تعالی ام کنتم شہداء اذ حضر یعقوب الخ قال الحافظ اورد فیه حدیث ابی ہریرة اکرم الناس یوسف نبی اللہ ابن نبی اللہ الحدیث ومناسبته بہذہ الترجمة من جہة موافقة الحدیث الآیة فی سیاق نسب یوسف علیه السلام فان الآیة تضمنت ان یعقوب خاطب اولادہ عند موته محرضا لہم علی الثبات علی الاسلام وقال له اولادہ انہم یعبدون الہه واله آبائه ابراہیم واسمعیل واسحق ومن جملة اولاد یعقوب یوسف علیہم السلام فنص الحدیث علی نسب یوسف وانه ابن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم وزاد ان الاربعة انبیاء فی نسق اھ وہکذا ذکر العلامة العینی فی المطابقة بالباب یستفاد من کلامہما ان الغرض من الترجمة بیان نسب یوسف علیه السلام ویشکل ہہنا ان ہذہ الترجمة تاتی قریبا فیلزم التکرار وسیاتی جواب الشراح عن التکرار ہناک والاوجه عند ہذا العبد الضعیف فی الفرق بین الترجمتین ان المقصود ہہنا بیان ذکر یعقوب علیه السلام لا ذکر یوسف ونسبه کما قالوا وفی الباب الآتی الغرض بیان ذکر نسب یوسف فلا تکرار حینئذ او یقال ان المقصود ہہنا بیان ملة ابراہیم واسحق وبه ینحل ما یشکل علی الترجمة الاتیة فی ذکر لوط علیه السلام بانه مقدم علی یعقوب فلم اخرہ المصنف عنه واللہ اعلم بالصواب

باب ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة الخ یقال ہو لوط ابن ہاران بن تارخ وہو ابن اخی ابراہیم علیہما السلام وقد قص اللہ تعالی قصته مع قومه فی الاعراف وہود والشعراء والنمل والصافات وغیرہا وحاصلہا انہم ابتدعوا وطی الذکور فدعاہم لوط علیه السلام الی التوحید والی الاقلاع عن الفاحشة فاصروا علی الامتناع

ولم یتفق ان یساعدہ منہم احد وکانت مدائنہم تسمی سدوم وہی بغور زغر من البلاد الشامیة فلما اراد اللہ اہلاکہم بعث جبرئیل ومیکائیل واسرافیل الی ابراہیم فاستضافوہ فکان ما قص اللہ فی سورة ہود ثم توجہوا الی لوط فاستضافوہ فخاف علیہم من قومه واراد ان یخفی علیہم خبرہم فنمت علیہم امراته فجاؤا الیه وعالجوہ الی کتمانه امرہم وظنوا انہم ظفروا بہم فاہلکہم اللہ علی ید جبرئیل فقلب مدائنہم بعد ان خرج عنہم لوط باہل بیته الا امراته فانہا تاخرت مع قومہا او خرجت مع لوط فادرکہا العذاب فقلب جبرئیل المدائن بطرف جناحه فصار عالیہا سافلہا وصار مکانہ بحیرة منتنة لا ینتفع بمائہا ولا بشیء مما حولہا اھ

باب قوله فلما جاء آل لوط المرسلون قال انکم قوم منکرون قال الحافظ قوله برکنه بمن معه الخ ہو تفسیر الفراء وقال ابو عبیدة فتولی برکنه وبجانبه سواء انما یعنی ناحیته وقال فی قوله او آوی الی رکن شدید ای عشیرة عزیزة منیعة کذا اورد المصنف ہذہ الجملة فی قصة لوط وہو وہم فانہا من قصة موسی فی قوله تعالی وفی موسی اذ ارسلناہ الی فرعون بسلطان مبین فتولی برکنه والسبب فی ذلک ان ذلک وقع تلو قصة لوط حیث قال تعالی فی آخر قصة لوط وترکنا فیہا آیة للذین یخافون العذاب الالیم ثم قال عقب ذلک وفی موسی اذ ارسلناہ الی فرعون بسلطان مبین فتولی برکنه او ذکرہ استطرادا لقوله فی قصة لوط او آوی الی رکن شدید اھ من الفتح بزیادة من القسطلانی واقتصر القسطلانی علی توجیه انه ذکرہ استطرادا

باب قول اللہ عز وجل والی ثمود اخاہم صالحا الخ ہکذا ہذہ الترجمة ہہنا فی النسخ الہندیة وکذا فی نسخة العینی والقسطلانی وقد وقع ہذا الباب فی نسخة الفتح قبل عدة ابواب بعد ذکر ہود کما نبہنا علیه ہناک قال الحافظ اعتذارا عما فی النسخ الہندیة اذ قال اورد المصنف ہہنا قصة ثمود وصالح وقد قدمتہا فی مکانہا عقب قصة عاد وہود وکان السبب فی ایراد ہا ہہنا انه لما اورد التفاسیر من سورة الحجر کان آخرہا قوله وانہا لبسبیل مقیم ان فی ذلک لآیات للمتوسمین وان کان اصحاب الایکة لظالمین فانتقمنا منہم وانہما لبامام مبین ولقد کذب اصحاب الحجر المرسلین الخ فجاءت قصة ثمود وہم اصحاب الحجر فی ہذہ السورة تالیة بقصة قوم لوط فتخلل بینہما قصة اصحاب الایکة مختصرة واوردہا من اوردہا علی ذلک اھ اما ثمود فہم قبیلة من العرب سموا باسم ابیہم الاکبر ثمود بن عاثر بن ارم بن سام وقیل سموا لقلة مائہم من الثمد وہو الماء القلیل وکانت مساکنہم الحجر بین الحجاز والشام الی وادی القری واما صالح فہو ابن عبید بن ماسخ بن عبید بن حادر بن ثمود ہکذا فی القسطلانی واما فی الفتح فقال ہو صالح بن عبید بن اسیف بن ماسخ بن عبید بن حاجر بن ثمود وذکر العینی الاختلاف فی نسبه وذکر فی جملة احواله علیه السلام ولما شب صالح بعثه اللہ الی قومه قبل البلوغ ولکنه قد راہق قاله وہب وقال ابن عباس لما تم له اربعون سنة ارسله الیہم وذکرہ اللہ تعالی فی القرآن فی خمسة مواضع وبین قصته مع قومه فلما اہلک اللہ قومه نزل صالح بفلسطین واقام بالرملة وقیل الی مکة واقام ہود ومن معه من المؤمنین یتعبدون حتی ماتوا فقبورہم غربی الکعبة بین دار الندوة والحجر قیل مات وہو ابن مائة وثمان وخمسین سنة وقیل ابن ثلاثمائة وست وثلاثین سنة وحکاہ الخطیب عن ابن عباس وہو الاظہر وکان بین صالح وبین ہود مائة سنة وبین صالح وبین ابراہیم ستمائة سنة وثلاثون سنة اھ ملخصا قوله من البئر التی کانت ترد ہا الناقة کتب الشیخ فی اللامع فیه دلالة علی انه کانت ہم آبار شتی وان الانتیاب والتہایؤ انما کان فی بئر واحد لا الآبار کلہا غیر ان المراة التی بعثت قدار علی عقر الناقة کانت من اہل ہذہ البئر التی ترد علیہا الناقة اھ وذکرت فی ہامشه قصة عقر الناقة بطولہا

باب قوله ام کنتم شہداء اذ حضر یعقوب الموت الخ قال الحافظ کذا ثبتت ہذہ الترجمة ہہنا وہی مکررة کما سبق قریبا والصواب ان حدیثہا تلو حدیث الباب الذی یلیہا وہی من قصة یوسف علیه السلام اھ قلت وعلی تقدیر ثبوت ہذہ الترجمة الفرق بین الترجمتین ہو ما تقدم

باب قول اللہ عز وجل لقد کان فی یوسف واخوته ای فی قصتہم آیات علامات علی قدرته تعالی او علی نبوتک او عبرة للمعتبرین فانہا تشتمل علی رؤیا یوسف وما حقق اللہ منہا وعلی صبر یوسف عن قضاء الشہوة وعلی الرق والسجن وما آل الیه امرہ من الملک وعلی حزن یعقوب وصبرہ وما آل الیه امرہ من الوصول الی المراد ووصفہا اللہ تعالی بانہا احسن القصص اذ لیس فی القصص غیرہا ما فیہا من العبر والحکم مع اشتمالہا علی ذکر الانبیاء والصالحین وسیر الملوک والممالیک والتجار والنساء وحیلہن ومکرہن والتوحید وتعبیر الرؤیا والسیاسة والمعاشرة وتدبیر المعاش وجمل الفوائد التی تصلح للدین والدنیا وذکر الحبیب والمحبوب وسیرہما اھ من القسطلانی وقال الحافظ اسم اخوة یوسف روبیل بضم الراء وہو اکبرہم وشمعون ولاوی ویہوذا ودانی ونفتالی بفاء ومثناة وکاد واشیر وایساجر ورایلون وبنیامین وہم الاسباط وقد اختلف فیہم فقیل کانوا انبیاء ویقال لم یکن فیہم نبی وانما المراد بالاسباط قبائل من بنی اسرائیل وقد کان فیہم من الانبیاء عدد کثیر اھ وقال العلامة العینی ویوسف فیه ستة اوجه ضم السین وکسرہا وفتحہا مع الہمزة وترکه واختلفوا فیه ہل ہو اعجمی او عربی فالاکثرون علی انه اعجمی ولہذا لم ینصرف وقیل عربی ماخوذ من الاسف وہو الحزن او الاسیف وہو العبد وقد اجتمعا فی یوسف علیه السلام ولہذا سمی به قال مقاتل ذکر اللہ تعالی یوسف فی القرآن فی سبعة وعشرین موضعا اھ قوله سالت ام رومان وہی ام عائشة عما قیل فیہا کتب الشیخ فی اللامع فی الروایة حذف واختصار کثیر حتی اخل بالمرام واوہم خلاف المقصود وقد مرت الروایة بتمامہا فعلیہا ینبغی ان تحمل ما ہہنا فقوله وہی تقول لیس حالا عن قوله وبحث علینا امراة من الانصار لان ذلک یصیر غلطا بل المعنی ولجت امراة من الانصار فذہبت بہا عائشة قبل المناصع فبینا ذاہبة منہا اذ عثرت فقامت وہی تقول فعل اللہ بفلان وفعل فقالت انمی الحدیث وغیر ذلک من الاختصارات التی لا تکاد تذہب علی بصیر وقوله کمثل یعقوب روایة بحسب المعنی والا فقد صرحت عائشة فیما تقدم انہا لم تذکر اسم یعقوب فعبرت عنه بابی یوسف وبه یصح ایراد الحدیث ہہنا فی قصة یوسف علیه السلام اھ ومطابقة حدیث عائشة فی شرح قوله تعالی حتی اذا استیاس الرسل الخ ما قال الحافظ ہو وقوع الآیة فی سورة یوسف ودخوله ہو فی عموم قوله وما ارسلنا قبلک الا رجالا نوحی الیہم وکان مقامه فی السجن تلک المدة الطویلة الی ان

جاءهم النصر من عند الله تعالى بعد اليأس اهـ وكتب الشيخ في اللامع قوله حتى اذا استيأس ... الرسل الخ والحاصل ان عائشة قرأتها بالتشديد من التفعيل وقرأة العامة بتخفيفه فسأل عروة عن وجه القرأة ما هو بالتخفيف او التشديد فقالت كذبه قومهم فكانوا مكذبين فاورد عليه عروة انه لو كان المراد ذلك لما كان لقوله ظنوا معنى لانهم تيقنوا بتكذيبهم لان القوم كانوا يكذبونهم جهرة وعيانا فقالت عائشة نعم استيقنوا بتكذيبهم لكنه غير مقصود وبهذا فان المتيقن تكذيب المخالفين والمظنون تكذيب الموافقين فظنت الرسل بتأخر النصر ان الذين آمنوا بهم وصدقوهم من قبل سيكذبونهم غير ان عائشة لم يكن حتمت كلامها ولا زادت على قولها لقد استيقنوا بذلك اذ بدر عروة فقال لما كان تكذيبهم مستيقنا به لم يكن لقرأة التشديد معنى فيكون كذبوا بالتخفيف فقالت عائشة بعد ذلك ما تم به كلامها ومعنى قوله كذبوا بالتخفيف انهم وعدوا واكذبوا ولذلك تبرأت عائشة من هذا المعنى والذين يقرؤنها مخففا يرجعون الضمير الى الاتباع لا الى الرسل والمعنى وظن الاتباع ان الرسل وعدوهم كذبا ثم ان المراد بالظن هو الهاجس والوسوسة الغير المواخذ عليها فكان يخطر ببالهم ذلك ويدفعونه حسب طاقتهم فلا يضر ذلك ايمانهم وبهذا المعنى لا يبعد ارجاع الضمير الى الرسل ايضا اى توسوس الرسل ان وعدهم الذي وعدوا من الانجاء والنصر كان كاذبا فان ذلك وان لم يستقر في قلوبهم حاشاهم عن ذلك الا انه كان يخطر بالبال خطورا ما وكانوا بشرا والبشرية لا تتخلف عن مقتضاها والله تعالى اعلم اهـ وبسطنا في هامشه الكلام من الشراح والمفسرين

۴۸۰ باب قول الله عز وجل وايوب اذ نادى ربه الآية وذكر الحافظ نسبه والاختلاف فيه ثم قال وزعم بعض المتأخرين انه من ذرية ... بن عيص ولا يثبت ذلك وحكى ابن عساكر ان امه بنت لوط عليه السلام وان اباه كان ممن آمن بابراهيم وعلى هذا فكان قبل موسى وقال ابن اسحق الصحيح انه كان من بني اسرائيل ولم يصح في نسبه شيئ الا ان اسم ابيه امص والله اعلم وقال الطبري كان بعد شعيب وقال ابن ابي خيثمة كان بعد سليمان ثم قال الحافظ بعد ذكر الحديث لم يثبت عند البخاري في قصة ايوب شيئ فاكتفى بهذا الحديث الذي على شرطه واصح ما ورد في قصته ما اخرجه ابن ابي حاتم وابن جرير وصححه ابن حبان والحاكم بسنده عن انس ان ايوب عليه السلام ابتلى فلبث في بلائه ثلاث عشرة سنة فرفضه القريب والبعيد الا رجلين من اخوانه الى آخر ما ذكر الحافظ من القصة بطولها فارجع اليه لو شئت وقال ايضا واختلف في مدة بلائه فقيل ثلاث عشرة سنة كما تقدم وقيل ثلاث سنين وقيل سبع سنين وقيل ان امرأته قالت له الا تدعو الله ليعافيك فقال قد عشت صحيحا سبعين سنة افلا اصبر سبع سنين والصحيح ما تقدم انه لبث في بلائه ثلاث عشرة سنة روى الطبري ان مدة عمره كانت ثلاثا وتسعين سنة فعلى هذا فيكون عاش بعد ان عوفي عشر سنين والله تعالى اعلم اهـ قال القسطلاني وكان روميا من ولد عيص بن اسحاق استنبأه الله وكثر اهله وماله فابتلاه الله بهلاك اولاده بهدم بيت عليهم وذهاب امواله والمرض في بدنه فخرج من قرنه الى قدمه ثاليل مثل اليات الغنم في سائر بدنه ولم يبق منه سليم سوى قلبه ولسانه يذكر بهما الله عز وجل الى ان قال وهو في كل ذلك صابر يحمد الله ويحسن الثناء عليه ولذا كان عبرة للصابرين وذكرى للعابدين اهـ

۴۸۰ باب واذكر في الكتاب موسى الخ في رواية ابي ذر قول الله واذكر الخ وليس فيه لفظ باب وموسى هو ابن عمران بن لاهب بن عاذر بن لاوي بن يعقوب لا اختلاف في نسبه اهـ من الفتح وقال القسطلاني في شرح قوله انه كان مخلصا قال الثعلبي عن عبد العزيز بن رفيع عن ابي امامة قال الحواريون يا روح الله اخبرنا عن المخلص لله قال الذي يعمل لله لا يحب ان يحمده الناس قوله وقربناه نجيا وعند ابن جرير عن ابن عباس وقربناه نجيا قال ادنى حتى سمع صريف القلم اهـ وصريف القلم صوت جريانه بما يكتب من اقضية الله ووحيه وما ينسخه من اللوح المحفوظ وقال ابن كثير صريف القلم بكتابة التوراة وقال السدي وقربناه نجيا قال ادخل في السماء وكلمه اهـ

۴۸۱ باب قول الله عز وجل وهل اتاك حديث موسى الخ سقط لفظ باب عند ابي ذر وكريمة قوله قال ابن عباس المقدس المبارك طوى اسم الوادي هكذا وقع هذا التفسير وما بعده في رواية ابي ذر عن المستملي والكشميهني خاصة ولم يذكره جميع رواة البخاري هنا وانما ذكروا بعضه في تفسير سورة طه وقال ايضا في آخر الباب لمح المصنف بهذه التفاسير لما جرى لموسى في خروجه الى مدين ثم في رجوعه الى مصر ثم في اخباره مع فرعون ثم في غرق فرعون ثم في ذهابه الى الطور ثم في عبادة بني اسرائيل العجل وكانه لم يثبت عنده في ذلك من المرفوعات ما هو على شرطه واصح ما ورد في جميع ذلك ما اخرجه النسائي وابو يعلى باسناد حسن عن ابن عباس في حديث الفتون الطويل في قدر ثلث ورقات وهو في تفسير طه عنده وعند ابن ابي حاتم وابن جرير وغيرهم ممن خرج التفسير المسند اهـ من الفتح۔

۴۸۱ باب وقال رجل مؤمن من آل فرعون الخ قال الحافظ كذا وقعت هذه الترجمة بغير حديث ولعله اخلى بياضا في الاصل فوصل كنظائره. ووقع هذا في رواية النسفي مضموما الى ما في الباب الذي بعده وهو متجه واختلف في اسم هذا الرجل فذكرا اقاويل مختلفة منها شمعان بالشين المعجمة قال وصححه السهيلي اهـ قلت واقتصر على ذكر هذا الاسم العلامة القسطلاني وقال العيني في اسمه ستة اقوال ثم ذكرها

۴۸۱ باب قول الله عز وجل وهل اتاك حديث موسى الخ قال الحافظ ذكر في الباب ثلثة احاديث احدها حديث ابي هريرة في صفة موسى وعيسى وغير ذلك ثانيها حديث ابن عباس و فيه ذكر يونس ثالثها حديثه في صوم عاشوراء اهـ ثم هذه الترجمة بظاهرها مكررة قد تقدم مثله قبل باب وليس تكرار في الحقيقة وذلك لان هذه الابواب كلها في حديث موسى اى في ذكره واحواله فالمقصود في هذين البابين هو الجزء المذكور بعده ففي الباب الاول المقصود هو قوله اذ رأى نارا الآية اى بيان بدء نبوته والمقصود في هذا الباب هو حاله بعد النبوة اى تكليم الله تعالى اياه فلا تكرار وللتوجيه مساغ۔

۴۸۱ باب قول الله عز وجل وواعدنا موسى ثلثين ليلة الخ اى ذا القعدة واتممناها بعشر من ذي الحجة روى ان موسى عليه الصلوة والسلام وعد بني اسرائيل بمصر ان يأتيهم بعد هلاك فرعون بكتاب من الله فيه بيان ما يأتون وما يذرون فلما هلك سأل ربه فامره بصوم ثلثين فلما اتم انكر خلوف فمه فتسوك فقالت الملائكة كنا نشم من فيك رائحة المسك فافسدته بالسواك فامره الله تعالى ان يزيد عليه عشرا اهـ من القسطلاني قال الحافظ قوله واتممناها بعشر فيه اشارة الى ان المواعدة وقعت مرتين وقوله صعق اى مغشيا عليه اهـ ليس في نسخة

قوله فذلكنا فدلكن اي قوله ولم يقل كن رتقا ملتصقتين الخ قال الحافظ ذكر هذا استطرادا اذ لا تعلق له بقصة موسى وكذا قوله رتقا ملتصقتين اهـ وتعقب عليه العيني اذ قال قلت ليس كذلك بل ذكره تنظيرا لما قبله ولهذا قال بكاف التشبيه اراد ان نظر دكتا التي هي التثنية والقياس دكن كما قال رتقا فان القياس ان يقال فيه كن رتقا اهـ مختصرا والايراد عندي ليس بصحيح كما ذكر في هامش اللامع وكتب الشيخ في اللامع قوله رتقا ملتصقتين مفسر وتفسير ولا علاقة لهما بما تقدم وتم الكلام على قوله كن اهـ

۴۸۱/۲۲ باب طوفان من السيل ويقال للموت الخ ليس في نسخة القسطلاني لفظ باب بل فيها طوفان من السيل الخ قال العلامة العيني اى هذا باب يذكر فيه طوفان من السيل وليس قوله طوفان من السيل بترجمة له وانما هو مجرد عن الترجمة وهو كالفصل للباب المتقدم وسقط جميعه من رواية النسفي قوله طوفان اشار به الى ما في قوله تعالى فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع الآية اما الطوفان فقد اختلفوا فيه فقال البخاري هو من السيل يكون من المطر الغالب وعن ابن عباس الطوفان كثرة الامطار المغرقة المتلفة للزروع والثمار وبه قال الضحاك وعنه كثرة الموت وبه قال عطاء وقال مجاهد الطوفان الماء والطاعون وروى ابن جرير باسناده عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الطوفان الموت اهـ كتب الشيخ في اللامع قوله طوفان من السيل لما كانت بالطوفان يستعمل في معان شتى بين ان المراد في الآيات التسع بالطوفان هو السيل اهـ

۴۸۱/۲۲ باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام في نسخة القسطلاني حديث الخضر مع موسى بغير لفظ باب وقال ولابي ذر باب حديث الخضر اهـ قال الحافظ ذكر فيه حديث ابن عباس عن ابي بن كعب من وجهين وسياق اولهما اتم من سياقه في تفسير سورة الكهف وذكر المصنف في هذا الباب حديث ابي هريرة انما سمي الخضر لانه جلس الخ وتعلقه بالباب ظاهر من جهة ذكر الخضر فيه وحكى عن مجاهد انه قيل له الخضر لانه كان اذا صلى اخضر ما حوله اهـ قال العلامة العيني والكلام في الخضر على انواع الاول في اسمه النوع الثاني في نسبه والثالث في نبوته والنوع الرابع في حياته ثم بسط تلك المباحث اشد البسط اما النوع الاول فذكر في اسمه عدة اقوال وصدر الكلام بقول مجاهد اسمه اليسع بن ملكان بن فالغ بن عابر بن شالخ بن ارفخشد بن سام بن نوح عليه السلام وذكر ايضا قال مقاتل بليا بفتح الباء الموحدة وسكون اللام وبالباء آخر الحروف ابن ملكان بن يقطن بن فالغ الى آخره واقتصر القسطلاني على هذا الثاني اما النوع الثاني فذكر فيه عن الطبري ان الخضر هو الرابع من ولد ابراهيم بصلبه وقال مجاهد هو من ولد يافث اما النوع الثالث فذكر فيه الجمهور على انه نبي وهو الصحيح لان اشياء في قصته تدل على نبوته وروى مجاهد عن ابن عباس انه كان نبيا وقيل كان وليا وعن علي رضي الله تعالى عنه انه كان عبدا صالحا وقيل كان ملكا بفتح اللام وهذا غريب جدا وذكر في النوع الرابع الجمهور خصوصا مشائخ الطريقة والحقيقة وارباب المجاهدات والمكاشفات انه حي يرزق ويشاهد في الفلوات ورآه عمر بن عبد العزيز وابراهيم بن ادهم وبشر الحافي ومعروف الكرخي والسري السقطي وجنيد وابراهيم الخواص وغيرهم رضي الله تعالى عنهم وفيه دلائل وحجج تدل على حياته ذكرناها في تاريخنا الكبير وقال البخاري وابن الجوزي انه مات واحتجوا بقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد الى آخر ما بسط۔

۴۸۱/۲۳ باب (بغير ترجمة) كذا لابي ذر وغيره بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذي قبله وتعلقه به ظاهر اهـ من الفتح قلت والاوجه عند هذا العبد الضعيف انه رجوع الى قصة موسى وقومه بعد قصته مع الخضر فهذا رجوع الى الاصل وهو اصل من اصول التراجم وهو الاصل السابع والخمسون

۴۸۱/۲۳ باب قوله يعكفون على اصنام لهم الخ قال القسطلاني اى يقيمون على عبادتها قيل كانت تماثيل بقر وذلك اول شان العجل وكانوا من العمالقة الذين امر موسى بقتالهم اهـ قال الحافظ اى تفسير ذلك والمراد تفسير قوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم ولم يغفل المؤلف من الآية الا قوله تعالى فيها او هؤلاء متبر ما هم فيه الآية فقال ان تفسير متبر خسران وهذا اخرجه الطبري عن ابن عباس والخسران تفسير التتبير الذي اشتق منه المتبر واما قوله وليتبروا ليدمروا فذكره استطرادا وهو تفسير قتادة اخرجه الطبري في قوله وليتبروا ما علوا تتبيرا قال ليدمروا ما غلبوا عليه تدميرا واما حديث جابر في رعي الغنم فمناسبته للترجمة غير ظاهرة وقال شيخنا ابن الملقن في شرحه قال بعض شيوخنا لا مناسبة قال شيخنا بل هي ظاهرة لدخول موسى فيمن رعى الغنم قال الحافظ وهذا مناسب لذكر المتن في اخبار موسى واما مناسبة الترجمة للحديث فلا والذي يظهر في خاطري انه كان بين التفسير المذكور وبين الحديث بياض اخلى لحديث يدخل في الترجمة ولترجمة تصلح لحديث جابر ثم وصل ذلك كما في نظائره ومناسبة حديث جابر لقصص موسى من جهة عموم قوله وهل من نبي الا وقد رعاها فدخل فيه موسى كما اشار اليه شيخنا بل وقع في طرق هذا الحديث ولقد بعث موسى وهو يرعى الغنم وذلك فيما اخرجه النسائي في التفسير ويؤيد هذا الذي قلت انه وقع في رواية النسفي باب بغير ترجمة وساق فيه حديث جابر ولم يذكر ما قبله وكانه حذف الباب الذي فيه التفاسير الموقوفة كما هو الاغلب من عادته واقتصر على الباب الذي فيه الحديث المرفوع الى آخر ما قال

۴۸۱/۲۴ باب واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم الخ لم يذكر فيه سوى شيئ من التفسير عن ابي العالية ... وقصة البقرة اوردها آدم بن ابي اياس في تفسيره ثم ذكرها الحافظ بطولها فارجع اليه لو شئت

۴۸۱ باب وفاة موسى عليه السلام وذكره بعد قال العلامة العيني اى هذا باب في بيان وفاة موسى عليه الصلوة والسلام وليس في رواية ابي ذر ذكر لفظ باب قوله وذكره بعد بضم الدال لانه مبني عليه لكونه قطع عن الاضافة والتقدير وفي بيان ذكره بعد وفاته عليه السلام اهـ كتب الشيخ في اللامع قوله وذكره بعد اى وما ذكر به موسى بعد وفاته ويمكن ان يكون كلمة بعد بمعنى الآخر ويكون كثيرا في مثل هذا المقام اى وفي بيان بعض احواله الأخر غير ذكر وفاته اهـ قلت واكتفى الشراح على الاحتمال الاول كما تقدم في كلام العيني وقال العيني بعد ذكر الحديث الاول وعن وهب ان الملائكة تولوا دفنه والصلوة عليه وانه عاش مائة وعشرين سنة وقال وهب وصلى عليه جبرئيل عليه السلام وكان موته بعد موت هارون باحد عشر شهرا وكان بين وفاة ابراهيم ومولد موسى مائتان وخمسون سنة وقد مضت بقية الكلام في كتاب الجنائز اهـ قلت وقد تقدم الكلام على حديث الباب اعني حديث صك موسى ملك الموت مع الاشكال والجواب عنه في باب من احب الدفن في الارض المقدسة من كتاب الجنائز.

۴۸۱ باب قول الله عز وجل وضرب الله مثلا الخ الغرض من هذه الترجمة ذكر آسية وهي بنت مزاحم امرأة فرعون وقيل انها من بني اسرائيل وانها عمة موسى وقيل انها من العماليق وقيل ابنة

عم فرعون واما مريم فسياتي ذكرها مفرداً بعد قال الحافظ قوله ولم يكمل من النساء الا آسية الحديث استدل
بهذا الحصر على انهما نبيتان لان اكمل النوع الانساني الانبياء ثم الاولياء والصديقون والشهداء فلو كانتا غير
نبيتين للزم ان لايكون في النساء ولية ولا صديقة ولا شهيدة والواقع ان هذه الصفات في كثير منهن موجودة
فكانه قال ولم ينبأ من النساء الا فلانة وفلانة ولو قال لم تثبت صفة الصديقية او الولاية او الشهادة الا لفلانة
وفلانة لم يصح لوجود ذلك في غيرهن الا ان يكون المراد في الحديث كمال غير الانبياء فلا يتم الدليل على ذلك لاجل
ذلك وعلى هذا فالمراد من تقدم زمانه صلى الله عليه وسلم ولم يتعرض لاحد نساء من زمانه الا لعائشة وليس فيه تصريح
بافضلية عائشة رضي الله تعالى عنها على غيرها لان فضل الثريد على غيره من الطعام انما هو لما فيه من تيسير المؤنة
وسهولة الاساغة وكان اجل اطعمتهم يومئذ وكل هذه الخصال لاتستلزم ثبوت الافضلية له من كل جهة فقد يكون مفضولا
بالنسبة لغيره من جهات اخرى وقد ورد في هذا الحديث من الزيادة بعد قوله ومريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد
وفاطمة بنت محمد (صلى الله عليه وسلم) اخرجه الطبراني ثم ذكر الحافظ الكلام على التفضيل بينهن ثم قال قال القرطبي الصحيح
ان مريم نبية لان الله تعالى اوحى اليها بواسطة الملك واما آسية فلم يرد مايدل على نبوتها وقال الكرماني لايلزم من
لفظ الكمال ثبوت نبوتها لانه يطلق لتمام الشئ وتناهيه في بابه فالمراد بلوغها النهاية في جميع الفضائل التي للنساء قال
وقد نقل الاجماع على عدم نبوة النساء قال الحافظ كذا قال وقد نقل عن الاشعري ان من النساء من نبئ وهن ست
حواء وسارة وام موسى وهاجر وآسية ومريم والضابط عنده ان من جاءه الملك من الله بحكم من امر او نهي او
باعلام مما سياتي فهو نبي وقد ثبت مجئ الملك لهؤلاء بامور شتى من ذلك الى ان قال الحافظ ومن فضائل آسية انها
اختارت القتل على الملك والعذاب في الدنيا على النعيم التي كانت فيه وكانت فراستها في موسى عليه السلام صادقة
حين قالت قرة عين لي اه كله من الفتح وذكر القسطلاني قصة اسلامها وتعذيبها وقتلها لانطيل الكلام
بذكرها وسياتي الكلام في الافضلية بين فاطمة وعائشة وغيرهما في كتاب المناقب ان شاء الله وسياتي ايضا
نقل الخلاف في نبوة مريم في باب واذ قالت الملائكة يامريم ان الله اصطفاك الآية

ص٤٨٤ باب قوله ان قارون كان من قوم موسى الخ هو قارون بن يصهر بن يصهر
ابن عم موسى وقيل كان عم موسى والاول اصح وقد روى ابن ابي حاتم باسناد صحيح عن ابن عباس انه كان ابن عم
موسى واختلف في تفسير بغي قارون فقيل الحسد لانه قال ذهب موسى وهارون بالامر فلم يبق لي شئ وقيل انه
واطأ امرأة من البغايا ان تقذف موسى بنفسها فالهمها الله ان اعترفت بانه هو الذي حملها على ذلك
وقيل الكبر لانه طغى بكثرة ماله وقيل هو اول من اطال ثيابه حتى زادت على قامته شبرا۔ ثم قال الحافظ لم
يذكر المصنف في قصة قارون الا هذه الآثار وهي ثابتة في رواية المستملي والكشميهني فقط وقد اخرج ابن
ابي حاتم باسناد صحيح عن ابن عباس فذكر قصة خسفه وقصة اخرى في كثرة ماله فارجع اليه لو شئت وإلى
ههنا انتهت سلسلة التراجم المعقودة في ذكر موسى عليه الصلوة والسلام ولعمري لقد اكثر المصنف في عقد التراجم
في ذكره حتى تجاوز من اثنى عشر بابا فكانه اقتفى في ذلك اثر القرآن الكريم في تكرار ذكره مرة بعد اخرى منغم الاقتفار

ص٤٨٤ باب قول الله عز وجل والى مدين اخاهم شعيبا الخ مدين قيل عجمي منع من الصرف للعجمة
والعلمية وهو مدين بن ابراهيم عليه السلام وشعيب هو بن ميكيل بن يشجر بن لاوي بن يعقوب كذا قال ابن اسحٰق
ولا يثبت وقيل يشجر بن عنقا بن مدين بن ابراهيم وقيل هو شعيب بن صفور بن عنقا بن ثابت بن مدين و
كان مدين ممن آمن بابراهيم لما احرق وروى ابن حبان في حديث ابي ذر الطويل اربعة من العرب هود وصالح وشعيب
ومحمد عليهم الصلوة والسلام فعلى هذا هو من العرب العاربة وقيل انه من بني عنزة بن اسد ولم يذكر المصنف في قصة
شعيب سوى هذه الآثار وهي للكشميهني والمستملي فقط وقد ذكر الله تعالى قصته في الاعراف وهود والشعراء والعنكبوت
وغيرها وجاء عن قتادة انه ارسل الى امتين اصحاب مدين واصحاب الايكة والجمهور على ان اصحاب مدين هم اصحاب الايكة
اه مختصرا من الفتح قال العيني قال علماء السير اقام شعيب مدة بعد هلاك قومه ووصل اليه موسى وزوجه بنته
وقال ابن الجوزي ثم خرج الى مكة ومات بها وعمره مائة واربعون سنة ودفن في المسجد الحرام حيال الحجر
الاسود وقال سبطه وعند طبرية بالساحل قرية يقال لها حطين فيها قبر يقال انه قبر شعيب عليه الصلوة والسلام
وقال ابو المفاخر في تاريخه ان شعيبا كان عمره ست مائة وخمسين سنة اه وفي الفيض واعلم ان اسم شعيب في
التوراة يثروب كما ان اسم عيسى عليه السلام يشوع وايشوع ولما نزل القرآن بلغة العرب اختار ما كان المعروف
عندهم اعني شعيبا وعيسى عليهما السلام قوله الى مدين بلد واعلم ان مدين اسم لابن ابراهيم عليه الصلوة والسلام
من بطن قنطورا وهي امرأة نكحها بعد هاجر ثم سمي البلد على اسمه مدين اه ولا يخفى عليك ان مقتضى ما ذكر الحافظ
في نسبه من الاقوال ان يذكر شعيب قبل ذكر موسى وهو مقتضى ترتيب الانبياء في سورة الاعراف وسورة هود وقد
ذكر الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية قصة مدين قوم شعيب عليه السلام بعد ذكر لوط وقبل ايوب ويونس وذكر قصة
موسى بعد يونس وقال في آخر قصة قوم شعيب وذكرنا ما وقع في زمان ابراهيم من قصة قوم لوط واتبعنا
ذلك بقصة مدين قوم شعيب عليهم السلام لانها قرينتها في كتاب الله عز وجل في مواضع متعددة فذكر تعالى بعد
قصة قوم لوط قصة مدين وهم اصحاب الايكة على الصحيح فذكرناها تبعا لها اقتداء بالقرآن العظيم فلتقديم الامام البخاري
ذكر موسى على ذكر شعيب ليس له وجه وجيه اللهم الا ان يقال انه قدمه عليه لجلالة شانه لكونه من اولي العزم من
الرسل مع اتحاد زمانهما

ص٤٨٤ باب قول الله عز وجل وان يونس لمن المرسلين الخ قال الحافظ هو يونس
بن متى ووقع في تفسير عبد الرزاق انه اسم امه وهو مردود بما في حديث ابن عباس في هذا الباب ونسبه الى
ابيه فهذا اصح ولم اقف في شئ من الاخبار على اتصال نسبه وقد قيل انه كان في زمن ملوك الطوائف من الفرس
اه وقال ايضا واما قوله في الرواية ونسبه الى ابيه ففيه اشارة الى الرد على من زعم ان متى اسم امه وهو
محكي عن وهب بن منبه والذي في الصحيح اصح وقيل سبب قوله ونسبه الى ابيه انه كان في الاصل يونس

بن فلان فنسي الراوي اسم الاب وكنى عنه بفلان وقيل ان ذلك هو السبب في نسبته الى امه فقال الذي نسي
اسم ابيه يونس بن متى وهو امه اه مختصرا قال العلامة العيني وكان اي متى رجلا صالحا من اهل بيت النبوة
ولم يكن له ولد ذكر فقام الى العين التي اغتسل فيها ايوب عليه السلام فاغتسل هو وزوجته منها وصليا ودعوا
الله تعالى ان يرزقهما ولدا مباركا فيبعثه الله تعالى الى بني اسرائيل فاستجاب الله دعائهما ورزقهما يونس وتوفي
متى ويونس في بطن امه وله اربعة اشهر وقد قيل انه من بني اسرائيل وانه من سبط بنيامين وكان من
اهل قرية من قرى الموصل يقال لها نينوى وكان قومه يعبدون الاصنام فبعثه الله اليهم اه قوله من يقطين
من غير ذات اصل الخ وصله عبد الحميد من طريق مجاهد وزاد ليس لها ساق وكذا قال ابو عبيدة كل شجرة لا
تقوم على ساق فهو يقطين نحو الدباء والحنظل والبطيخ والمشهور انه القرع وقيل التين وقيل الموز وجاء في
حديث مرفوع في القرع هي شجرة اخي يونس ثم قال الحافظ روى ابن ابي حاتم من طريق السدي عن ابي مالك
انه لبث في بطن الحوت اربعين يوما ومن طريق جعفر الصادق قال سبعة ايام ومن طريق قتادة قال ثلاثا
ومن طريق الشعبي قال التقمه ضحى ولفظه عشية اه من الفتح۔

ص٤٨٥ باب قوله واسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر الخ قال الحافظ
الجمهور ان القرية المذكورة هي ايلة وهي التي على طريق الحاج الذاهب الى مكة من مصر وحكى ابن التين عن الزهري
انها طبرية ثم قال الحافظ لم يذكر المصنف في هذه القصة حديثا مسندا ثم ذكر الحافظ قصتهم وقال رواها عبد الرزاق
من حديث ابن عباس بسند فيه مبهم وحكاه مالك عن يزيد بن رومان معضلا اه قلت قال الحافظ في مقدمة
الفتح ذكره بعد قصة يونس لانه عليه السلام التقمه الحوت فابتلي به فصبر ونجا وهؤلاء ابتلوا بالحيتان فمنهم من
صبر ونجا ومنهم من لم يصبر فعذب اه مختصرا قلت وكانت واقعة اهل القرية المذكورة في زمن داؤد على نبينا
عليه الصلوة والسلام كما في كتب التفسير من حاشية الجمل وغيره وبهذا ظهرت المناسبة بين هذه الترجمة
والترجمة الآتية۔

ص٤٨٥ باب قول الله عز وجل وآتينا داؤد زبورا الخ قال الحافظ هو داؤد بن ايشا بكسر
الهمزة وسكون التحتانية بعدها معجمة ابن عوبد بوزن جعفر ابن باعر بموحدة ومهملة مفتوحة ابن سلمون ابن يارب
بتحتانية وآخره موحدة ابن رام بن حضرون بمهملة ثم معجمة ابن فارص بفاء وآخره مهملة ابن يهوذا بن يعقوب
اه وقال العيني وداؤد اسم اعجمي وعن ابن عباس هو بالعبرانية القصير العمر ويقال سمي به لانه داوى جراحات
القلوب وقال مقاتل ذكره الله تعالى في القرآن في اثنى عشر موضعا ثم ذكر نسبه مثل ما تقدم من الفتح وزاد
بعده ومنهم من زاد بعد سلمون يحشون بن عمينادب بن داب بن رام وقيل ارم قال ابن كثير في البداية والنهاية لما
لما قتل داؤد جالوت فاحبته بنو اسرائيل ومالوا اليه والى ملكه عليهم فكان من امر طالوت ما كان وصار الملك الى داؤد
عليه السلام وجمع الله له بين الملك والنبوة بين خير الدنيا والاخرة وكان الملك يكون في سبط والنبوة في آخر فاجتمع
في داؤد هذا وهذا كما قال تعالى وقتل داؤد جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء. الآية واما وفاته عليه السلام
فقال الامام الاحمد في مسنده بسنده عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان داؤد عليه السلام فيه
غيرة شديدة فكان اذا خرج اغلق الابواب فلم يدخل على اهله احد حتى يرجع قال فخرج ذات يوم وغلقت
الدار فاقبلت امرأته تطلع الى الدار فاذا رجل قائم وسط الدار فقالت لمن في البيت من اين دخل هذا الرجل
والدار مغلقة .... والله لتفتضحن بداؤد فجاء داؤد فاذا الرجل قائم في وسط الدار فقال له داؤد من انت۔
فقال انا الذي لا اهاب الملوك ولا امنع من الحجاب فقال داؤد انت والله اذن ملك الموت مرحبا بامر الله
ثم مكث حتى قبضت روحه فلما غسل وكفن وفرغ من شانه طلعت عليه الشمس فقال سليمان للطير اظلي على
داؤد فاظلته الطير حتى اظلمت عليه الارض فقال سليمان للطير اقبضي جناحا قال ابو هريرة فطفق رسول الله صلى
الله عليه وسلم يرينا كيف فعلت الطير وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده انفرد باخراجه الامام احمد واسناده
جيد قوي رجاله ثقات قوله زبورا هو اسم الكتاب الذي انزله الله عليه وروى عن ابن عباس انه قال انزل
الله تعالى الزبور على داؤد عليه السلام مائة وخمسين سورة بالعبرانية في خمسين منها ما يلقونه من بخت نصر
ما يلقونه من الروم وفي خمسين مواعظ وحكم ولم يكن فيه حلال ولا حرام ولا حدود ولا احكام روى انه نزل عليه
في شهر رمضان اه قوله بسطة زيادة وفضلا اي في قوله تعالى وزاده بسطة في العلم والجسم وهذه الكلمة
في قصة طالوت وكانه ذكرها لما كان آخرها متعلقا بداؤد فلمح بشئ من قصة طالوت وقد قصها الله تعالى
في القرآن قال الحافظ

ص٤٨٦ باب احب الصلوة الى الله صلوة داؤد الخ يشير الى الحديث المذكور قبله۔

ص٤٨٦ باب واذكر عبدنا داؤد ذا الايد الخ الايد القوة وكان داؤد موصوفا بفرط
الشجاعة قوله قال مجاهد الفهم في القضاء اي المراد بفصل الخطاب وروى ابن ابي حاتم من طريق
ابي بشر عن مجاهد قال الحكمة الصواب ومن طريق ليث عن مجاهد فصل الخطاب اصابة القضاء وفهمه ومن طريق ابن جريج عن مجاهد قال
فصل الخطاب العدل في الحكم وما قال من شئ انفذه وقال الشعبي فصل الخطاب قوله اما بعد وفي ذلك حديث مسند من طريق بلال بن
ابي بردة عن ابيه عن جده قال اول من قال اما بعد داؤد النبي صلى الله عليه وسلم وهو فصل الخطاب اخرجه ابن ابي حاتم ......
وروى ابن ابي حاتم من طريق شريح قال فصل الخطاب الشهود والايمان اه من الفتح

ص٤٨٦ باب قول الله عز وجل ووهبنا لداؤد سليمان الخ سقط لفظ باب في نسخة الفتح قوله الراجع المنيب
هو تفسير الاواب وقد اخرج ابن جرير من طريق مجاهد قال الاواب الرجاع عن الذنوب ومن طريق قتادة المطيع ومن طريق السدي
قال هو المسبح اه من الفتح وقال ابن كثير في البداية قال اصبغ بن الفرج وعبد الله بن وهب عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم
قال قال سليمان لملك الموت اذا امرت بي فاعلمني فاتاه فقال يا سليمان قد امرت بك قد بقيت لك سويعة فدعى
الشياطين فبنوا عليه صرحا من قوارير ليس له باب فقام يصلي فاتكأ على عصاه قال فدخل عليه ملك الموت فقبض روحه وهو

متمكن على عصاه ولم يصنع ذلك فراراً من ملك الموت قال والجن تعمل بين يديه وينظرون اليه يحسبون انه حي ثم ذكر ما قصه الله تعالى في القرآن وعن محمد بن اسحاق عن الزهري وغيره ان سليمان عليه السلام عاش ثنتين وخمسين سنة وكان ملكه اربعين سنة وعن عكرمة عن ابن عباس انه ملكه كان عشرين سنة والله اعلم وقال ابن جرير فكان جميع عمر سليمان بن داود عليهما السلام نيفا وخمسين سنة وفي سنة اربع من ملكه ابتدأ بناء بيت المقدس فيما ذكراه.

۴۸۶ باب قول الله عز وجل ولقد آتينا لقمان الحكمة الخ قال الحافظ في مقدمة الفتح ذكره بعد سليمان لانه نبي عنده اولانه من اتباع داؤد وقال القسطلاني هو اعجمي منع الصرف للتعريف والعجمة او عربي مشتق من اللقم وهو حينئذ مرتجل لانه لم يسبق له وضع في النكرات ومنعه حينئذ للتعريف وزيادة الالف والنون قال ابن اسحق لقمان هو ابن باعورا بن ناحور بن تارح وهو آزر واختلف في نبوته واتفق على انه كان حكيما وقال الحافظ اختلف في لقمان فقيل كان حبشيا وقيل كان نوبيا واختلف هل كان نبيا قال السهيلي كان نوبيا من اهل ايلة واسم ابيه عنقا بن شهرون وقال غيره هو ابن باعور بن ناجر بن آزر فهو ابن اخي ابراهيم وذكر وهب في المبتدأ انه كان ابن اخت ايوب وقيل ابن خالته وروى الثوري في تفسيره عن اشعث عن عكرمة عن ابن عباس قال كان لقمان عبدا حبشيا نجاراً وفي مصنف ابن ابي شيبة عن خالد بن ثابت الربعي احد التابعين مثله وعن سعيد بن المسيب كان من سودان مصر ذو مشافر اعطاه الله الحكمة ومنعه النبوة وفي المستدرك باسناد صحيح عن انس قال كان لقمان عند داؤد وهو يسرد الدرع فجعل لقمان يتعجب ويريد ان يسأله عن فائدته فتمنعه حكمته ان يسأله وهذا صريح في انه عاصر داؤد عليه السلام وقد ذكره ابن الجوزي في التنقيح بعد ابراهيم قبل اسماعيل واسحاق والصحيح انه كان في زمن داود وقد اخرج الطبري وغيره عن مجاهد انه كان قاضيا على بني اسرائيل زمن داؤد عليه السلام وقيل انه عاش الف سنة نقل عن ابن اسحق وهو غلط وكانه اختلط عليه بلقمان بن عاد وروى ابن ابي حاتم عن قتادة ان لقمان خير بين الحكمة والنبوة فاختار الحكمة فسئل عن ذلك فقال خفت ان اضعف عن حمل اعباء النبوة وقيل كان خياطا وقيل نجارا اه من الفتح وذكر العلامة العيني الاختلاف في نسبه وقال ايضا ولد على عشر سنين خلت من ايام داؤد عليه السلام قال الواقدي والسدي انه مات بايلة وقال قتادة بالرملة ولم يكن نبيا الا عكرمة فانه كان يقول انه كان نبيا اه وبسط ابن كثير في البداية في اوصافه وسيرة وقال والمشهور عن الجمهور ان كان حكيما وليا ولم يكن نبيا اه

۴۸۷ باب قول الله تعالى واضرب لهم مثلا اصحاب القرية الخ المراد بالقرية هي انطاكية وقوله اذ جاءها المرسلون اي رسل عيسى قوله اذ ارسلنا اليهم اثنين قال وهب يوحنا وبولس والثالث هو شمعون وقال كعب الرسولان صادق وصدوق والثالث شلوم ولم يذكر المؤلف حديثا مرفوعا ههنا وعلى الباب وتاليه علامة السقوط فقط في الفرع واصله من غير عزو قاله القسطلاني قال الحافظ روى الطبراني من حديث ابن عباس مرفوعا السبق ثلاثة يوشع الى موسى وصاحب ياسين الى عيسى وعلي الى محمد صلى الله عليه وسلم وفي اسناده حسين بن الحسين الاشقر وهو ضعيف فان ثبت دل على ان القصة كانت في زمن عيسى او بعده وصنيع المؤلف يقتضي انها قبل عيسى اه قلت وعامة الشراح والمفسرين صرحوا بان الرسل الثلاثة المذكورون في هذه الآية رسل المسيح عليه السلام وانهم بعثوا على اهل انطاكية ورد الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية على كلا الامرين فارجع اليه لو شئت ويستفاد من كلامه ان هذه الرسل المذكورون في الآية مقدمون على المسيح ولذا قدم ذكرهم على قصة موسى فيما اختاره من الترتيب في كتابه البداية والنهاية فهذا يؤيد ما اختاره الامام البخاري من تقديم ذكرهم على ذكر عيسى عليه السلام والله تعالى اعلم

۴۸۷ باب قول ذكر رحمة ربك عبده زكريا الخ وفي زكريا اربع لغات المد والقصر وحذف الالف مع القاء الياء مشددة وتخفيف الياء فان مدت او قصرت لم تصرف وان حذفت الالف مع ابقاء الياء مشددة صرفته وزكريا بن آدن بن مسلم ابن صدوق بن نخشان بن داؤد بن سليمان بن مسلم بن صديقة بن ناحور بن شلوم بن بهفاشاة بن اسامن اخيا بن رحيم بن سليمان بن داؤد عليهما الصلوة والسلام كذا ذكره الثعلبي وقال ابن عساكر في تاريخه زكريا بن برخيا ويقال زكريا بن دان ويقال ابن آدن الى آخره وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان زكريا نجارا انفرد باخراجه مسلم قال ابن اسحاق كان زكريا وابنه يحيى صلى الله عليهما آخر من بعث في بني اسرائيل من انبيائهم قبل عيسى عليه السلام اه من العيني قال الحافظ وزكريا هو ابن آدن ويقال ابن شوة ويقال ابن بلخيا ويقال ابن ابي ابن برخيا ومريم بنت عمران ابن ناشي وهما من ذرية سليمان بن داؤد عليهما السلام

۴۸۸ باب قوله واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها الخ هذه الترجمة معقودة لاخبار مريم عليها السلام ومريم بالسريانية الخادم وسميت به والدة عيسى فامتنع الصرف للتانيث والعلمية ومريم هي بنت عمران بن ماثان وقيل ابن ناشي بدل بن ماثان واسم ام مريم حنة بمهملة ونون بنت فاقود واسم اختها والدة يحيى ايشاع قال ابن اسحق في المبتدأ كانت حنة عند عمران واختها عند زكريا وكانت حنة امسك عنها الولد ثم حملت بمريم فمات عمران وهي حامل اه من الفتح بزيادة من العيني قلت وستاتي هذه الترجمة بعينها بعد ثلاثة ابواب فالاوجه عندي في الفرق بين الترجمتين ان المقصود ههنا بيان مريم عليها السلام كما تقدم عن الحافظ وبالترجمة الآتية بيان ابنها عيسى عليه السلام فذكر مريم ههنا عندي تمهيد لذكر عيسى الآتي فان حملها اياه كانت عجيبة نادرة غريبة خارقة للعادة فلا حاجة الى ادعاء نبوتها كما قال الحافظ في مقدمة الفتح ذكرها البخاري لانها نبية عنده اه

۴۸۹ باب واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك الخ قال الحافظ واستدل به على انها كانت نبية وليس بصريح في ذلك وايد بذكرها مع الانبياء في سورة مريم ولا يمنع وصفها بانها صديقة فقد وصف يوسف بذلك وقد نقل عن الاشعري ان في النساء عدة نبيات وحصرهن ابن حزم في ست حواء وسارة وهاجر وام موسى وآسية ومريم واسقط القرطبي سارة وهاجر ونقله في التمهيد عن اكثر الفقهاء وقال القرطبي الصحيح ان مريم نبية وقال عياض الجمهور على خلافه ونقل النووي في الاذكار ان الامام نقل الاجماع على ان مريم ليست نبية وعن الحسن ليس في النساء نبية ولا في الجن قال السبكي الكبير لم يصح عندي في هذا المسئلة شيء ونقله السهيلي في آخر الروض عن اكثر الفقهاء اه وتقدم ذكر الخلاف في ذلك في باب قول الله عز وجل وضرب الله مثلا الآية

۴۹۰ باب قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك الخ من ههنا عند هذا العبد الضعيف شروع في ذكر عيسى عليه السلام تمهيده بشارة لولادته

۴۸۸ باب قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم الخ قال الحافظ قال عياض وقع في رواية الاصيلي قل يا اهل الكتاب ولغيره بحذف قل وهو الصواب قال الحافظ هذا هو الصواب في هذه الآية التي هي من سورة النساء لكن قد ثبت قل في الآية الاخرى في سورة المائدة قل يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق الآية ولكن مراد المصنف آية سورة النساء بدليل ايراده لتفسير بعض ما وقع فيها فالاعتراض متجه اه قلت والمقصود بالترجمة عندي بيان ولادته عليه السلام بدون الاب بكلمة كن ورد ما غلت النصارى في حقه

۴۸۸ باب قول الله عز وجل واذكر في الكتاب مريم الخ هذا الباب معقود لاخبار عيسى عليه الصلوة والسلام والابواب التي قبله في اخبار امه مريم قاله الحافظ قلت وهذه الترجمة كما تقدم مكررة وذكرت وجه الفرق هناك وفي هامش اللامع ثم لا يذهب عليك ان الامام البخاري ترجم ههنا بعدة تراجم متقاربة ولم يتعرض الشراح للفرق بينها الا ما قالوا في دفع التكرار في باب قوله تعالى واذكر في الكتاب مريم ان الاولى متعلقة بمريم والثانية متعلقة بعيسى عليه السلام وهو كذلك عندي لكن ما قال الحافظ في التراجم المتوسطة بين هاتين الترجمتين انها متعلقة بمريم ليس بوجيه عندي بل الاوجه عندي ان الترجمة الاولى معقودة لحال مريم كما قال الحافظ ويدل عليه الحديث الوارد فيه من قوله خير نسائها مريم وابنها والباب الثاني اي قوله اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك الخ ايضا متعلقة بمريم والباب الثالث من قوله اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك الخ متعلق ببشارة ولادة عيسى وهو مشترك بينه وبين امه ولذا اورد في الترجمة الاقوال المتعلقة بعيسى عليه السلام والروايات الواردة فيه متعلقة بامه واما باب قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم الخ متعلقة بولادة عيسى من كونه مولوداً بكلمة بدون اب ومن ههنا بدأ في ذكر عيسى عندي اه

۴۹۰ باب نزول عيسى بن مريم كذا في النسخ الهندية والعيني والقسطلاني وسقط لفظ باب في نسخة الفتح قال الحافظ يعني في آخر الزمان كذا لابي ذر بغير باب واثبته غيره اه من الفتح وكتب اخونا ومولانا محمد ادريس الكاندهلوي في التعليق الصبيح اعلم ان نزول عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام في آخر الزمان من السماء الى الارض حق ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة من انكره فقد كفر اما الكتاب فقوله تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته والمعنى ليؤمنن بعيسى قبل موت عيسى وقال تعالى في حق عيسى عليه السلام وانه لعلم للساعة قرئ بفتح اللام والعين والضمير في انه راجع الى عيسى عليه السلام لقوله تعالى ولما ضرب ابن مريم مثلا والمعنى ان نزوله علامة القيامة واما الاحاديث فهي كثيرة بلغت مبلغ التواتر كما صرح به الحافظ ابن كثير في تفسيره والحافظ العسقلاني في الفتح وقد الف شيخنا الاكبر استاذنا ومولانا الشاه محمد انور نور الله وجهه يوم القيامة وتغمده برحمته رسالة جليلة في احاديث النزول اورد فيها اكثر من سبعين حديثا تشفي وتكفي وجميع فادعي جزاه الجزاء الاوفى واما الاجماع فقال ابو حيان في البحر المحيط قال ابن عطية واجمعت الامة على ما تضمنه الحديث المتواتر من ان عيسى عليه السلام في السماء حي وانه ينزل في آخر الزمان وقال الشيخ محي الدين في الفتوحات لا خلاف في انه ينزل في آخر الزمان وقال السفاريني قد اجمعت الامة على نزوله ولم يخالف فيه احد من اهل الشريعة وانما انكره الفلاسفة والملاحدة ممن لا يعتد بخلافه الى آخر ما قال كذا في شرح العقيدة السفارينية اه ثم ذكر المنقول في كفر من انكر نزوله وايضا بسط الكلام في لطائف الاسرار والحكم في نزوله عليه الصلوة والسلام فارجع اليه لو شئت وسيأتي شيء من الكلام عليه عن فتح الملهم قال الحافظ الحكمة في نزول عيسى دون غيره من الانبياء الرد على اليهود في زعمهم انهم قتلوه فبين الله تعالى كذبهم وانه الذي يقتلهم او نزوله لدنو اجله ليدفن في الارض اذ ليس لمخلوق من التراب ان يموت في غيرها وقيل انه دعا الله لما راى صفة محمد صلى الله عليه وسلم وامته ان يجعله منهم فاستجاب الله دعاءه وابقاه حتى ينزل في آخر الزمان مجددا لامر الاسلام فيوافق خروج الدجال فيقتله والاول اوجه وروى مسلم من حديث ابن عمر في مدة اقامة عيسى بالارض بعد نزوله انها سبع سنين وروى نعيم بن حماد في كتاب الفتن من حديث ابن عباس ان عيسى اذ ذاك يتزوج في الارض ويقيم بها تسع عشرة سنة وباسناد فيه مبهم عن ابي هريرة يقيم بها اربعين سنة وروى احمد وابو داؤد باسناد صحيح من طريق عبد الرحمن بن آدم عن ابي هريرة مثله مرفوعا وقد اختلف في موت عيسى قبل رفعه والاصل فيه قوله تعالى اني متوفيك ورافعك فقيل على ظاهره وعلى هذا فاذا انزل في الارض ومضت المدة المقدرة له يموت ثانيا وقيل معنى قوله متوفيك من الارض فعلى هذا لا يموت الا في آخر الزمان واختلف في عمره حين رفع وقيل ابن ثلاث وثلاثين وقيل مائة وعشرين اه كله من الفتح واجاد صاحب فتح الملهم في بيان الحكمة في نزول عيسى عليه الصلوة والسلام حيث كتب قال العبد الضعيف اعلم ان الله سبحانه وتعالى لما اراد ان يظهر صفة انعامه وانتقامه خلق الخلق وجعله اصنافا فخلق منابع الايمان والهداية من غير نوع الانسان وهم الملائكة ومن النوع الانساني وهم الانبياء والمرسلون صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وخلق معادن الكفر والضلالة من غير نوع الانسان وهم الشياطين ومن النوع الانساني وهم الدجالون الكذابون عليهم لعنة الله فالاولون هم سادة السعداء النازلين في دار كرامته وفضله ومظاهر رحمته ورضاه سبحانه وتعالى والآخرون هم رؤس الاشقياء الساقطين في محل عقوبته وسخطه ومظاهر نقمته وغضبه والمحاربة قائمة بين الفريقين والمخالفة واقعة بين الطرفين على ما تقتضيه نظام التجاذب الواقع بين صفات الله الجمالية والقهرية فملائكة الله في طرف والشياطين في طرف آخر واولياء الرحمن في جانب والدجاجلة اعداء الله في جانب آخر وما زالوا يتحاربون ويتقاتلون في كل عصر ولا يزالون مختلفين حتى ياتي امر الله ولذلك خلقهم وكلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا ومن المعلوم المتيقن انه كلما ظهر في هذه الامة دجال كذاب قام من ورثة سيد الانبياء صلى الله عليه وسلم شخص او قوم لدفع مكائده وابطال حيله والله سبحانه وتعالى ينصر الصادق ويخذل الكاذب ولا تزال هذه المحاربة بين اولياء الرحمان واولياء الشيطان حتى يخرج راس الكفر من المشرق وهو الدجال الاعظم وعدو الله الاكبر الذي انذر به كل نبي قومه وختمت به سلسلة الدجل والكذب اي كتبت هذه فتنة للتوحيد فتنة اعظم منها وهناك ابتلي المومنون وزلزلوا زلزالا شديدا فكان الظاهر ان لا يتقدم بمقاومة خاتم الدجاجلة الكاذبين الا خاتم الانبياء والمرسلين وولد خليل الخليل والذبيح ومبشر بمقدمه المسيح وانتهت اليه مراتب النبوة والرسالة الذي ارسل بالحق كافة للناس بشيرا ونذيرا فلا يبقى على ظهر الارض بيت وبر ولا مدر الا ادخله الله دينه القويم فكان الا وفق فيما يبدو

للناس ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه النفيسة يحج عدو الله الاكبر الا ان الله سبحانه وتعالى رفع منزلته وجعل امر الدجال اللعين اهون من ان يقدم في مقابلته صلى الله عليه وسلم الى آخر ما بسط

٤٩٠ باب ما ذكر عن بني اسرائيل الخ تقدم في مقدمة اللامع في بيان مناسبة الترتيب بين الابواب من كلام الحافظ قدس سره ثم ذكر المصنف بعد الانبياء اشياء من العجائب الواقعة في زمن بني اسرائيل اھ وبنو اسرائيل ذرية يعقوب بن اسحق بن ابراهيم واسرائيل لقب يعقوب اي من الاعاجيب التي كانت في زمانهم ذكر فيه اربعة وثلثين حديثا اھ من الفتح وذكر العيني قصة في سبب تسمية يعقوب باسرائيل ويستفاد من كلام الحافظ والقسطلاني ان هذه الابواب التي في ذكر بني اسرائيل ملحقة باحاديث الانبياء كما سيأتي في مبدأ باب المناقب

٤٩٤ باب حديث ابرص واقرع واعمى كذا في الهامش الهندية معلما عليه علامة النسخة وليس لفظ باب في نسخة الهندية ولا في نسخة الشروح الثلاثة الفتح والعيني والقسطلاني قال الحافظ هكذا ترجم لهذا الحديث... في اثناء ذكر بني اسرائيل وهو الحديث الثاني عشر وقال العيني والقسطلاني وفي بعض النسخ باب حديث ابرص الخ

٤٩٤ باب قوله تعالى ام حسبت ان اصحاب الكهف الخ هكذا في النسخ الهندية والعيني والقسطلاني وليس في نسخة الفتح لفظ باب قال الحافظ كذا لابي ذر عن المستملي والكشميهني وحدهما الى آخر الترجمة ولغيره في اوله باب ولم يورد في ذلك الا تفاسير مما وقع في قصة اصحاب الكهف وسقط كله من رواية النسفي وقال ايضا لم يذكر المصنف في هذه الترجمة حديثا مسندا وقد روى عبد بن حميد باسناد صحيح عن ابن عباس قصة اصحاب الكهف مطولة غير مرفوعة ذكرها الحافظ ملخصا من الفتح قوله الكهف الفتح في الجبل هو قول الضحاك اخرجه عنه ابن ابي حاتم واختلف في مكان الكهف فالذي تظافرت به الاخبار انه في بلاد الروم وعن ابن عباس انه بالقرب من ايلة وقيل بقرب من طرسوس وفي تفسير ابن مردويه عن ابن عباس اصحاب الكهف اعوان المهدي وسنده ضعيف فان ثبت حمل على انهم لم يموتوا بل هم في المنام الى ان يبعثوا لاعانة المهدي وقد ورد في حديث آخر بسند واه انهم يحجون مع عيسى عليه السلام قوله والرقيم الكتاب الخ قال ابو عبيدة الرقيم الوادي الذي فيه الكهف وعن كعب الاحبار هو اسم القرية وعن سعيد بن جبير ان الرقيم اسم الكلب وقيل الرقيم هو الغار كما سابينه في حديث الغار وقيل الرقيم الصخرة التي اطبقت على الوادي وهو سيأتي في التفسير قول ابن عباس ان الرقيم لوح من رصاص كتبت فيه اسماء اصحاب الكهف وقيل الرقيم الدواة وقال قوم اخبر الله عن قصة اصحاب الكهف ولم يخبر عن قصة اصحاب الرقيم قلت وليس كذلك بل السياق يقتضي ان اصحاب الكهف هم اصحاب الرقيم والله اعلم اھ مختصرا من الفتح

٤٩٣ باب حديث الغار في نسخ الشروح سقط لفظ باب قال الحافظ عقب المصنف قصة اصحاب الكهف بحديث الغار اشارة الى ما ورد انه قد قيل ان الرقيم المذكور في قوله تعالى ام حسبت ان اصحاب الكهف والرقيم الآية هو الغار الذي اصاب فيه الثلاثة ما اصابهم وذلك فيما اخرجه البزار والطبراني باسناد حسن عن النعمان بن بشير رضي الله عنه انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يذكر الرقيم قال انطلق ثلاثة فكانوا في كهف فوقع الجبل على باب الكهف فاوصد عليهم فذكر الحديث اھ من الفتح وهكذا في العيني ثم قال قلت يحتمل انه ذكرها عقيب ذاك لان هؤلاء الثلاثة كانوا في زمن بني اسرائيل يدل عليه ما رواه الطبراني عن عقبة بن عامر ان ثلاثة نفر من بني اسرائيل الحديث اھ

٤٩٣ باب (بغير ترجمة) وهكذا في العيني والقسطلاني وقالا هو كالفصل لما قبله وليس في اكثر النسخ لفظ باب ولم يتعرض له الحافظ وليس هو بموجود في نسخة شرحه ثم البراعة عندي وكذا عند الحافظ في قوله قدم معاوية المدينة آخر قدمة قدمها۔

كتاب المناقب

هكذا في نسخة العيني وكذا على هامش النسخة الهندية بعلامة النسخة وفي النسخ الهندية وكذا في نسختي الفتح والقسطلاني باب المناقب قال الحافظ كذا في الاصول التي وقفت عليها من كتاب البخاري وذكر صاحب الاطراف وكذا في بعض الشروح ان قال كتاب المناقب فعلى الاول هو من جملة كتاب احاديث الانبياء وعلى الثاني هو كتاب مستقل والاول اولى فالظاهر من تصرفه انه قصد به سياق الترجمة النبوية بان يجمع فيه امور النبي صلى الله عليه وسلم من المبدأ الى المنتهى فبدأ بمقدماتها من ذكر ما يتعلق بالنسب الشريف فذكر اشياء تتعلق بالانساب ومن ثم ذكر امورا تتعلق بالقبائل ثم النهي عن دعوى الجاهلية لان معظم فخرهم كان بالانساب ثم ذكر صفة النبي صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا كثيرا وشمائله ومعجزاته واستطرد منها بفضائل اصحابه ثم اتبع باحواله قبل الهجرة وما جرى له بمكة فذكر المبعث ثم اسلام الصحابة وهجرة الحبشة والمعراج ووفود الانصار والهجرة الى المدينة ثم ساق المغازي على ترتيبها عنده ثم الوفاة فهذا آخر هذا الباب وهو من جملة تراجم الانبياء وختمها بخاتم الانبياء صلى الله عليه وعليهم وسلم تسليما كثيرا اھ من الفتح قلت فهو كذلك وقد تقدم في هامش مقدمة اللامع ايضا ان الاوجه عند هذا العبد الضعيف ان ذكر الفضائل والمناقب المتعلقة بهذه الامة تمهيد وتكميل لذكر نبينا سيد الانبياء عليه افضل الصلوات والتسليمات ولما كان ذكره الشريف اصلا مقصودا بسط في ذكر التمهيد والتكميل فذكر قريشا لانه قبيلته صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم تسليما كثيرا كثيرا ثم المناقب جمع منقبة وهي ضد المثلبة قال العيني وقال السندي المناقب المكارم والمفاخر واحدها منقبة ضد المثلبة كانها تنقب قلب الحسود اھ وقول الله تعالى يايها الناس انا خلقناكم الآية قال الحافظ يشير الى ما تضمنته هذه الآية من ان المناقب عند الله انما هي بالتقوى بان يعمل بطاعته ويكف عن معصيته وقد ورد في الحديث ما يوضح ذلك ففي صحيحي ابن خزيمة وابن حبان من حديث ابن عمر في خطبته صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وفيه يا ايها الناس ان الناس رجلان مؤمن تقي كريم على الله وفاجر شقي هين على الله ثم تلا هذه الآية وروى احمد وغيره

في خطبة النبي صلى الله عليه وسلم بمنى يا ايها الناس ان ربكم واحد وان اباكم واحد الا لا فضل لعربي على عجمي ولا لاسود على احمر الا بالتقوى خيركم عند الله اتقاكم اھ قوله واتقوا الله الذي تساءلون به الآية قال الحافظ والمراد بذكر هذه الآية الاشارة الى الاحتياج الى معرفة النسب ايضا لانه يعرف به ذو الارحام المامور بصلتهم وذكر ابن حزم في مقدمة كتاب النسب له فصلا في الرد على من زعم ان علم النسب علم لا ينفع وجهل لا يضر بان في علم النسب ما هو فرض على كل احد وما هو فرض على الكفاية وما هو مستحب قال فمن ذلك ان يعلم ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ابن عبد الله الهاشمي فمن زعم انه لم يكن هاشميا فهو كافر الى آخر ما ذكر الحافظ ونقل ابن عبد البر انه قال في اول كتابه النسب ولعمري لم ينصف من زعم ان علم النسب علم لا ينفع وجهل لا يضر اھ

٤٩٦ باب (بغير ترجمة) ليس لفظ الباب في نسخة الفتح وهو موجود في النسخ الهندية والعيني والقسطلاني قال العيني هو كالفصل لما قبله وقال تحت حديث الاول من هذا الباب ووجه ذكره عقيب الحديث السابق ان المذكور فيه ان الناس تبع لقريش وفيه تفضيلهم على غيرهم والمذكور في هذا انه لم يكن بطن من قريش الا وللنبي صلى الله عليه وسلم قرابة فيقتضي هذا تفضيله على الكل اھ قال الحافظ ودخول هذا الحديث في هذه الترجمة (اي ترجمة الباب السابق فان هذا الباب ليس في نسخة الفتح) واضح من جهة تفسير المودة المطلوبة في الآية بصلة الرحم التي بينه وبين قريش وهم الذين خوطبوا بذلك وذلك يستدعي معرفة النسب التي تحقق بها صلة الرحم قال عكرمة كانت قريش تصل الارحام في الجاهلية فلما دعاهم النبي صلى الله عليه وسلم الى الله تعالى خالفوه وقاطعوه فامرهم بصلة الرحم التي بينه وبينهم اھ

٤٩٧ باب مناقب قريش قال العلامة العيني الكلام في قريش على انواع الاول من هو الذي تسمى بقريش من اجداد النبي صلى الله عليه وسلم فقال الزبير قالوا قريش اسم فهر بن مالك وما لم يلد فهر فليس من قريش قال الزبير قال عمي فهر هو قريش اسمه وفهر لقبه قال ابن دريد الفهر الحجر الاملس بملأ الكف فهو مؤنث وقيل يذكر ويؤنث وكنيته فهر ابو غالب وقال ابن هشام النضر هو قريش فمن كان من ولده فهو قريشي ومن لم يكن من ولده فليس بقريشي وهذا قول الجمهور وقيل قصي هو قريش والقولان الاولان حكاهما غير واحد من ائمة علم النسب والصحيح الذي عليه الجمهور هو النضر وقيل الصحيح هو فهر النوع الثاني في وجه التسمية بقريش وفيه خمسة عشر قولا الاول انه من التقرش وهو التكسب والتجارة وكانت قريش يتقرشون في البياعات وهذا قاله ابن هشام ثم ذكر العيني بقية الاقوال فيه والنوع الثالث في ما جاء فيهم فروى عن سعد بن وقاص رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من يرد هوان قريش اهانه الله وعن واثلة بن الاسقع قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل واصطفى قريشا من كنانة واصطفى هاشما من قريش واصطفاني من بني هاشم رواه مسلم وكانت لقريش في الجاهلية مكارم منها السقاية والعمارة والرفادة والحجابة والحكومة وغير ذلك ذكره العيني وكانوا يسمون آل الله وجيران الله والنسبة الى قريش قريشي وعن الخليل قرشي ايضا فان اردت بقريش الحي صرفته فان اردت به القبيلة لم تصرفه اھ مختصرا

قوله فغضب معاوية كتب الشيخ في اللامع كان وجه الغضب انه حمل قول عبد الله بن عمرو على انه يكون خليفة حق وليس المراد في الحكاية ذلك بل المراد انه يتغلب والحاصل ان احد الصحابيين اخطأ فيه فاما ان يكون مراد عبد الله انه سيكون عن قريب او انه يكون خليفة حق وهما غير صحيحين لانه يكون متغلبا ويكون في آخر الزمان او يكون الراوي اصاب في فهم ما روى الا ان معاوية رضي الله عنه فهم منه خلاف ما قصد فغضب لذلك والله اعلم اھ وفي هامشه قال الحافظ في انكار معاوية ذلك نظر لان الحديث الذي استدل به مقيد باقامة الدين فيحتمل ان يكون خروج القحطاني اذا لم تقم قريش امر الدين وقد وجد ذلك اھ وقال العلامة السندي وانما فعل ما فعل معاوية لانه ما بلغه ذلك الحديث واستدلاله بحديث ان هذا الامر الخ دليل عليه لا له لان تقييده ما اقاموا الدين يشعر ان هذا الامر لا يبقى فيهم حين تركهم مراعاة الدين والله تعالى اعلم اھ ملخصا والاوجه عند هذا العبد الضعيف في سبب انكار معاوية انه حمل الحديث على انهم يريدون بمعاونة هذا الحديث اخراج الخلافة من قريش ويؤيده قول معاوية اياكم والاماني وبسط في هامش اللامع ايضا انهم اختلفوا في القحطاني هل يكون من الخلفاء الصالحين ام لا فارجع اليه لو شئت۔

٤٩٧ باب نزل القرآن بلسان قريش قال الحافظ اورد فيه طرفا من حديث انس في امر عثمان رضي الله عنه وسيأتي مبسوطا مشروحا في فضائل القرآن ووجه دخوله في مناقب قريش ظاهر والله اعلم اھ وسنذكر الكلام في جمع القرآن هناك ان شاء الله۔

٤٩٧ باب نسبة اليمن الى اسماعيل عليه السلام اي ابن ابراهيم الخليل ونسبة مضر وربيعة الى اسماعيل متفق عليها واما اليمن فجماع نسبهم ينتهي الى قحطان واختلف في نسبه فالاكثر على انه ابن عابر بن شالخ بن ارفخشذ بن سام بن نوح وقيل هو من ولد هود عليه السلام وقيل هو هود نفسه وقيل ابن اخيه ويقال ان قحطان اول من تكلم بالعربية وهو والد العرب المتعربة واما اسمعيل فهو والد العرب المستعربة واما العرب العاربة فكانوا قبل ذلك كعاد وثمود وغيرهما وزعم الزبير بن بكار ان قحطان من ذرية اسمعيل وانه قحطان بن الهميسع بن تيم بن نبت بن اسمعيل عليه السلام وهو ظاهر قول ابي هريرة المتقدم في ذكر قصة هاجر حيث قال وهو يخاطب الانصار فتلك امكم يا بني ماء السماء وهذا هو الذي يترجح في نقدي اھ من الفتح وبسط اشد البسط قوله منهم اسلم بن افصى بفتح الهمزة وسكون الفاء بعدها مهملة مقصورا ووقع في رواية الجرجاني افعى بعين مهملة بدل الصاد وهو تصحيف واراد المصنف ان نسب حارثة ابن عمرو متصل باليمن وقد خاطب النبي صلى الله عليه وسلم بني اسلم بانهم من بني اسمعيل كما في حديث سلمة بن الاكوع الذي في هذا الباب فدل على ان اليمن من بني اسماعيل وفي هذا الاستدلال نظر لانه لا يلزم من كون بني اسلم من بني اسمعيل ان يكون جميع من ينسب الى قحطان من بني اسمعيل لاحتمال ان يكون وقع في اسلم ما وقع في اخوتهم خزاعة من الخلاف هل هم من بني قحطان او من بني اسمعيل الى آخر ما بسطه قوله وانت مع بني فلان الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع ومن المعلوم ان النفر لا يكون الا من هو معهم فلذا سكتوا عن الرمي لان الرمي انما كان يريدوا اليهم ينصر باصابة الرمي واذ قال وانا معكم كلكم اخذوا في المرامات ولم يكن الفريقان متفقا بلا بحيث يرمي كل منهم مع آخر اھ وذكر في هامشه كلام الشراح مما يتعلق به فارجع اليه۔

٤٩٧ باب (بغير ترجمة) كذا هو بلا ترجمة وهو كالفصل من الباب الذي قبله ووجه تعلقه به من الحديثين الاولين ظاهر

وہو الزجر عن الادعاء الى غير الاب الحقيقي لان اليمن اذا ثبت نسبهم الى اسماعيل فلا ينبغي لهم ان ينسبوا الى غيره واما الحديث الثالث فلہ تعلق باصل الباب وہو ان عبد القيس ليسوا من مضر واما الرابع فاشارة الى ما وقع في بعض طرقہ من الزيادة بذكر ربيعة ومضر اھ من الفتح

ص۴۹۸ باب ذكر اسلم وغفار ومزينة وجهينة واشجع ہذہ خمس قبائل كانت في الجاهلية في القوة والمكانة دون بني عامر بن صعصعة وبني تميم بن مر وغيرہما من القبائل فلما جاء الاسلام كانوا اسرع دخولا فيہ من اولئك فانقلب الشرف اليہم بسبب ذلك فاما اسلم فقد تقدم ذكر نسبہم في الباب الماضي ثم ذكر الحافظ نسب الباقي من القبائل الاربعة

ص۴۹۸ باب ذكر قحطان ہكذا في النسخ الهندية والفتح وفي نسخة العيني والقسطلاني ہہنا بدلہ باب ابن اخت القوم ومولى القوم منہم ولا شك ان نسخ البخاري في سياق ہذہ التراجم مختلفة جدا تقديما وتاخيرا كما يظہر من الشروح ونسخة الفتح في اكثرہا موافقة للنسخة الهندية التي بايدينا تقدم الكلام في قحطان وہل ہو من ذرية اسمٰعيل ام لا والى قحطان منتہى انساب اہل اليمن من حمير وكندة وہمدان وغيرہم وقولہ حتى يخرج رجل من قحطان لم اقف على اسمہ ولكن جوز القرطبي ان يكون جہجاہ الذي وقع ذكرہ في مسلم من طريق اخرى عن ابي ہريرة بلفظ لا تذہب الايام والليالي حتى يملك رجل يقال لہ جہجاہ اخرجہ عقب حديث القحطاني ثم قال الحافظ وہذا الحديث يدخل في علامات النبوة من جملة ما اخبر بہ صلى الله عليہ وسلم قبل وقوعہ ولم يقع بعد وقد روى نعيم بن حماد في الفتن من طريق ارطاة بن المنذر احد التابعين من اہل الشام ان القحطاني يخرج بعد المہدي ويسير على سيرة المہدي الى آخر ما قال في الفتح (تنبيہ) قد تقدم في مقدمة اللامع في بيان مناسبة الترتيب بين الكتب والابواب على الہامش واجاد شيخ مشايخنا في تراجمہ ہہنا كلاما لطيفا فقال في باب ذكر قحطان تحير الناس في ہذہ المطالب التي ترجم لہا البخاري ولم يہتدوا الى مقصدہ فيہا والذي وفق ہذا العبد الضعيف بفہمہ ان البخاري عمد ہہنا الى قصص اطال الكلام محمد بن اسحٰق فيہا في سيرتہ فاقام لكل منہا شاہدا من الاحاديث الصحيحة على شرطہ فذكر ابن اسحٰق قصة ...... اليمن من حمير فاتى البخاري لہا بشاہد وہو ذكر قحطان في الحديث الصحيح وذكر حلف الفضولي وغيرہا من معاداتہم فيما بينہم فاشار اليہ البخاري بقولہ باب ما ينہى من دعوى الجاهلية وذكر تسلط خزاعة على مكة بعدما اخرجوا فاتى لہا بشاہد وہو ذكر عمرو بن لحي وتسييبہ السوائب وذكر قصة حفر عبد المطلب زمزم فاتى لہا بشاہد وہو حديث اسلام ابي ذر وشربہ من زمزم فانہ يدل على ان زمزم كان موجودا في اول مبعث النبي صلى الله عليہ وسلم وذكر الدارمي قبل ذكر مبعث النبي صلى الله عليہ وسلم جہل العرب واخرج قصة رجل ذكر عندہ صلى الله عليہ وسلم انہ قتل ابنيہ في الجاهلية فاتى البخاري لہا بشاہد وہو قولہ تعالى قد خسر الذين قتلوا اولادہم وذكر ابن اسحٰق نسبہ صلى الله عليہ وسلم الى سيدنا اسمٰعيل وروى عن مالك انہ كرہ رفع النسب الى ما فوق الاسلام فاتمہ البخاري لابن اسحٰق وذكر ابن اسحٰق في ميلاد النبي صلى الله عليہ وسلم قصة الفيل واستيلاء الحبش على اليمن فلم يجد البخاري لہا شاہدا فاتى بقولہ تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل وذكر الحبشة في الحديث وخطابہ لبني ارفدة ہذا ما لاح لي والله تعالى اعلم انتہى بلفظہ الشريف نور الله مرقدہ اھ من ہامش مقدمة اللامع۔

ص۴۹۸ باب ما ينہى عنہ من دعوة الجاهلية قال الحافظ ودعوى الجاهلية الاستغاثة عند ارادة الحرب كانوا يقولون يا آل فلان فيجتمعون فينصرون القائل ولو كان ظالما فجاء الاسلام بالنہي عن ذلك وكان المصنف اشار الى ما ورد في بعض طرق حديث جابر المذكور وہو ما اخرجہ اسحٰق بن راہويہ والمحاملي في الفوائد الاصبہانية من طريق ابي الزبير عن جابر قال اقتتل غلام من المہاجرين وغلام من الانصار فذكر الحديث وفيہ فقال رسول الله صلى الله عليہ وسلم ادعوى الجاهلية قالوا لا قال لا باس ولينصر الرجل اخاہ ظالما او مظلوما فان كان ظالما فلينہہ فانہ لہ نصر وعرف من ذلك ان الاستغاثة ليست حراما وانما الحرام ما يترتب عليہا من دعوى الجاهلية اھ

ص۴۹۹ باب قصة خزاعة اختلف في نسبہ مع الاتفاق على انہم من ولد عمرو بن لحي باللام والمہملة مصغرا وہو ابن حارثة بن عمرو بن عامر بن ماء السماء وقد تقدم نسبہ في اسلم واسلم ہو عم عمرو بن لحي ويقال ان اسم لحي ربيعة وقد صحف بعض الرواة فقال عمرو بن يحيٰى ووقع مثل ذلك في الجمع للحميدي والصواب باللام وتشديد الياء آخرہ مصغرا ويقال لخزاعة بنو كعب نسبوا الى جدہم كعب بن عمرو بن لحي قال ابن الكلبي لما تفرق اہل سبا بسبب سيل العرم نزل بنو مازن على ماء يقال لہ غسان فمن اقام بہ منہم فہو غساني وانخزعت منہم بنو عمرو بن لحي عن قومہم فنزلوا مكة وما حولہا فسموا خزاعة وتفرقت سائر الازد اھ من الفتح۔

ص۴۹۹ قصة اسلام ابي ذر باب قصة زمزم ہكذا في النسخ الهندية وفي نسخة القسطلاني ہہنا باب قصة زمزم قال القسطلاني ولابي ذر قصة اسلام ابي ذر رضي الله عنہ وعند العيني باب قصة زمزم وفيہ اسلام ابي ذر وفي نسخة الفتح قصة زمزم وذكر فيہ الحديث المذكور في النسخ الهندية لكن ذكر فيہ قبلہ باب قصة اسلام ابي ذر وذكر فيہ الحديث بطولہ في قصة اسلامہ وہذا الباب مع ذكر فيہ من الحديث ياتي في النسخ الهندية بعد عدة ابواب يعني بعد اسلام ابي بكر وسعد ولہذا قال الحافظ ہہنا وسقط ہذا الباب (اي اسلام ابي ذر) لغير ابي ذر وكانہ اولى لان ہذہ الترجمة ستاتي بعد اسلام ابي بكر وسعد وغيرہما اھ وقال العيني بعد ذكر حديث الباب مطابقتہ للترجمة ظاہرة اما قصة زمزم فلان فيہ ذكر زمزم واكتفى ابو ذر رضي الله عنہ بہ في المدة التي اقام فيہا بمكة واما قصة اسلامہ فظاہرة من ہذا الباب اھ قلت وقد تقدم في مقدمة اللامع في الفائدة الثالثة عشر في مناسبة الترتيب بين الكتب والابواب ما قال الحافظ ولما ذكر اسلم وغفار ذكر قريبا منہ اسلام ابي ذر لانہ اول من اسلم من غفار اھ وتقدم ہناك في ہامشہ قلت بل ذكرہ ہہنا لبيان زمزم كما ترجم بہ وذكر اسلامہ استطرادا من حيث انہ اول من اسلم من غفار كما افادہ الحافظ وذكر اسلامہ يناسب الترجمة الثانية الآتية بعد النبوة والا فلا وجہ لذكر اسلامہ قبل

مبعثہ صلى الله عليہ وسلم

ص۵۰۰ باب جہل العرب وفي نسخة الفتح باب قصة زمزم وجہل العرب وذكر فيہ الحديث المذكور في النسخ الهندية وفي نسخة العيني والقسطلاني ہہنا باب ذكر قحطان وہذا الباب قد تقدم في النسخ الهندية وكذا في نسخة الفتح بعد ذكر اسلم وغفار قال الحافظ كذا لابي ذر ولغيرہ باب جہل العرب وہو اولى اذ لم يجر في حديث الباب لزمزم ذكر واما الاسماعيلي فجمع ہذہ الاحاديث في ترجمة واحدة وہو متجہ اھ

ص۵۰۰ باب من انتسب الى آبائہ قال العيني اي بيان جواز انتساب من انتسب الى آبائہ الذين مضوا في الاسلام او في الجاهلية وكرہ بعضہم ذلك مطلقا ومحل الكراہة انما كان اذا ذكرہ على طريق المفاخرة والمشاجرة وقد روى الامام احمد وابو يعلى في مسنديہما باسناد حسن من حديث ابي ريحانة رفعہ من انتسب الى تسعة آباء كفار يريد بہم عزا او كرامة فہو عاشرہم في النار اھ وكذا في الفتح۔

ص۵۰۰ باب ابن اخت القوم ومولى القوم منہم وہكذا ہذہ الترجمة ہہنا في نسخة الفتح وفي نسخة العيني والقسطلاني تقدم ہذا الباب كما سبق في باب ذكر قحطان وفي نسختيہما ہہنا باب قصة الحبش الآتي بعد ہذا الباب قال الحافظ قولہ منہم اي فيما يرجع الى المناصرة والتعاون ونحو ذلك واما بالنسبة الى الميراث ففيہ نزاع كما سياتي بسط في كتاب الفرائض ولم يذكر المصنف حديث مولى القوم منہم مع ذكرہ في الترجمة فزعم بعضہم انہ لم يقع لہ حديث على شرطہ فاشار اليہ وفيہ نظر لانہ قد اوردہ في الفرائض من حديث انس ولفظ مولى القوم من انفسہم والمراد بالمولى ہہنا المعتق بفتح المثناة والحليف واما المولى من اعلى فلا يراد ہہنا ووقع في حديث ابي ہريرة عند البزار مضمون الترجمة وزيادة عليہا بلفظ مولى القوم منہم وحليف القوم منہم وابن اخت القوم منہم اھ وكتب الشيخ في اللامع واثبات الجزء الثاني بالرواية مغايبة اھ وتقدم عن الحافظ انہ اشار بہ الى ما سياتي وبہ جزم العيني۔

ص۵۰۰ باب قصة الحبش قال الحافظ والحبش ہم الحبشة يقال انہم من ولد حبش بن كوش بن حام بن نوح وہم مجاورون لاہل اليمن يقطع بينہم البحر وقد غلبوا على اليمن قبل الاسلام وملكوہا وغزا ابرہة من ملوكہم الكعبة ومعہ الفيل وقد ذكر ابن اسحٰق قصة مطولة واخرجہا الحاكم ثم البيہقي من طريق قابوس بن ابي ظبيان عن ابيہ عن ابن عباس ملخصة والى ہذا القدر اشار المصنف بذكرہم في مقدمة السيرة النبوية اھ من الفتح وقال العيني لم يذكر في الباب من قصة الحبشة الا شيئا نزرا وذكر ابن اسحٰق قصتہم مطولة فمن اراد الوقوف عليہا فليرجع الى كتابہ اھ قولہ يا بني ارفدة ہو بفتح الہمزة وسكون الراء وكسر الفاء اسم لجدہم وقيل معنى الارفدة الامة وقد تقدم شيء من ذلك في ابواب العيدين ثم قال الحافظ وقد استدل قوم من الصوفية بحديث الباب على جواز الرقص وسماع آلات الملاہي وطعن فيہ الجمہور باختلاف المقصدين فان لعب الحبشة بحرابہم كان للتمرين على الحرب فلا يحتج بہ للرقص في الرہب والله اعلم اھ من الفتح

ص۵۰۰ باب من احب ان لا يسب نسبہ يسب بضم اولہ والمراد بالنسب الاصل وبالسب الشتم والمراد ان لا يشتم اہل نسبہ اھ من الفتح ومطابقة الحديث للترجمة تؤخذ من قولہ فقال كيف بنسبي فانہ صلى الله عليہ وسلم لم يرد ان يہجي نسبہ مع ہجو الكفار اھ من العيني

ص۵۰۰ باب ما جاء في اسماء رسول الله صلى الله عليہ وسلم الخ قولہ ما كان محمد ابا احد الخ ليست ہذہ الآية في نسخة الفتح قال القسطلاني ثبتت ہذہ الآية ہہنا في رواية ابي الوقت اھ قولہ عز وجل محمد رسول الله الخ قال الحافظ كانہ يشير الى ان ہذين الاسمين اشہر اسمائہ واشہرہما محمد (صلى الله عليہ وسلم) وقد تكرر في القرآن واما احمد فذكر فيہ حكاية عن قول عيسىٰ عليہ السلام فاما محمد فمن باب التفعيل للمبالغة واما احمد فمن باب التفضيل وقيل سمي احمد لانہ علم منقول من صفة وہي افعل التفضيل ومعناہ احمد الحامدين وسبب ذلك ما ثبت في الصحيح انہ يفتح عليہ في المقام المحمود بمحامد لم يفتح بہا على احد قبلہ وقيل الانبياء حمادون وہو احمدہم اي اكثرہم حمدا او اعظمہم في صفة الحمد واما محمد فمنقول من صفة الحمد ايضا وہو بمعنى محمود وفيہ معنى المبالغة وقد اخرج المصنف في التاريخ الصغير من طريق علي بن زيد قال كان ابو طالب يقول وشق لہ من اسمہ ليجلہ ❊ فذو العرش محمود وہذا محمد فالمحمد الذي حمد مرة بعد مرة كالممدح او الذي تكاملت فيہ الخصال المحمودة قال عياض كان رسول الله صلى الله عليہ وسلم احمد قبل ان يكون محمدا كما وقع في الوجود لان تسميتہ احمد وقعت في الكتب السالفة وتسميتہ محمدا وقعت في القرآن العظيم وذلك انہ حمد ربہ قبل ان يحمدہ الناس وكذلك في الآخرة يحمد ربہ فيشفعہ فيحمدہ الناس وقد خص بسورة الحمد وبلواء الحمد وبالمقام المحمود وشرع لہ الحمد بعد الاكل وبعد الشرب وبعد الدعاء وبعد القدوم من السفر وسميت امتہ الحمادين فجمعت لہ معاني الحمد وانواعہ صلى الله تعالى عليہ وعلى آلہ وصحبہ وسلم تسليما كثيرا كثيرا اھ قولہ لي خمسة اسماء قال القسطلاني فان قيل ان المقرر في علم المعاني ان تقديم الجار والمجرور يفيد الحصر وقد وردت الروايات باكثر من ذلك حتى قال ابن العربي ان لہ صلى الله عليہ وسلم الف اسم اجيب بانہ لم يرد الحصر فيہا فالظاہر انہ اراد ان لي خمسة اسماء اختص بہا او خمسة اسماء مشہورة عند الامم السابقة اھ قال الحافظ وقال عياض حمى الله ہذہ الاسماء ان يسمى بہا احد قبلہ وانما يسمى بعض العرب محمدا قرب ميلادہ لما سمعوا من الكہان والاحبار ان نبيا سيبعث في ذلك الزمان يسمى محمدا فرجوا ان يكونوا ہم فسموا ابناءہم بذلك قال وہم ستة لا سابع لہم كذا قال وقال السہيلي في الروض لا يعرف في العرب من يسمى محمدا قبل النبي صلى الله عليہ وسلم الا ثلاثة محمد بن سفيان بن مجاشع ومحمد بن احيحة ومحمد بن حمران بن ربيعة قال الحافظ وہو حصر مردود وقد جمعت اسماء من تسمى بذلك في جزء مفرد فبلغوا نحو العشرين لكن مع تكرر في بعضہم ووہم في بعض فيتخلص منہم خمسة عشر نفسا وقال الحافظ ايضا بعد ذكر حديث الباب قال ابن دحية في تصنيف لہ مفرد في الاسماء النبوية قال بعضہم اسماء النبي صلى الله عليہ وسلم عدد اسماء الله الحسنى تسعة وتسعون اسما قال ولو بحث عنہا باحث لبلغت ثلاث مائة اسم وذكر في تصنيفہ

المذكورا ماكنبا من القرآن والاخبار وضبط الفاظها وشرح معانيها وغالب الاسماء التي ذكرها وصف بها النبي صلى الله عليه وسلم ولم يرد الكثير منها على سبيل التسمية خل عد اللبنة بفتح اللام وكسر الموحدة ثم النون في اسمائه للحديث المذكور في الباب بعده في القصر الذي من ذهب وفضة الا موضع لبنة قال فكنت انا اللبنة ونقل ابن العربي في شرح الترمذي عن بعض الصوفية ان لله الف اسم ولرسوله الف اسم ،

ص۵۰۱ باب خاتم النبيين يعني المراد بالخاتم في اسمائه انه خاتم النبيين ولمح بما وقع في القرآن اه من الفتح واما مطابقة الحديث الاول بالترجمة فما قال العيني تؤخذ المطابقة من معناه لان في طريق من طرق الحديث عند الاسماعيلي فانا موضع اللبنة جئت فختمت الانبياء عليهم الصلوة والسلام اه وقال الحافظ تحت الباب اشار الى ما اخرجه في التاريخ من حديث العرباض بن سارية رفعه اني عبد الله وخاتم النبيين وان آدم لمنجدل في طينته الحديث واخرجه ايضا احمد وصححه ابن حبان والحاكم اه.

ص۵۰۱ باب وفات النبي صلى الله عليه وسلم كذا في النسخ الهندية وكذا في نسخة الشرح ويشكل ايراده ههنا فانه سيأتي في محله قال الحافظ كذا وقعت هذه الترجمة عند ابي ذر وسقطت من رواية النسفي ولم يذكرها الاسماعيلي وفي ثبوتها ههنا نظر فان محلها في آخر المغازي كما سيأتي والذي يظهر ان المصنف قصد بايراد حديث عائشة ههنا بيان مقدار عمر النبي صلى الله عليه وسلم فقط لا خصوص زمن وفاته وايراده في الاسماء اشارة الى ان من جملة صفاته عند اهل الكتاب ان مدة عمره القدر الذي عاشه وسيأتي نقل الخلاف في مقداره في آخر المغازي ان شاء الله اه

ص۵۰۱ باب كنية النبي صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا كثيرا قال الحافظ الكنية بضم الكاف وسكون النون ماخوذة من الكناية تقول كنيت عن الامر بكذا اذا ذكرته بغير ما يستدل به عليه صريحا وقد اشتهرت الكنى للعرب حتى ربما غلبت على الاسماء كابي طالب وابي لهب وقد يكون للواحد كنية واحدة فاكثر وقد يشتهر باسمه وكنيته جميعا فالاسم والكنية واللقب يجمعها العلم بتحتين وتتغاير بان اللقب ما اشعر بمدح او ذم والكنية ما صدرت باب او ام وما عدا ذلك فهو اسم وكان النبي صلى الله عليه وسلم يكنى ابا القاسم بولده القاسم وكان اكبر اولاده واختلف هل مات قبل البعثة او بعدها وقد ولد له صلى الله عليه وسلم ابراهيم في المدينة من مارية رضي الله عنها وفي حديث انس ان جبرئيل قال للنبي صلى الله عليه وسلم السلام عليك يا ابا ابراهيم وقد اختلف في جواز التكني بكنيته صلى الله عليه وسلم فالمشهور عن الشافعي المنع على ظاهر هذه الاحاديث وقيل يختص ذلك بزمانه وقيل بمن يسمى باسمه اه وسيأتي تفصيل المذاهب في محله من كتاب الادب ان شاء الله تعالى.

ص۵۰۱ باب (بغير ترجمة) قال الحافظ كذا للاكثر بغير ترجمة وضمه بعضهم الى الباب الذي قبله ولا تظهر مناسبته له ولا يصلح ان يكون فصلا من الذي قبله بل هو طرف من الحديث الذي بعده ولعل هذا من تصرف الرواة نعم وجهه بعض شيوخنا بانه اشار الى ان النبي صلى الله عليه وسلم وان كان ذا اسم وكنية لكن لا ينبغي ان ينادي بشيء منهما بل يقال له يا رسول الله كما خاطبته خالة السائب لما اتت به اليه ولا يخفى تكلفه اه

ص۵۰۱ باب خاتم النبوة اي صفته وهو الذي كان بين كتفي النبي صلى الله عليه وسلم وكان من علاماته التي كان اهل الكتاب يعرفونه بها وادعى عياض ان الخاتم هو اثر شق الملكين لما بين كتفيه وتعقبه النووي وقال هذا باطل لان الشق انما كان في صدره وبطنه وكذا قال القرطبي واثره انما كان خطا واضحا من صدره الى مراق بطنه كما في الصحيحين قال ولم يثبت قط انه بلغ بالشق حتى نفذ من وراء ظهره فهذه غفلة من هذا الامام ولعل ذلك وقع من بعض نساخ كتابه فانه لم يسمع عليه فيما علمت كذا قال قال الحافظ وقد وقفت على مستند القاضي ثم ذكره فارجع اليه وقد بسط الحافظ في صفة الخاتم بما ورد فيه من الروايات وآراء العلماء قوله الحجلة من حجل الفرس الخ اورد عليه الشراح بان التحجيل انما يكون في القوائم واما الذي في الوجه هو الغرة ووجهه الشيخ قدس سره في اللامع اذ قال المقصود منه بيان مادة الاشتقاق لا ان معناه في الرواية ذلك فلا حاجة الى التغليط اه وبسط في هامش اللامع من كلام الشراح وكذا ما في تقرير مولانا محمد حسن المكي فارجع اليه لو اشتقت

ص۵۰۱ باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم اي خلقه وخلقه واورد فيه اربعة وعشرين حديثا منها حديث ابي هريرة وفيه قوله بعثت من خير قرون بني آدم قرنا فقرنا الخ كتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره هذا بيان لشرافة نسبه صلى الله عليه وسلم يعني ان القرون التي هي خير من قرون بني آدم انا منها والقرن طبقة الناس وقوله قرنا فقرنا يعني انا خير طبقتي وابي خير طبقته وجدي خير طبقته واب جدي خير طبقته وهكذا حتى تنتهي الى آدم على نبينا وعليه الصلوة والسلام اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان هذا بيان لافضلية طبقته صلى الله عليه وسلم والمعنى انه صلى الله عليه وسلم بعث في خير القرون باعتبار الابتداء وكذا باعتبار الانتهاء اما باعتبار الابتداء فلاجل هذا الحديث فان المعنى ان القرون الماضية تترقى الى الخيرية قرنا فقرنا فقد قالوا ان زمن آدم كان زمن الصبا وزمن نوح كان زمن الشباب وزمن ابراهيم زمن الكهولة وزمن نبينا صلوات الله وسلامه عليهم زمن المشيخة واما باعتبار الانتهاء فبمقتضى الحديث المعروف الآتي في باب فضائل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث فالغرض من حديث الباب (حديث ابي هريرة) بيان افضلية طبقته باعتبار الابتداء اه من هامش اللامع

ص۵۰۱ باب كان النبي صلى الله عليه وسلم تنام عينه الخ وفي رواية الكشميهني عيناه بدل عينه. قوله وكذلك الانبياء تنام اعينهم ولا تنام قلوبهم قال الحافظ قد تقدم مثل هذا من قول عبيد بن عمير في اوائل الطهارة ومثله لا يقال من قبل الرأي وهو ظاهر في ان ذلك من خصائصه صلى الله عليه وسلم لكنه بالنسبة للامة وزعم القضاعي انه مما اختص به عن الانبياء ايضا وهذا الحديث يرد عليه اه ويظهر من كلام العيني انه جعل

هذا الباب بغير ترجمة فانه قال بعد لفظ باب اي هذا باب وهو كالفصل لما قبله ثم ذكر قوله كان النبي صلى الله عليه وسلم تنام الخ منفردا عما قبله.

ص۵۰۲ باب علامات النبوة في الاسلام اي الواقعة في زمن الاسلام من حين البعث دون ما وقع منها قبل وعبر بالعلامات لتشمل المعجزات التي هي خوارق عادات مع التحدي والكرامات قاله القسطلاني وقال الحافظ هي جمع علامة وعبر بها المصنف لكون ما يورده من ذلك اعم من المعجزة والكرامة والفرق بينهما ان المعجزة اخص لانه يشترط فيها ان يتحدى النبي من يكذبه بان يقول ان فعلت كذا اتصدق باني صادق او يقول من يتحداه لا اصدقك حتى تفعل كذا ويشترط ان يكون المتحدى به مما يعجز عنه البشر في العادة المستمرة وقد وقع النوعان للنبي صلى الله عليه وسلم في عدة مواطن والهاء في المعجزة للمبالغة او هي صفة محذوف واشهر معجزات النبي صلى الله عليه وسلم القرآن لانه صلى الله عليه وسلم تحدى به العرب وهم افصح الناس لسانا واشدهم اقتدارا على الكلام بان ياتوا بسورة مثله فعجزوا مع شدة عداوتهم له وصدهم عنه الى آخر ما بسط في بيان اعجاز القرآن الى ان قال واما ما عدا القرآن من نبع الماء من بين اصابعه وتكثير الطعام وانشقاق القمر ونطق الجماد فمنه ما وقع التحدي به ومنه ما وقع دالا على صدقه من غير سبق تحد ومجموع ذلك يفيد القطع بانه ظهر على يده صلى الله عليه وسلم من خوارق العادات شيء كثير كما يقطع بوجود جود حاتم وشجاعة علي رضي وان كانت افراد ذلك ظنية وردت مورد الآحاد مع ان كثيرا من المعجزات النبوية قد اشتهر وانتشر ورواه العدد الكثير والجم الغفير وافاد الكثير منه القطع عند اهل العلم بالآثار وذكر النووي في شرح مقدمة مسلم ان معجزات النبي صلى الله عليه وسلم تزيد على الف ومائتين وقال البيهقي في المدخل بلغت الفا وقال الزاهدي من الحنفية ظهر على يديه الف معجزة وقيل ثلاثة آلاف وقد اعتنى بجمعها جماعة من الائمة كابي نعيم والبيهقي وغيرهما اه من الفتح مختصرا قلت وكذا بسطها السيوطي في الخصائص والقسطلاني في المواهب وكتب الشيخ في اللامع قوله باب علامات النبوة يعني بها معجزاته صلى الله عليه وسلم ويندرج فيه كرامات صحابته لان كرامة الولي تكون معجزة لنبيه ويندرج فيه اخباره صلى الله عليه وسلم عما سيقع ومن علامات الساعة وعما يجري في عالم الغيب اه وفي هامشه قال الحافظ قوله في الاسلام اي من حين المبعث وهلم جرا دون ما وقع قبل ذلك وقد جمع ما وقع من ذلك قبل المبعث بل قبل المولد الحاكم في الاكليل وابو سعيد النيسابوري في شرف المصطفى وابو نعيم والبيهقي في دلائل النبوة ثم بسط الحافظ في ذكر بعض علامات النبوة الواردة عند مولده صلى الله عليه وسلم وقبله وبعده ومال العلامة الكشميري رحمه الله كما في الفيض الى ان المصنف يصدر ببيان العلامات سواء كانت من جنس الارهاصات وهي ما تقع قبل النبوة او من جنس المعجزات الى ما يصدر بعد النبوة وقال الحافظ اورد المصنف في هذا الباب نحو خمسين حديثا اه

ص۵۰۴ قوله كنا نعد الآيات بركة الخ كتب الشيخ في اللامع بيان لفساد الزمان وانقلاب الامر من الخير الى الشر يعني ان الآيات في زمنه صلى الله عليه وسلم كانت بركة وبشارات للمسلمين واما اليوم فلم يبق منها غير التهويل والتخويف كالزلزلة وقحوط المطر وغيرها فذكر العدد واراد ملزومه وهو الوجود اه قلت وما افاده الشيخ هو اجود بل اصح عندي مما قاله الشراح كما بسط في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت اما مطابقة حديث عبد الرحمن بن ابي بكر في قصة اضيافه بالباب فقال العيني قيل لا مطابقة بينهما لان الترجمة في علامات النبوة والحديث في كرامة الصديق واجيب بانه يجوز ان تظهر المعجزة على يد الغير او تستفيد الاعجاز من آخره حيث قال اكلوا منها اجمعون اه قلت ومن المعروف ان كرامة الولي معجزة لنبيه كما تقدم قريبا.

ص۵۱۳ باب قول الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية قال الحافظ وجه دخول هذه الترجمة في ابواب علامات النبوة من جهة انه اشار في الحديث الى حكم التوراة وهو امي لم يقرأ التوراة قبل ذلك فكان الامر كما اشار اليه اه وكتب الشيخ في اللامع دلالة الرواية على الترجمة من حيث انهم كانوا قد تعاهدوا فيما بينهم ان يأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فان امرهم بالرجم انكروه وان امرهم بالجلد جلدوه وان سألهم الرب تبارك وتعالى يوم القيامة عن اكتفائهم بالجلد احتجوا بانهم فعلوا ذلك بامر رسوله ونبيه وفيه دلالة على انهم قد عرفوا ذلك اي كونه نبيا اه قلت ما افاده الشيخ قدس سره واضح كما هو نص رواية ابي داؤد وبه تظهر المطابقة بين الحديث والترجمة وذكر القسطلاني ايضا رواية ابي داؤد.

ص۵۱۳ باب سؤال المشركين ان يريهم النبي صلى الله عليه وسلم آية الخ ذكر فيه حديث ابن مسعود وانس وابن عباس في ذلك وقد ورد انشقاق القمر ايضا من حديث علي وحذيفة وجبير بن مطعم وابن عمر وغيرهم فاما انس وابن عباس فلم يحضرا ذلك لانه كان بمكة قبل الهجرة بنحو خمس سنين وكان ابن عباس اذ ذاك لم يولد واما انس فكان ابن اربع او خمس بالمدينة واما غيرهما فيمكن ان يكون شاهد ذلك وممن صرح برؤية ذلك ابن مسعود وقد اورد المصنف حديثه ههنا مختصرا وليس فيه التصريح بحضور ذلك واورده في التفسير بتمامه ووقع في رواية لابي نعيم في الدلائل عن ابن مسعود فلقد رأيت احد شقيه على الجبل الذي بمنى ونحن بمكة اه قال القسطلاني قوله اي في الحديث اشهدوا وانما قال ذلك لانها معجزة عظيمة لا يكاد يعدل بها شيء من آيات الانبياء عليهم الصلوة والسلام ومعجزة انشقاق القمر من امهات المعجزات واجمع عليه المفسرون واهل السنة وروي عن جماعة كثيرة من الصحابة اه قلت وترجم المصنف فيما سيأتي بعد باب اسلام عمر رضي الله عنه باب انشقاق القمر ولا يتوهم التكرار بينهما فان المقصود ههنا بيان كونه علامة وآية فان هذه الابواب في علامات النبوة في الاسلام وذكره فيما سيأتي لكونه من الوقائع المهمة.

ص۵۱۴ باب (بغير ترجمة) كذا في الاصول بغير ترجمة وكان من حقه ان يكون قبل البابين الذين قبله لانه ملحق بعلامات النبوة وهو كالفصل منها لكن لما كان كل من البابين راجعا الى الذي قبله وهو علامات

النبوة سہل الامر فی ذلک اھ وتعقب علیہ العینی اذ قال قلت لایحتاج الی ہذا الکلام ولا الاعتذار عنہ لان البابین الذین قبلہ من علامات النبوۃ ایضاً وہذا الباب المجرد فی نفس الامر ملحق بما الحق بہ البابان اللذان قبلہ وقال ایضاً ہذا الباب کالفصل لما قبلہ وقال بعد ذکر الحدیث کرامۃ احد من الصحابۃ ومن کان بعدہم من معجزات النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذیلحق بہا والحدیث بعینہ سنداً ومتناً مر فی باب مجرد بین ابواب المساجد ومثل ہذا ہو المکرر حقیقۃ وہو قلیل والرجلان فی الحدیث اسید بن حضیر وعباد بن بشر اھ من الفتح

ص۵۱۵ باب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ قال الحافظ ای بطریق الاجمال ثم التفصیل اما الاجمال فیشمل جمیعہم لکنہ اقتصر فیہ علی شیء مما یوافق شرطہ واما التفصیل فلمن ورد فیہ شیء بخصوصہ علی شرطہ وسقط لفظ باب من روایۃ ابی ذر وحدہ اھ قلت وللصحابۃ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین فضیلۃ تشمل جمیعہم ویعم کلہم وہی انہم رضی اللہ عنہم من خیر القرون ابتداءً وانتہاءً اما الاول فلحدیث ابی ہریرۃ بعثت من خیر قرون بنی آدم قرناً فقرناً کما تقدم فی باب صفۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واما باعتبار الانتہاء فلحدیث خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم الحدیث وتوضیح الکلام قدمنا فی باب صفۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم ان العلماء قد ذکروا ترتیب الصحابۃ من حیث التفضیل مجملاً فکتب مولانا احمد علی المحدث السہارنفوری فی ہامش البخاری وفی شرح السنۃ قال ابو منصور البغدادی اصحابنا مجمعون علی ان افضلہم الخلفاء الاربعۃ علی ترتیب الخلافۃ ثم تمام العشرۃ ثم اہل بدر ثم احد ثم بیعۃ الرضوان ومن لہ مزیۃ من اہل العقبتین من الانصار وکذلک السابقون الاولون وہم من صلی القبلتین وقیل اہل بیعۃ الرضوان اھ قولہ ومن صحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم اوراٰہ الخ یعنی ان اسم صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مستحق لمن صحبہ اقل ما یطلق علیہ اسم صحبۃ لغۃ وان کان العرف یخص ذلک ببعض الملازمۃ ویطلق ایضاً علی من راٰہ رؤیۃ ولو علی بعد وہذا الذی ذکرہ البخاری ہو الراجح الا انہ ہل یشترط فی الرائی ان یکون بحیث ممیز رآہ او یکتفی بمجرد حصول الرؤیۃ محل نظر وعمل من صنف فی الصحابۃ یدل علی الثانی فانہم ذکروا مثل محمد بن ابی بکر الصدیق وانما ولد قبل وفاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بثلاثۃ اشہر وایام کما ثبت فی الصحیح ان امہ اسماء بنت عمیس ولدتہ فی حجۃ الوداع قبل ان یدخلوا مکۃ ومع ذلک فاحادیث ہذا الضرب مراسیل والخلاف الجاری بین الجمہور وبین ابی اسحٰق الاسفرائینی ومن وافقہ علی رد المراسیل مطلقاً حتی مراسیل الصحابۃ لا یجری فی احادیث ہؤلاء لان احادیثہم لا من قبیل مراسیل کبار التابعین ولا من قبیل مراسیل الصحابۃ الذین سمعوا من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہذا مما یلغز بہ فیقال صحابی حدیثہ مرسل لا یقبلہ من یقبل مراسیل الصحابۃ ومنہم من بالغ فکان لا یعد فی الصحابۃ الا من صحب الصحبۃ العرفیۃ کما جاء عن عاصم الاحول قال رأی عبد اللہ بن سرجس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیر انہ لم یکن لہ صحبۃ اخرجہ احمد وکذا روی عن سعید بن المسیب انہ کان لا یعد فی الصحابۃ الا من اقام مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم سنۃ فصاعداً او غزا معہ غزوۃ فصاعداً والعمل علی خلاف ہذا القول لانہم اتفقوا علی عد جمع جم فی الصحابۃ لم یجتمعوا بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم الا فی حجۃ الوداع ومن اشترط الصحبۃ العرفیۃ اخرج من لہ رؤیۃ او من اجتمع بہ لکن فارقہ عن قرب ومنہم من اشترط فی ذلک ان یکون حین اجتماعہ بہ بالغاً وہو مردود ایضاً لانہ یخرج مثل الحسن بن علی ونحوہ من احداث الصحابۃ والذی جزم بہ البخاری ہو قول احمد والجمہور من المحدثین وقول البخاری من المسلمین قید یخرج بہ من صحبہ او من راٰہ من الکفار فامّا من اسلم بعد موتہ منہم فان کان قولہ من المسلمین حالاً خرج من ہذہ صفتہ وہو المعتمد ویرد علی التعریف من صحبہ او راٰہ مومناً بہ ثم ارتد بعد ذلک ولم یعد الی الاسلام فانہ لیس صحابیاً اتفاقاً فینبغی ان یزاد فیہ ومات علی ذلک مثل ربیعۃ بن امیۃ بن خلف الجمحی وقد وقع حدیثہ فی مسند احمد واخراج حدیث مثل ہذا مشکل ولعل من اخرجہ لم یقف علی قصۃ ارتدادہ فلو ارتد ثم عاد الی الاسلام لکن لم یرہ ثانیاً بعد عودہ فالصحیح انہ معدود فی الصحابۃ لاطباق المحدثین علی عد الاشعث بن قیس ونحوہ ممن وقع لہ ذلک وہل یختص جمیع ذلک ببنی آدم او یعم غیرہم من العقلاء محل نظر اما الجن فالراجح دخولہم لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث الیہم قطعاً وہم مکلفون فیہم العصاۃ والطائعون فمن عرف اسمہ منہم لا ینبغی التردد فی ذکرہ فی الصحابۃ وان کان ابن الاثیر عاب ذلک علی ابی موسیٰ فلم یستند فی ذلک الی حجۃ واما الملائکۃ فیتوقف عدہم فیہم علی ثبوت بعثتہ الیہم فان فیہ خلافاً بین الاصولیین حتی نقل بعضہم الاجماع علی ثبوتہ وعکس بعضہم وہذا کلہ فیمن راٰہ وہو فی قید الحیوۃ الدنیویۃ واما من راٰہ بعد موتہ وقبل دفنہ فالراجح انہ لیس بصحابی والا لعد من اتفق ان یری جسدہ المکرم وہو فی قبرہ المعظم ولو فی ہذہ الاعصار وکذلک من کشف لہ عنہ من الاولیاء فراٰہ کذلک علی طریق الکرامۃ وکذلک المراد بہذہ الرؤیۃ من اتفقت لہ وہو یقظان اما من راٰہ فی المنام وان کان قد راٰہ حقاً فذلک مما یرجع الی الامور المعنویۃ لا الاحکام الدنیویۃ فلا یعد صحابیاً ولا یجب علیہ ان یعمل بما امرہ بہ فی تلک الحالۃ واللہ تعالیٰ اعلم باختصار یسیر وہذہ المسئلۃ من مسائل الاصول بسط الکلام علیہ الحافظ فی مبدء کتابہ الاصابۃ وابن عبد البر فی الاستیعاب والسیوطی فی التدریب ثم اعلم ان المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کما قال الحافظ لم یراع الترتیب فی اسماء من ذکر من الصحابۃ فی ابواب المناقب لا من حیث الافضلیۃ ولا من حیث السابقیۃ ولا الاسنیۃ وہذہ ہی جہات التقدیم فی الترتیب وہذا یدل علی انہ کتب کل ترجمۃ علیحدۃ فضم بعض النقلۃ بعضہا الی بعض

ص۵۱۵ باب مناقب المہاجرین وفضلہم منہم ابو بکر عبد اللہ بن ابی قحافۃ رضی اللہ عنہم، سقط لفظ باب من روایۃ ابی ذر والمہاجرون ہم الذین ہاجروا من مکۃ الی المدینۃ الی اللہ تعالیٰ وقیل المراد بالمہاجرین من عدا الانصار ومن اسلم یوم الفتح وہلم جرا فالصحابۃ من ہذہ الحیثیۃ ثلثۃ اصناف والانصار ہم الاوس والخزرج وحلفاؤہم وموالیہم اھ من العینی واختصر الحافظ فی الفتح علی القول الاخیر ای المراد بہم من عدا الانصار الخ قولہ منہم ابو بکر الخ ہکذا جزم بان اسم ابی بکر رضی اللہ عنہ عبد اللہ وہو المشہور ویقال کان اسمہ قبل الاسلام عبد الکعبۃ وکان یسمی ایضاً عتیقاً واختلف ہل ہو اسم لہ اصلی او قیل لہ ذلک لانہ لیس فی نسبہ ما یعاب بہ او لقدمہ فی الخیر وسبقہ الی الاسلام او قیل لہ ذلک لحسنہ او لان امہ کان لا یعیش لہا ولد فلما ولد استقبلت بہ البیت فقالت اللہم ہذا عتیقک من الموت او لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بشرہ بان اللہ اعتقہ من النار وقد ورد فی ہذا الاخیر حدیث عن عائشۃ عند الترمذی وآخر عن عبد اللہ بن الزبیر عند البزار وصححہ ابن حبان وزاد فیہ وکان اسمہ قبل ذلک عبد اللہ بن عثمان وعثمان اسم ابی قحافۃ لم یختلف فی ذلک کما لم یختلف فی کنیۃ الصدیق ولقب الصدیق لسبقہ الی تصدیق النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقیل کان ابتداء تسمیتہ بذلک صبیحۃ الاسراء وروی الطبرانی من حدیث علی انہ کان یحلف ان اللہ انزل اسم ابی بکر من السماء الصدیق رجالہ ثقات واما نسبہ فہو عبد اللہ بن عثمان بن عامر بن عمرو بن کعب بن سعد بن تیم بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب یجتمع مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی مرۃ بن کعب وعدد آبائہما الی مرۃ سواء وام ابی بکر سلمی وتکنی ام الخیر بنت صخر بن مالک بن عامر بن عمرو المذکور اسلمت وہاجرت وذلک معدود من مناقبہ لانہ انتظم اسلام ابویہ وجمیع اولادہ قولہ وقول اللہ عز وجل للفقراء المہاجرین الآیۃ ساقہا الاصیلی وکریمۃ الی قولہ ہم الصادقون واشار المصنف بہذہ الآیۃ الی ثبوت فضل المہاجرین لما اشتملت علیہم من اوصافہم الجمیلۃ وشہادۃ اللہ تعالیٰ لہم بالصدق، قولہ وقال اللہ تعالیٰ الا تنصروہ الآیۃ اشار المصنف بہا الی ثبوت فضل الانصار فانہم امتثلوا الامر فی نصرہ وفی الآیۃ ایضاً فضل ابی بکر الصدیق لانہ انفرد بہذہ المنقبۃ حیث صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تلک السفر ووقاہ بنفسہ اھ کلہ من الفتح

ص۵۱۶ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم سدوا الابواب الا باب ابی بکر الخ قال الحافظ قولہ قالہ ابن عباس الخ وصلہ المصنف فی الصلوۃ بلفظ سدوا عنی کل خوخۃ فکانہ ذکرہ بالمعنی وقولہ فی الحدیث الا باب ابی بکر قال الحافظ ہو استثناء مفرغ والمعنی لا تبقوا باباً غیر مسدود الا باب ابی بکر فاترکوہ بغیر سد قال الخطابی وابن بطال وغیرہما فی ہذا الحدیث اختصاص ظاہر لابی بکر وفیہ اشارۃ قویۃ الی استحقاقہ للخلافۃ ولاسیما وقد ثبت ان ذلک کان فی آخر حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الوقت الذی امرہم فیہ ان لا یؤمہم الا ابو بکر وقد ادعی بعضہم ان الباب کنایۃ عن الخلافۃ والامر بالسد کنایۃ عن طلبہا کانہ قال لا یطلبن احد الخلافۃ الا ابا بکر فانہ لا حرج علیہ فی طلبہا والی ہذا جنح ابن حبان فقال بعد ان اخرج ہذا الحدیث فی ہذا الحدیث دلیل علی انہ الخلیفۃ بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی آخر ما قال زاد الطبرانی فی آخر ہذا الحدیث بمعناہ فانی رأیت علیہ نوراً ثم ذکر الحافظ ہہنا الکلام علی الاحادیث التی یخالف ظاہرہا حدیث الباب الواردۃ فی استثناء باب علی فارجع الیہ لو شئت۔

ص۵۱۶ باب فضل ابی بکر بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ای فی رتبۃ الفضل ولیس المراد البعدیۃ الزمانیۃ فان فضل ابی بکر کان ثابتاً فی حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم کما دل علیہ حدیث الباب اھ من الفتح وقال القسطلانی واما البعدیۃ فی الرتبۃ فیقال فیہا الافضل بعد الانبیاء ابو بکر وقد اطبق السلف علی انہ افضل الامۃ حکی الشافعی وغیرہ اجماع الصحابۃ والتابعین علی ذلک اھ۔

ص۵۱۶ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو کنت متخذا خلیلا الخ قال الحافظ قولہ قالہ ابو سعید الخ یشیر الی حدیثہ السابق قبل باب اھ قولہ ولکن اخوۃ الاسلام افضل الخ قال العلامۃ السندی ای الاکتفاء باخوۃ الاسلام افضل من ارتکاب اتخاذ غیر اللہ خلیلا فترکت الاتخاذ واکتفیت بالاخوۃ اھ

ص۵۱۶ باب (بغیر ترجمۃ) قال القسطلانی تبعا للعینی ہذا بغیر ترجمۃ فہو کالفصل من سابقہ ولیس ہذا الباب فی نسخۃ الفتح ولم یتعرض لہ ایضاً قولہ واللہ یغفر لہ ضعفہ کتب الشیخ فی اللامع ای لا مواخذۃ علیہ فی ضعفہ ذلک لانہ لیس لصنعہ فہو مغفور لہ فی ذلک ولیس المعنی انہ ذنب حتی یغفر اھ وافاد الشیخ قدس سرہ فی الکوکب الدری اما وجہ الضعف فلیس یرجع الی نقص فی فضل الصدیق بل السبب فی ذلک ما کان فی زمنہ من تزلزل فی الملک وارتداد فی الاسلام حتی ان امثال عمر رضی اللہ عنہ وکان علماً فی باسہ ونجدتہ قد کان تخوف کما یظہر بالمراجعۃ الی کتب السیر وبسط فی ہامش الکوکب فی معنی قولہ واللہ یغفر لہ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان ہذا اشارۃ الی نسبۃ اتحادیۃ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم کما تقدم البسط فی النسب الاربعۃ فی بدء الوحی (ای فی ہامش اللامع) فانہ صلی اللہ علیہ وسلم لما اخبر بقرب اجلہ بقولہ عز اسمہ فسبح بحمد ربک واستغفرہ اخبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقرب اجل صدیقہ بقولہ واللہ یغفر لہ فکانہ اشارۃ الی قرب وفاتہ بعد خلافتہ ولہذا المعنی ذکرہ الامام البخاری رحمہ اللہ ہذا الحدیث ہہنا فای منقبۃ تکون اعظم من الاتحاد معہ صلی اللہ علیہ وسلم تسلیماً کثیراً کثیراً ولذلک عندی نظائر کثیرۃ من رأیہ فی قبول الفدیۃ عن اساری بدر وجوابہ لعمر فی الحدیبیۃ بعین ما اجاب بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم (فائدۃ) ذکرہا الحافظ فی الفتح مات ابو بکر رضی اللہ عنہ بمرض السل علی ما قالہ الزبیر بن بکار وعن الواقدی انہ اغتسل فی یوم بارد فحم خمسۃ عشر یوماً وقیل بل سمتہ الیہود فی حریرۃ او غیرہا وذلک علی الصحیح لثمان بقین من جمادی الآخرۃ سنۃ ثلث عشرۃ من الہجرۃ فکانت مدۃ خلافتہ سنتین وثلاثۃ اشہر وایاماً وقیل غیر ذلک ولم یختلفوا انہ استکمل سن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فمات وہو ابن ثلاث وستین واللہ اعلم اھ۔

ص۵۲۰ باب مناقب عمر بن الخطاب (رضی اللہ عنہ) ہکذا فی نسخ الشروح باثبات لفظ باب قال القسطلانی وسقط لفظ باب لابی ذر اھ قلت وکذا سقطت الابواب الآتیۃ فی النسخ الہندیۃ التی بایدینا قال الحافظ سقطت الابواب کلہا من روایۃ ابی ذر وابقی التراجم بغیر لفظ باب وثبت ذلک فی روایۃ الباقین اھ ای ابن نفیل بنون وفاء مصغراً ابن عبد العزی بن ریاح بکسر الراء بعدہا تحتانیۃ وآخرہ مہملۃ ابن عبد اللہ بن قرط ابن رزاح بفتح الراء بعدہا زای وآخرہ مہملۃ ابن عدی بن کعب بن لوی بن غالب یجتمع مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم

فی کعب و عدد ما بینهما من الاباء الی کعب متفاوت بواحد بخلاف ابی بکر فبین النبی صلی الله علیه وسلم وکعب سبعة اباء وبین عمر وبین کعب ثمانیة وام عمر حنتمة بنت هاشم ابن المغیرة ابنة عم ابی جهل والحارث ابنی هشام بن المغیرة ووقع عند ابن مندة انها بنت هشام اخت ابی جهل وهو تصحیف نبه علیه ابن عبد البر قوله ابی حفص الخ اما کنیة فجاء فی السیرة لابن اسحاق ان النبی صلی الله علیه وسلم کناه بها وکانت حفصة اکبر اولاده واما لقبه فهو الفاروق باتفاق فقیل اول من لقبه به النبی صلی الله علیه وسلم رواه ابو جعفر بن ابی شیبة فی تاریخه من طریق ابن عباس عن عمر ورواه ابن سعد من حدیث عائشة وقیل اهل الکتاب اخرجه ابن سعد عن الزهری وقیل جبرئیل رواه البغوی اھ قوله فلما استاذن عمر قمن فبادرن الحجاب الخ قال العلامة السندی لایخفی ان المبادرة الی الحجاب لازمة عند دخول الاجنبی سواء کان عمر او لا فما وجه التعجب الا ان یقال ان هذه الواقعة قبل آیة الحجاب لکن حینئذ یکفی القیام ولا حاجة الی الحجاب فلعل فیهن من یجوز لهن الکشف عند عمر کحفصة مثلا فالتعجب بالنظر الی قیامهن او یقال لعل التعجب من اسراعهن قبل ان یعلمهن ان النبی صلی الله علیه وسلم یاذن له ام لا وهذا اقرب والله اعلم اھ قلت ان کانت الواقعة قبل الحجاب فاسراعهن الی الحجاب لستر هن عن عمر خوفا منه.

ص ٥٢٢ باب مناقب عثمان بن عفان ابی عمرو القرشی (رضی الله عنه) هو عثمان بن عفان بن ابی العاص بن امیة بن عبد شمس بن عبد مناف یجتمع مع النبی صلی الله علیه وسلم فی عبد مناف وعدد ما بینهما من الاباء متفاوت فالنبی صلی الله علیه وسلم من حیث العدد فی درجة عفان کما وقع لعمر سواء واما کنیته فهو الذی استقر علیه الامر ونقل عن الزهری انه کان یکنی اباعبدالله بابنه عبدالله الذی رزقه من رقیة بنت رسول الله صلی الله علیه وسلم ومات عبد الله المذکور صغیرا وله ست سنین وحکی ابن سعد ان موته کان سنة اربع من الهجرة وماتت امه رقیة رضی الله عنها قبل ذلک سنة اثنتین والنبی صلی الله علیه وسلم فی غزوة بدر وکان بعض من ینتقصه یکنیه ابا لیلی یشیر الی لین جانبه حکاه ابن قتیبة وقد اشتهر ان لقبه ذو النورین وروی خیثمة فی الفضائل والدارقطنی فی الافراد من حدیث علی انه ذکر عثمان وقال ذاک امرؤ یدعی فی السماء ذا النورین وقال الحافظ ایضا فی شرح حدیث ابن عمر کنا فی زمن النبی صلی الله علیه وسلم لانعدل بابی بکر احدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترک اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم لانفاضل بینهم قال الخطابی انما لم یذکر ابن عمر علیا لانه اراد الشیوخ وذوی الاسنان الذین کان رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا حزبه امر شاورهم وکان علی فی زمانه صلی الله علیه وسلم حدیث السن قال ولم یرد ابن عمر الازدراء به ولا تاخیره عن الفضیلة بعد عثمان انتهی وما اعتذر به من جهة السن بعید لا اثر له فی التفضیل المذکور وقد اتفق العلماء تاویل کلام ابن عمر هذا لما تقرر عند اهل السنة قاطبة من تقدیم علی بعد عثمان ومن تقدیم بقیة العشرة المبشرة علی غیرهم ومن تقدیم اهل بدر علی من لم یشهدها وغیر ذلک فالظاهر ان ابن عمر انما اراد بهذا النفی انهم کانوا یجتهدون فی التفضیل فیظهر لهم فضائل الثلثة ظهورا بینا فیجزمون به ولم یکونوا حینئذ اطلعوا علی التنصیص الی آخر ما بسط الحافظ وقال القسطلانی عن الکرمانی والی القول بتفضیل عثمان ذهب الشافعی واحمد کما رواه البیهقی عنهما وحکاه الشافعی عن اجماع الصحابة والتابعین وهو المشهور عن مالک وکافة ائمة الحدیث والفقه وکثیر من المتکلمین والیه ذهب ابو الحسن الاشعری والقاضی ابو بکر الباقلانی لکنهما اختلفا فی التفضیل اهو قطعی ام ظنی فالذی مال الیه الاشعری الاول والی الثانی مال الباقلانی واختاره امام الحرمین فی الارشاد اھ

ص ٥٢٣ باب قصة البیعة والاتفاق علی عثمان بن عفان الخ قال القسطلانی ولفظ باب ثابت لابی ذر وساقط لغیره فالقصة والاتفاق رفع وسقط الباب والترجمة للکشمیهنی والمستملی اھ قال العلامة العینی بعد ذکر حدیث الباب مطابقة للترجمة ظاهرة لان الحدیث یشتمل علی جمیع ما فی الترجمة اھ قوله وتناول عمر ید عبد الرحمن الخ کتب الشیخ قدس سره فی اللامع الظاهر انه اتم تلک الصلوة ولم یستانفها ویرد علیه تکلم عمر قبل التقدیم والاستخلاف والجواب انه من تصرف الرواة او کان استخلافه ایاه قبل ان یقول مقالته ولایمکن الجواب انه استانف بهم الصلوة ولم یبن علیها اذ یلزم علیه فساد صلوة المامومین حیث لم یستانفوا صلوتهم وبقوا علی التحریمة الاولی اھ قلت لله در الشیخ قدس سره ما ادق نظره فقها وحفظا للفروع ولم یتعرض لهذه المسئلة فی هذا الحدیث احد من الشراح والمسئلة خلافیة عندنا الحنفیة ایضا کما بسطت فی هامش اللامع فارجع الیه قوله ما احد احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الخ کتب الشیخ فی اللامع انما جعل الخلافة شوری بینهم مع علمه بترتیب الخلافة وان الخلیفة بعده عثمان رض لاغیر اقتداء بالنبی صلی الله علیه وسلم فی عدم تصریحه بالخلیفة بعده دافعا للتهمة عن نفسه وتوقیا عن مواخذة الرب تبارک وتعالی واعتراض الخلیقة لو اتی الخلیفة بعده بامور هی منکرة شرعا اھ قوله ارفع یدک یا عثمان فبایعه کتب الشیخ وکان من الاسباب المرجحة لعثمان ان عبد الرحمان حین سأل عثمان رضی الله عنه بم یعمل بعد الکتاب والسنة قال بسیرة الشیخین واذا سأل علیا بم یعمل بعد الکتاب والسنة اجاب انی اجتهد برائی وانما کان ابن عوف تکلم بکل منهما ما تکلم فی خلوة عن صاحبه لئلا یعلم کل منهما ماذا قال لصاحبه وما اجابه هو ایضا فان عثمان رضی الله عنه کان اشدهما کراهیة للخلافة اذ ذاک وکان علی کرم الله وجهه یرغب فیها رغبة ما فاذا وصلت النوبة الی علی کان علی اشد الناس کراهیة لها وقد قال النبی صلی الله تعالی علیه وسلم تجدون من اشد الناس کراهیة لهذا الشان حتی یقع فیه اھ وبسط فی هامشه الکلام فی تائید کلام الشیخ قدس سره.

ص ٥٢٥ باب مناقب علی بن ابی طالب (کرم الله وجهه) قال الحافظ هو ابن عم رسول الله صلی الله علیه وسلم شقیق ابیه واسمه عبد مناف علی الصحیح ولد قبل البعثة بعشر سنین علی الراجح وکان قد رباه النبی صلی الله علیه وسلم من صغره لقصة مذکورة فی السیرة النبویة فلازمه من صغره فلم یفارقه الی ان مات وامه فاطمة بنت اسد ابن هاشم وکانت ابنة عمة ابیه وهی اول هاشمیة ولدت لهاشمی وقد اسلمت وصحبت وماتت فی حیاة النبی صلی الله علیه وسلم قال احمد واسماعیل القاضی والنسائی وابو علی النیسابوری لم یرد فی حق احد من الصحابة بالاسانید الجیاد اکثر ما جاء فی علی وکان السبب فی ذلک انه تاخر ووقع الاختلاف فی زمانه وخروج من خرج علیه فکان ذلک سببا لانتشار مناقبه من کثرة من کان بینها من الصحابة ردا علی من خالفه فکان الناس طائفتین لکن المبتدعة قلیلة جدا ثم کان من امر علی ما کان فنجمت طائفة اخری حاربوه ثم اشتد الخطب فتنقصوه واتخذوا لعنه علی المنابر سنة ووافقهم الخوارج علی بغضه وزادوا حتی کفروه مضموما ذلک منهم الی عثمان فصار الناس فی حق علی ثلاثة اهل السنة والمبتدعة من الخوارج والمحاربین له من بنی امیة واتباعهم فاحتاج اهل السنة الی بث فضائله فکثر الناقل لذلک لکثرة من یخالف ذلک والا فالذی فی نفس الامر ان لکل من الاربعة من الفضائل اذا حرر بمیزان العدل لایخرج عن قول اهل السنة والجماعة اصلا وروی یعقوب بن سفیان باسناد صحیح عن عروة قال اسلم علی وهو ابن ثمان سنین وقال ابن اسحٰق عشر سنین وهذا ارجحها وقیل غیر ذلک اھ وقال الحافظ ایضا وقد اخرج المصنف من مناقب علی اشیاء فی غیر هذا الموضع منها حدیث عمر علی اقضانا وسیأتی فی تفسیر البقرة ومنها حدیث قتاله البغاة ومنها حدیث قتاله الخوارج وقد تقدم من حدیث ابی سعید فی علامات النبوة وغیر ذلک مما یعرف بالتتبع واوعب من جمع مناقبه من الاحادیث الجیاد النسائی فی کتاب الخصائص واما حدیث من کنت مولاه فعلی مولاه فقد اخرجه الترمذی والنسائی وهو کثیر الطرق جدا وقد استوعبها ابن عقدة فی کتاب مفرد وکثیر من اسانیدها صحاح وحسان وقد روینا عن الامام احمد قال ما بلغنا عن احد من الصحابة ما بلغنا عن علی بن ابی طالب کرم الله وجهه اھ وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع ومن لطائف قدرته تبارک وتعالی ان الخلافة ترتبت علی بعد النسب من النبی صلی الله علیه وسلم فاقربهم نسبا ابعدهم فی الترتیب وبالعکس کذلک فیما بینهما اھ وفی هامشه ما افاده الشیخ قدس سره ظاهر لاسیما فی علی کرم الله تعالی وجهه فانه اقربهم نسبا الی رسول الله صلی الله علیه وسلم ابن عمه ثم بعد ذلک اقربهم عثمان رضی الله عنه الا ان عمر رضی الله عنه ابعد نسبا من الصدیق الاکبر کما یظهر من انسابهم ثم ذکرت فی هامش اللامع صورة انسابهم بطریق الجدول مع التوضیح البالغ فارجع الیه لو اشتقت.

ص ٥٢٦ باب مناقب جعفر بن ابی طالب الهاشمی الخ قال الحافظ سقطت الابواب کلها من روایة ابی ذر وابقی التراجم بغیر لفظ باب وثبت ذلک فی روایة الباقین وجعفر هو اخو علی شقیقه وکان اسن منه بعشر سنین واستشهد بموتة کما سیاتی فی المغازی وقد جاوز الاربعین قوله وقال له النبی صلی الله علیه وسلم الخ هو من حدیث البراء الذی ذکره فی اول مناقب علی وسیأتی بتمامه فی عمرة الحدیبیة اھ وکنیة جعفر ابو عبد الله اسلم قدیما وهاجر الهجرتین ویقال له عبد الله الطیار ذو الجناحین وذو الهجرتین الشجاع الجواد هاجر الحبشة وکان هو سبب اسلام النجاشی امره رسول الله صلی الله علیه وسلم علی جیش غزوة موتة ولما قطعت یده فی غزوة موتة جعل الله تعالی جناحین لیطیر بهما فی الجنة مع الملائکة رضی الله تعالی عنه وارضاه اھ ملخصا من العینی والقسطلانی

ص ٥٢٦ باب ذکر عباس بن عبد المطلب ذکر فیه حدیث انس ان عمر کانوا اذا قحطوا استسقی بالعباس وهذه الترجمة وحدیثها سقطا من روایة ابی ذر والنسفی وقد تقدم الحدیث المذکور فی الاستسقاء وکان العباس رضی الله تعالی عنه اسن من النبی صلی الله علیه وسلم بسنتین او بثلث وکان اسلامه علی المشهور قبل فتح مکة وقیل قبل ذلک ولیس ببعید وکان ممن اسر یوم بدر وفدی نفسه وعقیلا ابن اخیه ابی طالب کما سیأتی ولاجل انه لم یهاجر قبل الفتح لم یدخله عمر فی اهل الشوری مع معرفته بفضله واستسقائه به وسیأتی حدیث عائشة فی اجلال النبی صلی الله علیه وسلم عمه العباس فی آخر المغازی فی الوفاة النبویة وکنیة العباس ابو الفضل ومات العباس فی خلافة عثمان سنة اثنتین وثلاثین وله بضع وثمانون سنة اھ وقال القسطلانی وکان العباس جمیلا وسیما ابیض له ظفیرتان معتدلا وقیل طوالا وکان فیما رواه ابن ابی حاتم مرفوعا اجود قریش کفا واوصلها رحما وزاد ابو عمر وکان ذا رأی حسن ودعوة مرجوة وقد قیل انه اسلم قدیما وکان یکتم اسلامه واظهره یوم الفتح وتوفی فی خلافة عثمان قبل مقتله بسنتین بالمدینة یوم الجمعة لاثنتی عشرة خلت من رجب او من رمضان سنة اثنتین وثلثین وهو ابن ثمان وثمانین سنة وصلی علیه عثمان رضی الله عنه ودفن بالبقیع رضی الله تعالی عنه وارضاه

ص ٥٢٦ باب مناقب قرابة رسول الله صلی الله علیه وسلم قال الحافظ زاد غیر ابی ذر فی هذا الموضع ومنقبة فاطمة بنت النبی صلی الله علیه وسلم وقال النبی صلی الله علیه وسلم فاطمة سیدة نساء اهل الجنة وهذا الحدیث سیاتی موصولا فی باب مفرد ترجمة منقبة فاطمة وهو یقتضی ان یکون ما اعتمده ابو ذر اولی اھ قلت وهذه الزیادة موجودة فی نسخة العینی والقسطلانی قوله قرابة النبی صلی الله علیه وسلم یرید بذلک من ینسب الی جده الاقرب وهو عبد المطلب ممن صحب النبی صلی الله علیه وسلم منهم او من رآه من ذکر او انثی وهم علی واولاده والحسن والحسین ومحسن وام کلثوم من فاطمة رضی الله عنها وجعفر واولاده عبد الله وعون ومحمد ویقال انه کان لجعفر بن ابی طالب ابن اسمه احمد وعقیل بن ابی طالب وولده مسلم بن عقیل وحمزة بن عبد المطلب واولاده یعلی وعمارة وامامة والعباس بن عبد المطلب واولاده الذکور عشرة وهم الفضل وعبد الله وقثم وعبید الله والحارث ومعبد وعبد الرحمن وکثیر وعون وتمام وفیه یقول العباس تموا بتمام فصاروا عشرة ﴿ یا رب فاجعلهم کراما بررة ﴾ ویقال ان

لكل منهم رواية وكان له من الاناث ام حبيب وامنة وصفية واكثرهم من لبابة ام الفضل ومعتب بن ابي لهب والعباس بن عتيبة بن ابي لهب وكان زوج امنة بنت العباس وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب واخته ضباعة وكانت زوج المقداد بن الاسود وابو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وابنه جعفر ونوفل ابن الحارث بن عبد المطلب وابناه المغيرة والحارث ولعبد الله بن الحارث هذا رواية وكان يلقب "ببه" بموحدتين الثانية ثقيلة واميمة واروى وعاتكة وصفية بنات عبد المطلب اسلمت صفية وصحبت وفي الباقيات خلاف والله تعالى اعلم. ثم ذكر المصنف حديث عائشة والمراد منه ههنا قول ابي بكر لقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم احب الى ان اصل من قرابتي اه كله من الفتح.

ص٥٢٧ باب مناقب الزبير بن العوام الخ اى ابن خويلد بن اسد بن عبد العزى بن قصى يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في قصى وعدد ما بينهما من الاباء سواء وامه صفية بنت عبد المطلب عمة النبي صلى الله عليه وسلم وكان يكنى ابا عبد الله وروى الحاكم باسناد صحيح عن عروة قال اسلم الزبير وهو ابن ثمان سنين اه من الفتح.

ص٥٢٧ ذكر طلحة بن عبيد الله الخ وهكذا في نسخة الفتح وفي نسخة القسطلاني باب ذكر طلحة وفي نسخة العيني باب مناقب طلحة وقال في شرحه وفي بعض النسخ باب ذكر طلحة الخ وفي رواية ابي ذر مناقب طلحة بدون لفظ باب اه قال الحافظ هو طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في مرة بن كعب ومع ابي بكر الصديق في تيم بن مرة وعدد ما بينهم من الاباء سواء ويكنى ابا محمد وامه الصعبة بنت الحضرمي اخت العلاء اسلمت وهاجرت وعاشت بعد ابنها قليلا وقتل طلحة يوم الجمل سنة ست وثلثين رمى بسهم جاء من طرق كثيرة ان مروان بن الحكم رماه فاصاب ركبته فلم يزل ينزف الدم منها حتى مات وكان يومئذ اول قتيل واختلف في سنه على اقوال اكثرها انه خمس وسبعون واقلها ثمان وخمسون اه

ص٥٢٧ باب مناقب سعد بن ابي وقاص الزهري اى احد العشرة يكنى ابا اسحق قوله وهو سعد ابن مالك اى اسم ابي وقاص مالك بن وهيب ويقال اهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في كلاب بن مرة وعدد ما بينهما من الاباء متقارب وامه حمنة بنت سفيان بن امية ابن عبد شمس لم تسلم مات بالعقيق سنة خمس وخمسين وقيل بعد ذلك الى ثمانية وخمسين وعاش نحوا من ثمانين سنة اه من الفتح قال العيني وكان يقال له فارس الاسلام وهو اول من رمى بسهم في الاسلام وكان مجاب الدعوة وكان سابع سبعة في الاسلام وهو الذي كوف الكوفة ونفى الاعاجم وفتح الله على يديه اكثر فارس ومات في قصره بالعقيق على عشرة اميال من المدينة وحمل على رقاب الناس الى المدينة ودفن بالبقيع وصلى عليه مروان بن الحكم وهو آخر العشرة وفاتا في سنة خمس وخمسين وهو المشهور وعمره يوم مات ثلث وثمانون وقيل ثلث وسبعون اه ويأتي باب مستقل في اسلامه

ص٥٢٧ باب ذكر اصهار النبي صلى الله عليه وسلم اى الذين تزوجوا اليه وليس المراد من تزوج النبي صلى الله عليه وسلم اليه كما سيأتي والصهر يطلق على جميع اقارب المرأة والرجل ومنهم من يخصه باقارب المرأة قوله منهم ابو العاص بن الربيع اى ابن ربيعة بن عبد العزى بن عبد شمس بن عبد مناف ويقال باسقاط ربيعة وهو مشهور بكنيته واختلف في اسمه على اقوال اثبتها عند الزبير مقسم وامه هالة بنت خويلد اخت خديجة فكان ابن اختها واصل المصاهرة المقاربة وقال الراغب الصهر الختن واهل بيت المرأة يقال لهم الاصهار قال الحافظ وكانه لمح بالترجمة الى ما جاء عن عبد الله بن ابي اوفى رفعه سألت ربي ان لا اتزوج احدا من امتي ولا اتزوج اليه الا كان معي في الجنة فاعطاني اخرجه الحاكم في مناقب علي قال النووي الصهر يطلق على اقارب الزوجين وعلى هذا عمل البخاري فان ابا العاص بن الربيع ليس من اقارب نساء النبي صلى الله عليه وسلم الا من جهة كونه ابن اخت خديجة وليس المراد ههنا نسبته اليها بل الى تزوجه بابنتها وتزوج زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وهي اكبر بنات النبي صلى الله عليه وسلم وقد اسر ابو العاص ببدر مع المشركين وفدته زينب فشرط عليه النبي صلى الله عليه وسلم ان يرسلها اليه فوفى له بذلك فهذا معنى قوله في آخر الحديث ووعدني فوفى لي ثم اسر ابو العاص مرة اخرى فاجارته زينب فاسلم فردها النبي صلى الله عليه وسلم الى نكاحه وولدت امامة التي كان النبي صلى الله عليه وسلم يحملها وهو يصلي كما تقدم في الصلوة وولدت له ايضا ابنا اسمه علي كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مراهقا فيقال انه مات قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم واما ابو العاص فمات سنة اثنتي عشرة واشار المصنف بقوله منهم الى من لم يذكره ممن تزوج الى النبي صلى الله عليه وسلم كعثمان وعلي وقد تقدمت ترجمة كل منهما ولم يتزوج احد من بنات النبي صلى الله عليه وسلم غير هؤلاء الثلثة الا ابن ابي لهب فانه كان تزوج رقية قبل عثمان ولم يدخل بها فامره ابوه بمفارقتها ففارقها فتزوجها عثمان واما من تزوج النبي صلى الله عليه وسلم اليه فلم يقصده البخاري بالذكر ههنا والله اعلم اه من الفتح

ص٥٢٨ باب مناقب زيد بن حارثة الخ وهو من بني كلب اسر في الجاهلية فاشتراه حكيم بن حزام لعمته خديجة فاستوهبه النبي صلى الله عليه وسلم منها ذكر قصته محمد بن اسحق في السيرة وان اباه وعمه اتيا مكة فوجداه فطلبا ان يفدياه فخيره النبي صلى الله عليه وسلم بين ان يدفعه اليهما او يثبت عنده فاختار ان يبقى عنده وقد اخرج ابن منده في معرفة الصحابة باسناد مستغرب ان حارثة اسلم يومئذ واستشهد زيد بن حارثة في غزوة موتة ومات اسامة بن زيد بالمدينة او بوادي القرى سنة اربع وخمسين وقيل قبل ذلك اه من الفتح

ص٥٢٨ باب ذكر اسامة بن زيد ذكر فيه حديث المخزومية التي سرقت والغرض منه قوله ومن يجترئ ان يكلمه الا اسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يسمون اسامة حب رسول الله صلى الله عليه وسلم بكسر المهملة اى محبوبه لما يعرفون من منزلته عنده لانه كان يحب اباه قبله حتى تبناه فكان يقال له زيد بن محمد وامه ام ايمن حاضنة رسول الله صلى الله عليه وسلم اه من الفتح

ص٥٢٩ باب مناقب عبد الله بن عمر وهو احد العبادلة وفقهاء الصحابة والمكثرين منهم وامه زينب ويقال رائطة بنت مظعون اخت عثمان وقدامة ابني مظعون للجميع صحبة وكان مولده في السنة الثانية او الثالثة من المبعث لانه ثبت انه كان يوم بدر ابن ثلث عشرة سنة وكانت بدر بعد البعثة بخمس عشرة سنة وكانت وفاته بسبب من دسه عليه الحجاج فمس رجله بحربة مسمومة فمرض بها الى ان مات رضي الله عنه وارضاه اوائل سنة اربع وسبعين اه من الفتح وقال الحافظ في ترجمته في الاصابة وعند ابن سعد عن نافع قال كانت لابن عمر جارية معجبة فاشتد عجبه بها فاعتقها وزوجها مولى له فاتت منه بولد فكان ابن عمر ياخذ الصبي فيقبله ثم يقول واها لريح فلانة قال البخاري في التاريخ حدثني الاويسي حدثني مالك ان ابن عمر بلغ سبعا وثمانين سنة وقال غير مالك عاش اربعا وثمانين والاول اثبت وقال ضمرة بن ربيعة في تاريخه مات سنة اثنتين او ثلث وسبعين وجزم مرة بثلث وكذا ابو نعيم ويحيى بن بكير والجمهور وزاد بعضهم في ذي الحجة وقال الفلاس ابو مرة سنة اربع وبه جزم خليفة وسعيد بن جبير وابن زبر اه.

ص٥٢٩ باب مناقب عمار وحذيفة اما عمار فهو ابن ياسر يكنى ابا اليقظان العنسي بالنون وامه سمية بالمهملة مصغرا اسلم هو وابوه قديما وعذبوا لاجل الاسلام وقتل ابو جهل امه فكانت اول شهيد في الاسلام ومات ابوه قديما وعاش هو الى ان قتل بصفين مع علي رضي الله عنه وعنهم اجمعين وكان قد ولي شيئا من امور الكوفة لعمر فلهذا نسبه ابو الدرداء اليها واما حذيفة فهو ابن اليمان بن جابر بن عمرو العبسي بالموحدة حليف بني عبد الاشهل من الانصار اسلم هو وابو اليمان كما سيأتي وولي حذيفة بعض امور الكوفة لعمر وولي امرة المدائن ومات بعد قتل عثمان بيسير وكان عمار من السابقين الاولين وحذيفة من القدماء في الاسلام ايضا الا انه متاخر فيه عن عمار وانما جمع المصنف بينهما في الترجمة لوقوع الثناء عليهما من ابي الدرداء في حديث واحد وقد افرد ذكر ابن مسعود وان كان ذكر معهما لوجود ما يوافق شرطه غير ذلك من مناقبه وقد افرد ذكر حذيفة في اواخر المناقب وهو مما يؤيد ما سنذكره انه لم يهذب ترتيب من ذكره من اصحاب هذه المناقب ويحتمل ان يكون افراده بالذكر لانه اراد ذكر ترجمة والده اليمان اه من الفتح

ص٥٣٠ باب مناقب ابي عبيدة بن الجراح قال الحافظ كذا اخر ذكره عن اخوانه من العشرة ولم اقف في شئ من نسخ البخاري على ترجمة لمناقب عبد الرحمن بن عوف ولا لسعيد بن زيد وهما من العشرة وان كان قد افرد ذكر اسلام سعيد بن زيد بترجمة في اوائل السيرة النبوية واظن ذلك من تصرف الناقلين لكتاب البخاري كما تقدم مرارا انه ترك الكتاب مسودة فان اسماء من ذكرهم ههنا لم يقع فيهم مراعاة الافضلية ولا السابقية ولا الاسنية وهذه جهات التقديم في الترتيب فلما لم يراع واحدا منها دل على انه كتب كل ترجمة على حدة فضم بعض النقلة بعضها الى بعض حسب ما اتفق وابو عبيدة اسمه عامر بن عبد الله بن الجراح بن هلال بن اهيب ابن ضبة بن الحارث بن فهر يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في فهر بن مالك وعدد ما بينهما من الاباء متفاوت جدا بخمسة آباء وهم من ادخل في نسبه بين الجراح وهلال ربيعة وبذلك جزم ابو الحسن بن سميع ولم يذكره غيره وام ابي عبيدة هي من بنات عم ابيه وذكر ابو احمد بن الحاكم انها اسلمت وقتل ابوه كافرا يوم بدر ويقال انه هو الذي قتله ومات ابو عبيدة وهو امير على الشام من قبل عمر بالطاعون سنة ثمان عشرة باتفاق ثم قال الحافظ بعد ذكر حديث الباب حديث انس اورده الترمذي وابن حبان بهذا الحديث مطولا بهذا الاسناد واوله ارحم امتي بامتي ابو بكر واشدهم في امر الله عمر واصدقهم حياء عثمان واقرأهم لكتاب الله ابي وافرضهم زيد واعلمهم بالحلال والحرام معاذ الا وان لكل امة امينا الحديث واسناده صحيح الا ان الحفاظ قالوا ان الصواب في اوله الارسال والموصول منه ما اقتصر عليه البخاري والله اعلم اه

ص٥٣٠ باب مناقب الحسن والحسين كذا في النسخ الهندية وذكر في نسخ الشروح الثلاثة قبله باب ذكر مصعب بن عمير من غير ذكر حديث قال الحافظ قوله ذكر مصعب بن عمير اى ابن هاشم بن عبد الدار ابن عبد مناف وقع كذلك في غير رواية ابي ذر وكانه بيض له وقد تقدم من فضائله في كتاب الجنائز انه لما استشهد لم يوجد له ما يكفن فيه اه قوله باب مناقب الحسن الخ كانه جمعهما لما وقع لهما من الاشتراك في كثير من المناقب وكان مولد الحسن في رمضان سنة ثلث من الهجرة عند الاكثر وقيل بعد ذلك ومات بالمدينة مسموما سنة خمسين ويقال قبلها ويقال بعدها وكان مولد الحسين في شعبان سنة اربع في قول الاكثر وقتل يوم عاشوراء سنة احدى وستين بكربلاء من ارض العراق وكان اهل الكوفة لما مات معاوية واستخلف يزيد كاتبوا الحسين بانهم في طاعته فخرج الحسين رضي الله عنه اليهم فسبقه عبيد الله بن زياد الى الكوفة فخذل غالب الناس عنه فتاخروا رغبة ورهبة وقتل ابن عمه مسلم بن عقيل وكان الحسين قد قدمه قبله ليبايع له الناس ثم جهز اليه عسكرا فقاتلوه الى ان قتل هو وجماعة من اهل بيته والقصة مشهورة فلا نطيل بشرحها اه وقال القسطلاني وكان الحسين رضي الله تعالى عنه لما مات معاوية وبويع يزيد ابنه ابى ان يبايعه وكتب الى الحسين رجال من شيعة ابيه من الكوفة هلم الينا نبايعك فانت احق من يزيد فخرج الحسين من مكة الى العراق فاخرج اليه عبيد الله بن زياد من الكوفة جيشه فالتقيا بكربلاء على الفرات وقتل الحسين من عسكر ابن زياد قتلى كثيرة حتى قتل فقيل قتله شمر بن ذي الجوشن الضبابي وقيل سنان بن ابي سنان واحتز راسه واتى بها ابن زياد اه وفي الفيض ومن غرائب قدرته تعالى انه اتى براس عبيد الله بن زياد ايضا بعد ذلك في هذا المحل بعينه اه

ص٥٣١ باب مناقب بلال بن رباح الخ رباح بفتح الراء والموحدة وبعد الالف حاء مهملة وامه حمامة

وكان صادق الاسلام طاهر القلب شحيحا على دينه وعذب في الله عز وجل اباشد يدا فصبر وهان على قومه فاعطوه الولدان يجعلوا يطوفون به في شعاب مكة وهو يقول احد احد وكان امية بن خلف ممن يوالي على بلال العذاب فكان تقتله على يد بلال فقال ابوبكر رضي الله عنه ابياتا منها ÷ هنيئا زادك الرحمن خيرا ÷ فقد ادركت ثارك يا بلال
وكان شديد الادمة نحيفا طوالا خفيف العارضين من مولدي مكة مولى لبعض بني جمح واصله من الحبشة توفي بدمشق سنة عشرين وهو ابن ثلاث وستين سنة وكان مولى ابي بكر الصديق وعند ابن ابي شيبة باسناد صحيح ان ابابكر اشتراه بخمس اواق وهو مدفون بالحجارة اه من القسطلاني وفي الفتح ان ابابكر قال لبلال انشدك الله وحقي فاقام معه بلال حتى توفي فلما مات اذن له عمر فتوجه الى الشام مجاهدا فمات بها في طاعون عمواس وكانت وفاته بدمشق وزعم ابن السمعاني ان بلالا مات بالمدينة وغلطوه اه مختصرا. قال الحافظ في التهذيب بلال بن رباح التيمي مولاهم المؤذن ابو عبدالله ويقال ابو عبدالرحمن وقيل غير ذلك في كنيته وهو ابن حمامة وهو امه اسلم قديما وعذب في الله وشهد بدرا والمشاهد كلها وسكن دمشق ومات بها في طاعون عمواس سنة سبعة عشر او ثمانية عشر وقال ابن زبر مات بداريا وحمل على رقاب الرجال فدفن بباب كيسان وقيل دفن بباب الصغير وقال ابن منده في المعرفة دفن بحلب رضي الله عنه اه قلت وتكلم الحافظ في اللسان في ترجمة ابراهيم بن محمد على قصة رحيل بلال الى الشام ومجيئه الى المدينة واذانه بها

ص٥٣١ باب مناقب ابن عباس وفي نسخ الشروح الثلثة ذكر ابن عباس بدل مناقب ولفظ الباب موجود في بعض دون بعض قال العلامة العيني وانما لم يقل مناقب ابن عباس مثل غيره لانه قد عقد له بابا في كتاب العلم حيث قال باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اللهم علمه الكتاب ثم ذكر فيه انه قال ضمني رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اللهم علمه الكتاب وهذه منقبة عظيمة فاكتفى به عن ذكر لفظ مناقب ههنا اه قال الحافظ تحت الترجمة اي عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب بن هاشم ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم يكنى ابا العباس ولد قبل الهجرة بثلث سنين ومات بالطائف سنة ثمان وستين وكان من علماء الصحابة حتى كان عمر يقدمه مع الاشياخ وهو شاب اه وفيه حديثه قال ضمني النبي صلى الله عليه وسلم اليه وقال اللهم علمه الحكمة وفي لفظ علمه الكتاب وهو يؤيد من فسر الحكمة ههنا بالقران وقد استوعبت ما قيل في تفسيرها في اوائل كتاب العلم الى آخر ما قال قال القسطلاني ولد بالشعب قبل خروج بني هاشم منه وحنكه صلى الله عليه وسلم بريقه وسماه ترجمان القرآن وكان طويلا ابيض جميلا وسيما صبيح الوجه قال مسروق كنت اذا رايت ابن العباس قلت اجمل الناس فاذا تكلم قلت افصح الناس واذا تحدث قلت اعلم الناس وتوفي بالطائف بعد ان عمي سنة ثمان وستين وهو ابن سبعين سنة وصلى عليه محمد بن الحنفية اه كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله الحكمة الاصابة في غير النبوة يعني بذلك ان الحكمة قد تستعمل في الانبياء ومعناها الاصابة والنبوة وقد تستعمل في غير الانبياء كما ذكرت ههنا ومعناها الاصابة دون الاصابة التي في النبوة والظاهر ان غرض المؤلف ان الحكمة اذا استعملت في غير محل النبوة فمعناها الاصابة اه وذكر في هامشه بعض الاقوال في تفسير الحكمة وفيه ايضا قال الحافظ اختلف في المراد بالحكمة ههنا فقيل الاصابة في القول وقيل الفهم عن الله وقيل ما يشهد العقل بصحته وقيل نور يفرق به بين الالهام والوسواس وقيل سرعة الجواب بالصواب وقيل غير ذلك اه وسياتي الكلام في تفسير الحكمة في تفسير سورة الاحزاب ايضاً

ص٥٣١ باب مناقب خالد بن الوليد اي ابن المغيرة بن عبدالله بن عمر بن مخزوم بن يقظة بفتح التحتانية والقاف والمثالثة بن مرة بن كعب يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم ومع ابي بكر جميعا في مرة بن كعب يكنى ابا سليمان وكان من فرسان الصحابة اسلم بين الحديبية والفتح ويقال قبل غزوة موتة بشهرين وكانت في جمادى سنة ثمان ومن ثم جزم مغلطاي بانها كانت في صفر وكان الفتح بعد ذلك في رمضان وحكى ابن خيثمة انه اسلم سنة خمس وهو غلط فانه كان بالحديبية طليعة للمشركين وكانت في ذي القعدة سنة ست وقال الحاكم اسلم سنة سبع زاد غيره وقيل عمرة القضاء والراجح الاول وما وافقه وشهد مع النبي صلى الله عليه وسلم عدة مشاهد ظهرت فيها نجابته ثم كان قتل اهل الردة على يديه ثم فتوح البلاد الكبار ومات على فراشه سنة احدى وعشرين وذلك في خلافة عمر بحمص وقيل انه مات بالمدينة وغلطوه اه من الفتح

ص٥٣١ باب مناقب سالم مولى ابي حذيفة اي ابن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس وكان مولاه ابو حذيفة من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وشهد بدرا مع النبي صلى الله عليه وسلم وقتل ابوه يومئذ كافرا فساءه ذلك فقال كنت ارجو ان يسلم لما كنت ارى من عقله واستشهد ابو حذيفة باليمامة واما سالم فكان من السابقين الاولين وقد اشير في هذا الحديث الى انه كان عارفا بالقرآن وسبق في كتاب الصلوة انه كان يؤم المهاجرين بقباء لما قدموا من مكة وشهد سالم بدرا وما بعدها ويقال ان اسم ابيه معقل وكان مولى لامرأة من الانصار فتبناه ابو حذيفة لما تزوجها فنسب اليه واستشهد سالم باليمامة ايضا اه من الفتح وقال القسطلاني كان من اهل فارس من فضلاء الصحابة الموالي وكبارهم معدود في المهاجرين لانه هاجر الى المدينة وفي الانصار لانه مولى امرأة ابي حذيفة اه

ص٥٣١ باب مناقب عبدالله بن مسعود هو ابن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمخ بن هذيل بن مدركة بن الياس بن مضر مات ابوه في الجاهلية واسلمت امه وصحبت فلذلك نسب اليها احيانا وكان هو من السابقين كان سادس ستة في الاسلام وهاجر الهجرتين وسياتي في غزوة بدر شهوده اياها وولي بيت المال بالكوفة لعمر وعثمان وقدم في اواخر عمره المدينة ومات في خلافة عثمان سنة اثنتين وثلثين وقد جاوز الستين وكان من علماء الصحابة وممن انتشر علمه لكثرة اصحابه والآخذين عنه وكانت امه تكنى ام عبد اه من الفتح وفي

القسطلاني وهو من القراء المشهورين وممن جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وهاجر الهجرتين وصلى الى القبلتين وشهد بدرا والحديبية وشهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة وكان قصيرا نحيفا يكاد طوال الرجال يوازونه جلوسا وهو قائم ودفن بالبقيع وصلى عليه عثمان وكان له من الولد عبدالرحمان وبه كان يكنى وعتبة وابو عبيدة واسمه عامر اه

ص٥٣١ باب ذكر معاوية اي ابن ابي سفيان واسمه صخر ويكنى ايضاً اباحنظلة ابن حرب بن امية ابن عبد شمس اسلم قبل الفتح واسلم ابواه بعده وصحب النبي صلى الله عليه وسلم وكتب له وولي امرة دمشق عن عمر بعد موت اخيه يزيد بن ابي سفيان سنة تسع عشرة واستمر عليها بعد ذلك الى خلافة عثمان ثم زمان محاربة علي والحسن ثم اجتمع عليه الناس في سنة احدى واربعين الى ان مات سنة ستين فكانت ولايته بين امارة ومحاربة ومملكة اكثر من اربعين سنة متوالية اه من الفتح وفي القسطلاني وكان معاوية يقول انه اسلم يوم الحديبية وكتم اسلامه من ابيه وامه وهو وابوه من المؤلفة قلوبهم ومن الطبقة الاولى في قسم غنائم حنين ثم حسن اسلامهما وكان ابيض جميلا وهو من الموصوفين بالحلم وتوفي بدمشق اه وكتب الشيخ في اللامع قوله ذكر معاوية وتعليه غير العنوان ولم يعبر بالمناقب لانه لم يزد على الصحبة والفقاهة المشترك بين اكثر الصحابة رضي الله تعالى عنهم اه قلت ونحو ذلك قالت الشراح عامة قال القسطلاني ومناسبة هذه الاحاديث لما ترجم له ما فيها من ذكر الصحبة المقتضية للشرف العالي على انه قد ورد في فضل السيد معاوية رضي الله تعالى عنه احاديث لكنها ليست على شرط المؤلف فمن ثم لم يقل باب مناقب معاوية او فضائله اذ انه لا تصريح بذلك في ما ساقه في الباب على ما لا يخفى اه قال الحافظ ونقل ابن الجوزي عن اسحاق بن راهويه انه قال لم يصح في فضائل معاوية شيء فهذه النكتة في عدول البخاري عن التصريح بلفظ منقبة اعتمادا على قول شيخه الى ان قال وقد ورد في فضائل معاوية احاديث كثيرة لكن ليس فيها ما يصح من طريق الاسناد وبذلك جزم اسحق بن راهويه والنسائي اه قلت يشكل على هذا الكلام ان الامام البخاري لم يترجم بلفظ ذكر بدل المناقب في هذا الباب خاصة بل ترجم بلفظ الذكر في عدة ابواب كما تقدم وايضاً سياتي ذكر جرير وذكر حذيفة وغير ذلك اللهم الا ان يقال انه ليس في هذه الابواب كلها التي غير فيها العنوان ذكر منقبة خاصة كما يظهر من مطالعة هذه الاحاديث الواردة في هذه الابواب ولما كان امر الامير معاوية رضي الله تعالى عنه مشهورا بين الناس وقد ورد في فضله احاديث كثيرة غير صحيحة عندهم نبهوا على ذلك خاصة

ص٥٣٢ باب مناقب فاطمة الزهراء البتول بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله تعالى عنها وارضاها وامها خديجة ولدت فاطمة في الاسلام وقيل قبل البعثة وتزوجها علي رضي الله تعالى عنه بعد بدر في السنة الثانية وولدت له حسناً وحسيناً ومحسناً وزينب وام كلثوم ورقية فماتت رقية ولم تبلغ ومات محسن صغيرا

ولم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم عقب الا من ابنته فاطمة رضي الله تعالى عنها وكانت وفاتها ليلة الثلاثاء لثلث خلون من شهر رمضان سنة احدى عشرة بعد النبي صلى الله عليه وسلم بستة اشهر وقد ثبت في الصحيح من حديث عائشة وقيل بل عاشت بعده ثمانية وقيل ثلاثة وقيل شهرين وقيل شهرا واحدا ولها اربع وعشرون سنة وقيل غير ذلك وقيل خمس وقيل تسع وقيل عاشت ثلثين سنة وصلى عليها علي وقيل العباس وقيل ابوبكر رضي الله عنهم واقوى ما يستدل به على تقديم فاطمة على غيرها من نساء عصرها ومن بعدهن ما ذكر من قوله صلى الله عليه وسلم انها سيدة نساء العالمين الا مريم اه من الفتح والقسطلاني

ص٥٣٢ باب فضل عائشة هي الصديقة بنت الصديق وامها ام رومان رضي الله عنهم وكان مولدها في الاسلام قبل الهجرة بثمان سنين او نحوها ومات النبي صلى الله عليه وسلم ولها نحو ثمانية عشر عاما وقد حفظت عنه شيئاً كثيراً وعاشت بعده قريبا من خمسين سنة فاكثر الناس الاخذ عنها ونقلوا عنها من الاحكام والاداب شيئا كثيرا حتى قيل ان ربع الاحكام الشرعية منقول عنها رضي الله عنها قال الزهري لو جمع علم عائشة الى علم جميع ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وعلم جميع النساء لكان علم عائشة افضل وكانت موتها في خلافة معاوية سنة ثمان وخمسين وذلك ليلة الثلاثاء سبع عشرة خلت من رمضان وصلى عليها ابوهريرة وقيل في التي بعدها لم تلد للنبي صلى الله عليه وسلم شيئاً على الصواب وقول انها اسقطت من النبي صلى الله عليه وسلم سقطا لم يثبت وسالته ان تكتني فقال اكتني بابن اختك فاكتنت ام عبدالله واخرج ابن حبان في صحيحه من حديث عائشة انه كناها بذلك لما احضر اليه ابن الزبير ليحنكه فقال هو عبدالله وانت ام عبدالله قالت فلم ازل اكنى بها اه من الفتح والقسطلاني ملخصاً ولا يذهب عليك ان الامام البخاري ترجم لفضل عائشة بعد مناقب فاطمة ولا يبعد عندي انه اشار بهذا الترتيب الى ترتيب الفضيلة بينهما والمسئلة خلافية شهيرة قال الحافظ قال السبكي الكبير الذي ندين الله به ان فاطمة افضل ثم خديجة ثم عائشة والخلاف شهير ولكن الحق احق ان يتبع وقال ابن تيمية جهات الفضل بين خديجة وعائشة متقاربة وكانه راى التوقف وقال ابن القيم ان اريد بالتفضيل كثرة الثواب عند الله فذلك امر لا يطلع عليه فان عمل القلوب افضل من عمل الجوارح وان اريد كثرة العلم فعائشة لا محالة وان اريد شرف الاصل ففاطمة لا محالة وهي فضيلة لا يشاركها فيها غير اخواتها وان اريد شرف السيادة فقد ثبت النص بفاطمة وحدها قال الحافظ وقيل انعقد الاجماع على افضلية فاطمة وبقي الخلاف بين عائشة وخديجة اه وبسط الحافظ رحمه الله الكلام على ذلك في باب فضل خديجة وهكذا بسط الكلام عليه اشد البسط صاحب تيسير القاري الى آخر ما ذكر في هامش اللامع وفي القول الفصيح افتتح المؤلف مناقب المهاجرين بالصديق رضي الله عنه وختمها بعائشة بنت الصديق فنعم المدخل ونعم المخرج اه

(التنبيه) قال العيني قال الكرماني والمعتنون بهذا الكتاب من الشيوخ رضي الله عنهم ضبطوه فقالوا ههنا منتصف الكتاب اي كتاب البخاري وباب مناقب الانصار هو ابتداء النصف الآخر منه اه وهكذا ذكر القسطلاني وسكت عنه الحافظ ولم يتعرض لذلك واما بحسب النسخ الهندية فمنتصف كتاب البخاري على آخر باب من ابواب المناقب اعني باب اسلام سلمان الفارسي وابتداء النصف الثاني منه من كتاب المغازي

ص٥٣٣ باب مناقب الانصار لفظ الباب سقط لابي ذر والوقت والانصار جمع ناصر كالاصحاب جمع صاحب ويقال جمع نصير كشريف واشراف والنسبة انصاري وليس نسبة لاب ولا ام بل سموا بذلك لما فازوا به دون غيرهم من نصرته صلى الله عليه وسلم وايوائه وايواء من معه ومواساتهم بانفسهم واموالهم وكان القياس ان يقال ناصري فقالوا انصاري كانهم جعلوا الانصار اسم المعنى فان قلت الانصار جمع قلة فلا يكون لما فوق العشرة وهم الوف اجيب بان جمعي القلة والكثرة انما يعتبران في نكرات الجموع اما في المعارف فلا فرق بينهما والانصار هم ولد الاوس والخزرج وحلفائهم ابناء حارثة بن ثعلبة وهو اسم اسلامي واسم امهم قيلة بالقاف المفتوحة والتحتية الساكنة اه من القسطلاني وفي الفتح والاوس ينسبون الى اوس بن حارثة والخزرج ينسبون الى الخزرج بن حارثة وهما ابنا قيلة وهو اسم امهم وابوهم هو حارثة بن عمرو بن عامر الذي يجتمع اليه انساب الازد

ص٥٣٣ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لولا الهجرة لكنت من الانصار هو طرف من حديث سيأتي في غزوة حنين قال الخطابي اراد صلى الله عليه وسلم بذلك استطابة قلوب الانصار حيث رضي ان يكون واحدا منهم لولا ما منعه من سمة الهجرة اه من الفتح

ص٥٣٣ باب اخاء النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار سقط لفظ باب لابي ذر فما بعده رفع والاخاء بكسر الهمزة وعند ابن سعد انه آخى بين مائة خمسين من المهاجرين وخمسين من الانصار وكان قبل بدر بخمسة اشهر في دار انس ياتي ذكر من سمي منهم في باب كيف آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين اصحابه قبيل المغازي اه من القسطلاني وسياتي تفصيل الكلام هناك ان شاء الله تعالى.

ص٥٣٤ باب حب الانصار اي فضله ذكر فيه حديث البراء لا يحبهم الا مؤمن وحديث انس آية الايمان حب الانصار قال ابن التين المراد حب جميعهم وبغض جميعهم لان ذلك انما يكون للدين ومن بغض بعضهم لمعنى يسوغ البغض له فليس داخلا في ذلك وهو تقرير حسن وقد سبق الكلام على شرح الحديث في كتاب الايمان اه من الفتح

ص٥٣٤ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم للانصار انتم احب الناس الي قالوا هو على طريق الاجمال اي مجموعكم احب الي من مجموع غيركم فلا يعارض ما تقدم من احب الناس اليك قال ابو بكر الحديث

ص٥٣٤ باب اتباع الانصار بفتح الهمزة جمع تبع وفي هامش المصرية جمع تابع واراد بهم الحلفاء والموالي لانهم اتباع الانصار وليسوا بانصار اه من العيني بزيادة وقال القسطلاني وسقط لفظ باب لابي ذر وقال ايضا بعد ذكر حديث الباب وفيه التنبيه على شرف صحبة الاخيار وصح المرء مع من احب وتامل تاثير الصحبة في كل شيء حتى في البواشق بالصحبة رفعت على ايدي الملوك وحتى في الحطب بصحبة التجار يعتق من النار فعليك بصحبة الاخيار اه

ص٥٣٤ باب فضل دور الانصار اي منازلهم قاله الحافظ وزاد القسطلاني وكانت كل قبيلة منهم تسكن محلة فسميت تلك المحلة دارا اه قلت والمراد بالمنازل هي القبائل ولذا قال شيخ الاسلام في شرحه يعني فضل قبائلهم اه

ص٥٣٥ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم للانصار اصبروا حتى تلقوني على الحوض قال الحافظ قوله قال عبد الله بن زيد اي ابن عاصم المازني وحديثه هذا وصله المؤلف باتم من هذا في غزوة حنين كما سياتي ان شاء الله تعالى اه

ص٥٣٥ باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اصلح الانصار والمهاجرة بكسر الجيم جماعة المهاجرين الذين هاجروا من مكة الى المدينة وسقط لفظ باب لابي ذر اه من القسطلاني كتب الشيخ في اللامع على قوله في الحديث فاغفر للمهاجرين والانصار وكان يورده احيانا كذلك استبعادا من هيئة الشعر لقوله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له اه وفي هامشه هكذا ذكره ابن كثير في تفسيره اذ قال وورد انه صلى الله عليه وسلم كان لا يحفظ بيتا على وزن منتظم بل ان انشده زحفه او لم يتمه وقال ابو زرعة بسنده عن الشعبي انه قال ما ولد عبد المطلب ذكرا ولا انثى الا يقول الشعر الا رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر ما في هامشه

ص٥٣٥ باب قوله ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة قال الحافظ هو مصير منه الى ان الآية نزلت في الانصار وهو ظاهر سياقها وحديث الباب ظاهر في انها نزلت في قصة الانصاري فيطابق الترجمة وقد قيل انها نزلت في قصة اخرى ويمكن الجمع انتهى كلام الحافظ

ص٥٣٦ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اقبلوا من محسنهم الخ يعني الانصار قوله وتجاوزوا عن مسيئهم اي في غير الحدود وحقوق الناس ومطابقة الحديث للترجمة في آخر الحديث لانه عين الترجمة اه من الفتح والعيني

ص٥٣٦ باب مناقب سعد بن معاذ ذكر المصنف اولا مناقب جماعة الانصار على العموم والآن يذكر مناقب بعض الاشخاص منهم على الخصوص منهم سعد بن معاذ وقال الحافظ سعد بن معاذ اي ابن النعمان بن امرئ القيس بن عبد الاشهل وهو كبير الاوس كما ان سعد بن عبادة كبير الخزرج واياهما اراد الشاعر بقوله فان يسلم السعدان يصبح محمد ؛ بمكة لا يخشى خلاف المخالف اه من الفتح قوله انه كان بين هذين الحيين ضغائن الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان البراء اوسي كالسعد فلو قال احد من الخزرج لكان له وجه واما ظهور ذلك التقال منه فبعيد فافهم وقد ذكره المحشي ايضا اه وذكر في هامشه كلام المحشي والشراح.

ص٥٣٧ باب منقبة اسيد بن حضير وعباد بن بشر هو اسيد بن حضير بن سماك بن عتيك بن رافع بن امرئ القيس بن زيد بن عبد الاشهل الانصاري الاوسي الاشهلي يكنى ابا يحيى وقيل غير ذلك ومات في سنة عشرين في خلافة عمر على الاصح وعباد بن بشر هو ابن وقش كما سابينه وفي تاريخ البخاري ومسند ابي يعلى وصححه الحاكم بسنده عن عائشة قالت ثلاثة من الانصار لم يكن احد يعتد عليهم فضلا كلهم من بني عبد الاشهل سعد بن معاذ واسيد بن حضير وعباد بن بشر قوله ان رجلين الخ ظهر من رواية معمر ان اسيد بن حضير احدهما ومن رواية حماد ان الثاني عباد بن بشر ولذلك جزم به المؤلف في الترجمة واشار الى حديثهما فاما رواية معمر فوصلها عبد الرزاق في مصنفه فذكر الحافظ تلك الرواية ولعل رواية حماد بن سلمة فوصلها احمد والحاكم في المستدرك ثم ذكرها الحافظ قوله عباد بن بشر كذا للاكثر بكسر الموحدة وسكون المعجمة وفي رواية ابي الحسن القابسي بشير بفتح اوله وكسر ثانيه وزيادة تحتانية وهو غلط وفي الصحابة عباد بن بشر بن قيظي وعباد بن بشر بن نهيك وعباد بن بشر بن وقش وصاحب هذه القصة هو هذا الثالث ووهم من خالف ذلك اه من الفتح

ص٥٣٧ باب مناقب معاذ بن جبل اي ابن عمرو بن اوس من بني اسعد بن شاردة بن تزيد بفتح المثناة الفوقانية ابن جشم بن الخزرج الخزرجي يكنى ابا عبد الرحمن شهد بدرا والعقبة وكان امير النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن ورجع بعده الى المدينة ثم خرج الى الشام مجاهدا فمات في طاعون عمواس سنة ثماني عشرة وعاش ثلاثا وثلاثين سنة على الصحيح اه من الفتح

ص٥٣٧ باب منقبة سعد بن عبادة بضم العين وتخفيف الموحدة ابن دليم بن حارثة بن ابي حزيمة بفتح الحاء المهملة وكسر الزاء بعدها تحتية ثم ميم ابن ثعلبة بن طريف بن الخزرج بن ساعدة الانصاري الساعدي نقيب من بني ساعدة يكنى ابا ثابت وهو والد قيس بن سعد احد مشاهير الصحابة وكان سعد كبير الخزرج واحد المشهورين بالجود وشهد بدرا كما في صحيح مسلم لكن المعروف عند اهل المغازي انه تهيأ للخروج فنهش فاقام نعم ذكره في البدريين الواقدي والمدائني وابن الكلبي ومات بحوران من ارض الشام سنة اربع عشرة او خمس عشرة في خلافة عمر قال ابن الاثير في اسد الغابة ولم يختلفوا انه وجد ميتا في مغتسله وقد اخضر جسده ولم يشعروا بموته بالمدينة حتى سمعوا قائلا يقول من بئر ولا يرون احدا - نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة فرميناه بسهم فلم يخط فؤاده قال ابن سيرين بينا سعد يبول قائما اذ اتكأ فمات قتلته الجن وقبره بالمنيحة قرية من غوطة دمشق مشهور يزار الى اليوم اه من الفتح والقسطلاني وذكر شيء من الكلام عليه في هامش اللامع في مناقب ابي بكر تحت قول عمر قتله الله وذكر فيه ايضا الخلاف في سبب موته فارجع اليه ٦٦٦

ص٥٣٧ باب مناقب ابي بن كعب اي ابن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار الانصاري الخزرجي النجاري يكنى ابا المنذر وابا الطفيل كان من السابقين من الانصار شهد العقبة وبدرا وما بعدها مات سنة ثلاثين وقيل غير ذلك وكان عمر يقول ابي سيد المسلمين قال ابن سعد عن الواقدي اول من كتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم مقدمه المدينة ابي بن كعب وهو اول من كتب في آخر الكتاب وكتبه فلان بن فلان اه من الفتح والقسطلاني.

ص٥٣٧ باب مناقب زيد بن ثابت اي ابن الضحاك بن زيد بن لوذان من بني مالك بن النجار كاتب الوحي واحد فقهاء الصحابة وكان عمره لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة احدى عشرة سنة وكان اعلم الصحابة بالفرائض ومن اعلم الصحابة والراسخين في العلم ومن افكه الناس اذا خلا مع اهله مات سنة خمس واربعين وصلى عليه مروان بن الحكم اه من القسطلاني والفتح

ص٥٣٧ باب مناقب ابي طلحة سقط لفظ باب لابي ذر وابو طلحة هو زيد بن سهل بن الاسود بن حرام بن عمرو بن زيد مناة بن عدي بن عمرو بن مالك بن النجار الانصاري الخزرجي النجاري عقبي بدري نقيب وامه عبادة بنت مالك بن عدي بن زيد مناة بن عدي يجتمعان في زيد مناة وهو مشهور بكنيته وكان زوج ام سليم بنت ملحان ام انس بن مالك وفي اسد الغابة انه لما خطب ام سليم قالت له يا ابا طلحة ما مثلك يرد لكنك امرؤ كافر وانا امرأة مسلمة ولا يحل لي ان اتزوجك فان تسلم فذلك مهري لا اسألك غيره فاسلم فكان ذلك مهرها توفي سنة اثنتين وثلاثين او اربع وثلاثين وقال المدائني سنة احدى وخمسين وقيل انه كان لا يكاد يصوم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم من اجل الغزو فلما توفي صلى الله عليه وسلم صام اربعين سنة لم يفطر الا ايام العيد وهو يؤيد قول من قال انه توفي سنة احدى وخمسين رضي الله تعالى عنه اه من الفتح والقسطلاني

ص٥٣٨ باب مناقب عبد الله بن سلام سقط لفظ باب لابي ذر بتخفيف اللام ابن الحارث الاسرائيلي ثم الانصاري كان حليفا لهم من بني قينقاع وهو من ولد يوسف بن يعقوب عليهما السلام وكان اسمه في الجاهلية الحصين فسماه النبي صلى الله عليه وسلم حين اسلم عبد الله وكان اسلامه لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة مهاجرا وفي الترمذي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انه عاشر عشرة في الجنة توفي سنة ثلاث واربعين رضي الله تعالى عنه اه من القسطلاني وقال الحافظ زعم الداودي انه كان من اهل بدر ولا يثبت وغلط من قال انه اسلم قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بعامين اه من الفتح قوله ما سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لاحد الخ قال العلامة السندي يحتمل ان الحصر بالنظر الى خصوص اللفظ وهو لفظ انه في الجنة او بالنظر الى خصوص الحالة وهي حالة المشي او بالنظر اليهما ويحتمل ان الحصر بالنظر الى السامع وهو الذي اختاره النووي اه ووجهه الحافظ بوجوه أخر فارجع اليه لو شئت قوله لا ينبغي لاحد ان يقول ما لا يعلم تكلم عليه الشيخ قدس سره في اللامع ووجهه بحيث لا يرد ما اورده المحشي وذكر في هامشه

كلام الشراح فارجع اليه لو شئيت

ص٥٣٨ باب تزويج النبي صلى الله عليه وسلم خديجة وفضلها هكذا وقع ههنا في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني. وفي نسخة الفتح هذا الباب موخر عن ذكر جرير وذكر حذيفة ورجحه الحافظ اذ قال وقع ذكر جرير و حذيفة موخرا عن ذكر خديجة وفي بعضها مقدما وهو اليق فان الذي يظهر انه اخر ذكر خديجة عمدا لكون غالب احوالها متعلقة باحوال النبي صلى الله عليه وسلم قبل المبعث فوقع له في ذلك حسن التخلص من المناقب التي استطرد من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم اليها فلما فرغ منها رجع الى بقية سيرته ومغازيه والله اعلم اهـ قلت والظاهر عند هذا العبد الضعيف ان المصنف لما فرغ عن المناقب شرع من ههنا ذكر الواقعات المهمة من بدء المبعث ومنها تزويجه صلى الله عليه وسلم خديجة رضي الله عنها اما خديجة فهي بنت خويلد بن اسد بن عبد العزى بن قصي القرشية الاسدية اول خلق الله اسلاما اتفاقا وكانت له صلى الله عليه وسلم وزير صدق عند ما بعث فكان لا يسمع من المشركين شيئا يكرهه من رد عليه و تكذيب له الا فرج الله بها عنه تثبته وتصدقه وتخفف عنه وتهون عليه ما يلقى من قومه واختارها الله تعالى له صلى الله عليه وسلم لما اراد بها من كرامته وكانت تدعى في الجاهلية الطاهرة تزوجها صلى الله عليه وسلم وسنه خمس وعشرون سنة في قول الجمهور وكانت قبله عند ابي هالة بن النباش بن زرارة التميمي حليف بني عبد الدار وتوفيت على الصحيح بعد النبوة بعشر سنين في شهر رمضان فاقامت معه صلى الله عليه وسلم خمسا وعشرين سنة واستشكل قوله في الترجمة تزويج بصيغة التفعيل اذ مقتضاه ان يكون التزويج لغيره واجيب بان التفعيل قد يجيء بمعنى التفعل او المراد تزويجه صلى الله عليه وسلم خديجة من نفسه او من القسطلاني قال الحافظ ذكر المصنف في الباب احاديث لا تصريح فيها بما في الترجمة الا ان ذلك يوخذ بطريق اللزوم من قول عائشة ما غرت على امرأة ومن قوله صلى الله عليه وسلم وكان لي منها ولد وغير ذلك اهـ

ص٥٣٩ باب ذكر جرير بن عبد الله البجلي بن جابر وهو الشليل بشين معجمة مفتوحة فلامين بينهما تحتية ساكنة ابن مالك من بني انمار بن اراش نسبوا الى امهم بجيلة يكنى ابا عمرو على المشهور واختلف في وقت اسلامه والصحيح انه في سنة الوفود سنة تسع ووهم من قال انه اسلم قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم باربعين يوما لما ثبت في الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له استنصت الناس في حجة الوداع وذلك قبل موته صلى الله عليه وسلم باكثر من ثمانين يوما وكان موت جرير سنة خمسين وقيل بعدها اهـ من الفتح وقال الحافظ ايضا قوله وكان يقال له الكعبة اليمانية الخ استشكل الجمع بين هذين الوصفين كما سياتي جوابه في اواخر المغازي اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع ليس المعنى ان هذين الاسمين كانا له بل المعنى ان الكعبة البيت الحرام لاجل الكعبة اليمانية احتاج الى تمييزها بالصفة الزائدة للاشتراك في الاسم فكانه كان يقال له معناه كان يقال لاجله اذ لو لم تكن لم يحتج الى زيادة الصفة للتمييز لحصول التميز بمطلق الاسم اهـ وبسط الكلام في هامشه في شرح هذا القول وفيه ايضا وما اختاره الشيخ قدس سره هو ما اختاره السهيلي كما تقدم في كلام الحافظ وهو مختار العلامة السندي والاوجه عند هذا العبد الضعيف ما اتذكره من زمان الدرس ان الضمير المجرور في قوله له راجع الى بيت الجاهلية والمعنى يقال له ذو الخلصة ويقال له الكعبة اليمانية واما قوله والكعبة الشامية جملة مستانفة مبتدا وخبر والمعنى والكعبة المكرمة لمعظمة البيت الحرام يقال له الشامية ثم الغرض من هذه الترجمة على ما اخترته هو بيان هدم ذي الخلصة وهي من جملة الوقائع المهمة وهو المقصود عندي من سياق هذه التراجم كما تقدم

ص٥٣٩ باب ذكر حذيفة بن اليمان العبسي بالموحدة واسم اليمان حسل بمهملتين وكسر اوله وسكون ثانيه ثم لام ابن جابر له ولابيه صحبة رضي الله تعالى عنهما قاله الحافظ زاد القسطلاني وانما قيل له اليمان لانه اصاب دما في قومه فهرب الى المدينة وحالف بني عبد الاشهل من الانصار فسماه قومه اليمان لانه حالف الانصار وهم من اليمن وكان صاحب سر رسول الله صلى الله عليه وسلم واستعمله عمر رضي الله تعالى عنه اميرا على المدائن ومات بعد قتل عثمان باربعين يوما سنة ست وثلثين وسقط لفظ باب لابي ذر اهـ قلت وقد تقدم ذكر حذيفة مع عمار قبل عدة ابواب وتقدم ههنا الكلام على التكرار وغير ذلك وتقدم قريبا عن الحافظ ان الاليق ذكر هذا الباب قبل باب تزويج خديجة ويمكن توجيهه عندي ان المقصود ههنا بيان معاداة ابليس واجتهاده في اذى المسلمين في مبدء الاسلام فتامل ويشكل عليه انه كان حقه اذا ان يذكر بعد المبعث ويمكن التفصي عنه بان يقال ان الجن كانوا مهتمين من وقت ولادته صلى الله عليه وسلم

ص٥٣٩ باب ذكر هند بنت عتبة بن ربيعة وعندي ان المقصود بيان عداوة المشركين في مبدء الاسلام حتى النساء يحبين ذلة المسلمين لكن فيه ان العداوة حدثت بعد المبعث فكان ينبغي ذكرها بعدها وقال الحافظ هي بنت عتبة بن ربيعة ابن عبد شمس وهي والدة معاوية قتل ابوها ببدر كما سياتي في المغازي وشهدت مع زوجها ابي سفيان احدا وحرضت على قتل حمزة عم النبي صلى الله عليه وسلم لكونه قتل عمها شيبة وشرك في قتل ابيها عتبة فقتله وحشي بن حرب كما سياتي بيان ذلك في حديث الوحشي ثم اسلمت هند يوم الفتح وكانت من عقلاء النساء و كانت قبل ابي سفيان عند الفاكه بن المغيرة المخزومي ثم طلقها في قصة جرت فتزوجها ابو سفيان فانجبت عنده وهي القائلة للنبي صلى الله عليه وسلم لما شرط على النساء المبايعة ولا يسرقن ولا يزنين وهل تزني الحرة وماتت هند في خلافة عمر اهـ من الفتح وقال القسطلاني اسلمت في الفتح بعد اسلام زوجها ابي سفيان واقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم على نكاحها وكانت امرأة ذات انفة ورأي وعقل وشهدت احدا كافرة فلما قتل حمزة مثلت به وشقت كبده فلاكتها اهـ قال الحافظ وقد كانت هند في منزلة امهات نساء النبي صلى الله عليه وسلم لان ام حبيبة رضي الله عنها احدى زوجاته صلى الله عليه وسلم بنت زوجها ابي سفيان اهـ

ص٥٣٩ باب حديث زيد بن عمرو بن نفيل ابن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح ابن عدي بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك القرشي العدوي والد سعيد بن زيد احد العشرة المبشرة وابن عم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يجتمع هو وعمر في نفيل وسقط لفظ باب لابي ذر اهـ من القسطلاني قال الحافظ و كان ممن طلب التوحيد وخلع الاوثان وجانب الشرك لكنه مات قبل المبعث فروى محمد بن سعد والفاكهي من حديث عامر بن ربيعة حليف بني عدي بن كعب قال قال لي زيد بن عمرو اني خالفت قومي واتبعت ملة ابراهيم واسماعيل وما كانا يعبدان وكانا يصليان الى هذه القبلة وانا انتظر نبيا من بني اسمعيل يبعث ولا اراني ادركه وانا او من به واصدقه واشهد انه نبي وان طالت بك حياة فاقرئه مني السلام قال عامر فلما اسلمت اعلمت النبي صلى الله عليه وسلم بخبره قال فرد عليه السلام وترحم عليه قال ولقد رأيته في الجنة يسحب ذيولا وروى البزار والطبراني من حديث سعيد بن زيد قال خرج زيد بن عمرو وورقة بن نوفل يطلبان الدين حتى اتيا الشام فتنصر ورقة وامتنع زيد فاتى الموصل فلقي راهبا فعرض عليه النصرانية فامتنع وذكر الحديث نحو حديث ابن عمر الآتي في ترجمته وفيه قال سعيد بن زيد فسالت انا وعمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن زيد فقال غفر الله له ورحمه فانه مات على دين ابراهيم وروى الزبير ابن بكار من طريق هشام بن عروة قال بلغنا ان زيدا كان بالشام فبلغه مخرج النبي صلى الله عليه وسلم فاقبل يريده فقتل بمضيعة من ارض البلقاء وقال ابن اسحق لما توسط بلاد لخم قتلوه وقيل انه مات قبل المبعث بخمس سنين عند بناء قريش الكعبة اهـ من الفتح وعلى هذا فالترجمة على محلها ويمكن الاشارة الى حال الجاهلية بان بعضهم كانوا طالبين الدين ايضا وهذا بيان لشدة استعدادهم الخ وقال العيني ولما مات دفن باصل حراء ثم قال فان قلت ما حكمه من جهة الدين قلت ذكره الذهبي في تجريد الصحابة وقال قال النبي صلى الله عليه وسلم يبعث امة وحده وعن جابر رضي الله تعالى عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن زيد بن عمرو بن نفيل انه كان يستقبل القبلة في الجاهلية ويقول الهي اله ابراهيم وديني دين ابراهيم ويسجد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يحشر ذاك امة وحده بيني و بين عيسى بن مريم عليه السلام رواه ابن ابي شيبة وذكر الروايات التي تقدم في الكلام الحافظ وقال ايضا فان قلت لم ذكر البخاري هذا الباب في كتابه قلت اشارة الى ان النبي صلى الله عليه وسلم لقيه قبل ان يبعث وذكر في شانه ما ذكره حتى ان الذهبي وغيره ذكروه في الصحابة وقال صاحب التوضيح ميل البخاري اليه قلت فلذلك ذكره بين ذكر الصحابة اهـ

ص٥٤٠ باب بنيان الكعبة اي على يد قريش في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعثته وقد تقدم ما يتعلق ببناء ابراهيم عليه السلام قبل بناء قريش وما يتعلق ببناء عبد الله بن الزبير في الاسلام وذكر ابن اسحق وغيره ان قريشا لما بنت الكعبة كان عمر النبي صلى الله عليه وسلم خمسا وعشرين سنة وروى اسحاق بن راهويه من طريق خالد بن عرعرة عن علي رضي الله تعالى عنه في قصة بناء ابراهيم عليه السلام البيت قال فمر عليه الدهر فانهدم فبنته العمالقة فمر عليه الدهر فانهدم فبنته جرهم فمر عليه الدهر فانهدم فبنته قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم شاب فلما ارادوا ان يضعوا الحجر الاسود اختصموا فيه فقالوا الحكم بيننا اول من يخرج من هذه السكة فكان النبي صلى الله عليه وسلم اول من خرج منها فحكم بينهم ان يجعلوه في ثوب ثم يرفعه من كل قبيلة رجل وذكر ابو داؤد الطيالسي في الحديث وفيه فامر بثوب فوضع الحجر في وسطه وامر كل فخذ ان ياخذ بطائفة من الثوب فرفعوه ثم اخذه فوضعه بيده اهـ من العيني وبسط

ص٥٤٠ باب ايام الجاهلية قال الحافظ اي مما كان بين مولد النبوي والمبعث هذا هو المراد به ههنا ويطلق غالبا على ما قبل البعثة ومنه يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية وقوله لا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى ومنه اكثر احاديث الباب واما جزم النووي في عدة مواضع من شرح مسلم ان هذا هو المراد حيث اتى ففيه نظر فان هذا اللفظ و هو الجاهلية يطلق على ما مضى والمراد ما قبل اسلامه وضابط آخره غالبا فتح مكة ومنه قول مسلم في مقدمة صحيحه ان ابا عثمان وابا رافع ادركا الجاهلية وقول ابن عباس سمعت ابي يقول في الجاهلية اسقنا كاسا دهاقا وابن عباس انما ولد بعد البعثة واما قول عمر نذرت في الجاهلية فمحتمل وقد نبه على ذلك شيخنا العراقي في الكلام على المخضرمين من علوم الحديث اهـ قال القسطلاني ايام الجاهلية ايام الفترة وسميت بها لكثرة جهالاتهم وسقط لابي ذر لفظ باب اهـ قوله ان هذا الحديث له شان اي قصة طويلة ذكر موسى بن عقبة ان السيل كان ياتي من فوق الردم الذي باعلى مكة فيجريه فتخوفوا ان يدخل الماء الكعبة فارادوا تشييد بنيانها وكان اول من طلعها وهدم منها شيئا الوليد بن المغيرة وذكر القصة في بنيان الكعبة قبل المبعث النبوي واخرج الشافعي في الام بسند له عن عبد الله بن الزبير ان كعبا قال له وهو يعمل بناء مكة اشدده واوثقه فانا نجد في الكتب ان السيول ستعظم في آخر الزمان انتهى فكان الشان المشار اليه انهم استشعروا من ذلك السيل الذي لم يعهدوا مثله انه مبدأ السيول المشار اليها اهـ من الفتح

ص٥٤١ قوله كنت في اهلك ما انت اختلفوا في معنى هذا الكلام على اقوال ذكرت في هامش اللامع وافاد الشيخ قدس سره في اللامع فاجاد حيث كتب والظاهر في معناها انها كلمة تحسر والمقصود انك كنت في الجاهلية لا تقدرين على شيء اهـ

ص٥٤٢ القسامة في الجاهلية هذه الترجمة موجودة في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني وليست في نسخة الفتح قال الحافظ ثبت عند اكثر الرواة عن الفربري ههنا ترجمة القسامة في الجاهلية ولم يقع عند النسفي وهو اوجه لان الجميع من ترجمة ايام الجاهلية ويظهر ذلك من الاحاديث التي اوردها وتلو هذا الحديث اهـ قلت ذكر البخاري فيه حديث القسامة بطوله وياتي باب القسامة في محله من كتاب الديات وسياتي الكلام عليه من حيث الفقه و اختلاف الائمة وغير ذلك من المباحث هناك انشاء الله وهي من الامور الجاهلية التي اثبتها الشرع فلذلك ذكرها المصنف رحمه الله ههنا.

ص٥٤٢ قوله قل انقطعت عادة جوالقه اجاد الشيخ قدس سره في اللامع في توضيح معناه ولم يتعرض لذلك احد من الشراح فكتب المراد به العروة التي يشدها بين الجوالقين ليحمل بهما على الدابة ولما كان يردها

مسئلة تلك اى ان اعطيتك عقالى نفرا بلى الذى اعطيتك عقاله دفعه فقال لا تنفر الابل فان العادة ان بعيرا او بعيرين ان بقيا غير معقولين فانهما لا ينفران فان سائر جمالك اذا كانت معقولة لم يغرك لو تترك واحدا منها غير معقول وقوله عقلت الابل الا بعيرا فانه لم يعقل ولا يرد عليه انه لم يصدق قول الهاشمى الذى بين له وجه عدم الورود لانه كان قد نفى النفور فقط ولم يوجد نعم تنبه مالكه انه لم يعقل اهـ قوله ليس السعى ببطن الوادى سنة كتب الشيخ فى اللامع ان كان المراد انهم كانوا يشتدون بين الجبلين كملا ولا يكتفون فى الاشتداد بين الميلين كما هو السنة الآن صح نسبته اليهم وان كان المراد هو الذى معمول بيننا كما يدل عليه قوله ليس السعى ببطن الوادى حيث صرح بلفظ البطن فالمراد انه ليس سنة مبتدئة من النبى صلى الله عليه وسلم بل سنة ابراهيمى قديمة حتى استحى العرب ايضا اهـ وذكر فى هامشه توجيهات اخر فارجع اليه لو شئت قوله قد زنت فرجموها قال الكرمانى قال ابن عبد البر اضافة الزنا الى غير المكلف واقامة الحدود فى البهائم عند جماعة اهل العلم منكر ولو صح لكانوا من الجن لان العبادات فى الجن والانس دون غيرهما الى آخر ما بسط من الكلام عليه فى هامش اللامع وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع قوله قد زنت والله اعلم كيف فهم الرجل انها زنت اذ ليس فيهم ازدواج وانها ليست بزوجته وانهم يريدون قتلها حدا ولا يدرى وجهه اهـ

ص ٥٤٣ باب مبعث النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم المبعث مصدر ميمى من البعث وهو الارسال وساق المصنف ههنا النسب الشريف قوله محمد الخ قال العلامة العينى بالجر عطف بيان للنبى صلى الله عليه وسلم اهـ قال الحافظ واقتصر البخارى من النسب الشريف على عدنان وقد اخرج فى التاريخ عن عبيد بن يعيش عن يونس بن بكير عن محمد بن اسحق مثل هذا النسب وزاد بعد عدنان بن اد بن المقوم بن تارح بن يشجب بن يعرب بن ثابت بن اسمعيل ابن ابراهيم عليهما السلام وقد قدمت فى الترجمة النبوية الاختلاف فى من بين عدنان وابراهيم وفى من بين ابراهيم وآدم واخرج ابن سعد من حديث ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا انتسب لم يجاوز فى نسبه معد بن عدنان اهـ قال القسطلانى وقالت عائشة رضى الله تعالى عنها ما وجدنا من يعرف ما وراء عدنان الى ما وراء قحطان وقال ابن جريج عن القاسم بن ابى مرة عن عكرمة اضلت نزار نسبها من عدنان اهـ قوله انزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن اربعين هذا هو المقصود من هذا الحديث فى هذا الباب وهو متفق عليه وقد مضى فى صفة النبى صلى الله عليه وسلم حديث انس انه صلى الله عليه وسلم بعث على راس اربعين وتقدم فى بدء الوحى انه انزل عليه فى شهر رمضان فعلى الصحيح المشهور ان مولده فى شهر ربيع الاول يكون حين انزل عليه ابن اربعين سنة وستة اشهر وكلام ابن الكلبى يؤذن بانه ولد فى رمضان فانه قال مات وله اثنتان وستون سنة ونصف سنة وقد اجمعوا على انه مات فى ربيع الاول فيستلزم ذلك ان يكون ولد فى رمضان وبه جزم الزبير بن بكار وهو شاذ وفى مولده اقوال آخر اشد شذوذا من هذا اهـ من الفتح وقال ايضا فى تفسير سورة اقرأ تحت قوله وهو فى غار حراء فجاءه الملك الخ

(تنبيه) اذا علم انه كان يجاور فى غار حراء فى شهر رمضان وان ابتداء الوحى جاءه وهو فى الغار المذكور اقتضى ذلك انه نبئ فى شهر رمضان ويعكر على قول ابن اسحق انه بعث على راس الاربعين مع قوله انه فى شهر رمضان ولد ويمكن ان يكون المجئ فى الغار كان اولا فى شهر رمضان وحينئذ نبئ وانزل عليه اقرأ باسم ربك ثم كان المجئ الثانى فى شهر ربيع الاول بالانذار وانزلت عليه يا ايها المدثر قم فانذر فيحمل قول ابن اسحق على راس الاربعين اى عند المجئ بالرسالة والله اعلم اهـ وقال ايضا تحت قوله الليالى ذوات العدد فى رواية ابن اسحق انه كان يعتكف شهر رمضان وقال ايضا تحت قوله فيتزود لمثلها ويؤخذ منه اعداد الزاد للمتخلى اذا كان بحيث يتعذر عليه تحصيله لبعد مكان اختلائه من البلد مثلا وان ذلك لا يقدح فى التوكل وذلك لوقوعه من النبى صلى الله عليه وسلم بعد حصول النبوة له بالرؤيا الصالحة وان كان الوحى فى اليقظة قد تراخى عن ذلك اهـ قلت وهذا تصريح من الحافظ قدس سره بحصول النبوة له صلى الله عليه وسلم فى زمان الرؤيا الصالحة كما هو ظاهر قوله اول ما بدئ من الوحى الرؤيا الصالحة قوله بمكة ثلاث عشرة سنة هذا اصح مما رواه مسلم من طريق عمار بن ابى عمار عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم اقام بمكة خمس عشرة سنة وسياتى البحث فى ذلك فى ابواب الهجرة ان شاء الله تعالى اهـ من الفتح وبسط الكلام فى الاوجز فى زمان مبعثه صلى الله عليه وسلم على اقوال كثيرة والراجح ان مبعثه صلى الله عليه وسلم كان وهو ابن اربعين سنة واقام بمكة المكرمة ثلث عشرة سنة وبالمدينة المنورة عشر سنين وتوفى وهو ابن ثلث وستين وهذا هو الراجح المعتمد وما روى فى ذلك من الروايات المختلفة بسط الكلام عليها فى الاوجز وسياتى شئ من ذلك فى باب وفاة النبى صلى الله عليه وسلم من آخر المغازى.

ص ٥٤٣ باب ذكر ما لقى النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه من المشركين بمكة اى من جهة الاذى وذكر فيه احاديث فى المعنى وقد تقدم فى ذكر الملائكة من بدء الخلق حديث عائشة انها قالت للنبى صلى الله عليه وسلم هل اتى عليك يوم كان اشد من يوم احد قال لقد لقيت من قومك وكان اشد ما لقيت منهم فذكر قصته بالطائف وروى احمد والترمذى وابن حبان عن انس مرفوعا لقد اوذيت فى الله وما يؤذى احد واخفت فى الله وما يخاف احد الحديث وقد استشكل بما جاء من صفات ما اوذى به الصحابة كما سياتى لو ثبت ثم ذكر بعض تلك الروايات الواردة فى اذى الصحابة ثم قال واجيب بان جميع ما اوذى به اصحابه كان يتاذى هو به لكونه بسببه واستشكل ايضا بما اوذى به من الانبياء من القتل كما فى قصة زكريا وولده يحيى ويجاب بان المراد هنا غير ازهاق الروح اهـ من الفتح وقال ايضا (تنبيه) كان حق هذا الحديث اى الحديث الثانى حديث ابن مسعود ان يذكر فى باب الهجرة الى الحبشة المذكور بعد قليل فسياتى فيها ان سجود المشركين المذكور فيه كان سبب رجوع من هاجر الهجرة الاولى الى الحبشة لظنهم ان المشركين كلهم اسلموا فلما ظهر لهم خلاف ذلك هاجروا الهجرة الثانية اهـ قلت ويمكن عندى ان يوجه ان ذلك لما كان سببا لزيادة المشقة والتعب فى حق الصحابة ذكره فى هذا الباب.

ص ٥٤٣ باب اسلام ابى بكر الصديق (رضى الله عنه) كان حق هذا الباب ان يكون متقدما جدا اما فى باب المبعث او عقبه لكن وجه ههنا ما وقع فى حديث عمرو بن العاص الذى قبله انه قام بنصر النبى صلى الله عليه وسلم وتلا الآية المذكورة فدل ذلك على ان اسلامه متقدم على غيره بحيث ان عمارا مع تقدم اسلامه لم ير مع النبى صلى الله عليه وسلم غير ابى بكر وبلال وعنى بذلك الرجال وبلال انما اشتراه ابو بكر ليعتقه من تعذيب المشركين لكونه اسلم وقال ايضا ذكر المصنف فيه حديث عمار واكتفى به لانه لم يجد شيئا على شرطه غيره اهـ من الفتح

ص ٥٤٤ باب اسلام سعد ولابى ذر زيادة ابن ابى وقاص وسقط فى نسخة لفظ باب قال الحافظ ذكر فيه حديثه وقد تقدم فى مناقبه ومناسبته لما قبله واجتماعهما فى ان كلا منهما يقتضى سبق من ذكر فيه الى الاسلام خاصة لكنه محمول على ما اطلع عليه والا فقد اسلم قبل اسلام بلال وسعد خديجة وسعد بن حارثة وعلى بن ابى طالب وغيرهم قوله ما اسلم احد الا فى اليوم الذى اسلمت فيه قاله بحسب ما علمه والا فقد اسلم قبله خديجة وعلى وابو بكر وزيد ونحوهم وقال الكرمانى لعلهم اسلموا اول النهار وهو آخره اهـ

ص ٥٤٤ باب ذكر الجن تقدم الكلام عليه فى اوائل بدء الخلق وقول الله عز وجل قل اوحى الى الآية يريد تفسير هذه الآية وقد انكر ابن عباس انهم اجتمعوا بالنبى صلى الله عليه وسلم كما تقدم فى الصلوة انه قال ما قرأ النبى صلى الله عليه وسلم على الجن ولا راهم الحديث وحديث ابى هريرة فى هذا الباب وان كان ظاهرا فى اجتماع النبى صلى الله عليه وسلم بالجن وحديثه معهم لكنه ليس فيه انه قرأ عليهم ولا انهم الجن الذين استمعوا القرآن لان فى حديث ابى هريرة انه كان مع النبى صلى الله عليه وسلم ليلتئذ وابو هريرة انما قدم على النبى صلى الله عليه وسلم فى السنة السابعة المدينة وقصة استماع الجن للقرآن كان بمكة قبل الهجرة وحديث ابن عباس صريح فى ذلك فيجمع بين ما نفاه وما اثبته غيره بتعدد وفود الجن على النبى صلى الله عليه وسلم الى آخر ما بسط الحافظ قلت وفى مجمع البحار وتاريخ الخميس ان قدومهم كان سنة عشر وعلى هذا فذكر الجن ههنا ليس على محله والجواب ان مجيئهم وان كان على المشهور سنة عشر كما تقدم لكن التحقيق ان وفادة الجن وقعت بمرات منها بمكة ثلث مرات كما ذكر فى هامش الكوكب الدرى ايضا ورميهم بالشهب كان بعد عشرين يوما من المبعث كما فى تاريخ الخميس وقد وقع الاضطراب فيهم قبيل المبعث او بعده قريبا كما سياتى فى باب اسلام عمر من حديث عمر وفيه الم تر الجن وابلاسها ويأسها من بعد انكاسها الحديث ثم رأيت الحافظ قال بعد ذكر قول ابن اسحق (ان استماع الجن كان بعد رجوع النبى صلى الله عليه وسلم من الطائف لما خرج اليها يدعو ثقيفا الى نصره وكان ذلك فى سنة عشر من المبعث) وقول من قال ان وفود الجن كان بعد رجوعه صلى الله عليه وسلم من الطائف ليس صريحا فى اولية قدوم بعضهم والذى يظهر من سياق الحديث الذى فيه المبالغة فى رمى الشهب لحراسة السماء من استراق الجن السمع دال على ان ذلك كان قبل المبعث النبوى وانزال الوحى الى الارض فكشفوا ذلك الى ان وقفوا على السبب ولذلك لم يقيد الترجمة بقدوم ولا وفادة ثم لما انتشرت الدعوة واسلم من اسلم قدموا فسمعوا فاسلموا وكان ذلك بين الهجرتين ثم تعدد مجيئهم حتى فى المدينة اهـ فثبت بهذا كله ان هذا الباب ليس فى غير محله

ص ٥٤٤ باب اسلام ابى ذر تقدم هذا الباب قبل باب جهل العرب من كتاب بدء الخلق وذكر هناك اختلاف النسخ وهذه الترجمة بحسب بعض النسخ مكررة فذكرها ههنا ثانيا لكون اسلامه فى بدء المبعث فقد قيل ان اسلامه كان بعد اربعة كما فى الاصابة وابو ذر اسمه جندب وقيل بريد بن جنادة بضم الجيم ونون الخفيفة ابن سفيان وقيل سفير بن عبيد بن حرام بالمهملتين ابن غفار وغفار من بنى كنانة واختلف فى اسمه واسم ابيه اختلافا كثيرا وامه رملة بنت الوقيعة من بنى غفار قال خليفة بن خياط مات سنة اثنتين وثلثين بالربذة قرية من قرى المدينة فى خلافة عثمان بن عفان وصلى عليه عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وعنهم اجمعين اهـ من الفتح والعينى وقال الحافظ فى الاصابة ابو ذر الغفارى الزاهد المشهور الصادق اللهجة مختلف فى اسمه واسم ابيه والمشهور انه جندب بن جنادة بن سكن وقيل ابن عبد الله وقيل اسمه بريد وقيل بالتصغير والاختلاف فى ابيه كذلك ووقع فى رواية لابن ماجة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لابى ذر يا جنيدب وكان من السابقين الى الاسلام وقصة اسلامه فى الصحيحين على صفتين بينهما اختلاف ظاهر الى آخر ما بسط وكانت وفاته بالربذة سنة احدى وثلثين وقيل فى التى بعدها وعليه الاكثر ويقال انه صلى عليه عبد الله بن مسعود فى قصة رويت بسند لا باس به اهـ

ص ٥٤٥ باب اسلام سعيد بن زيد اى ابن عمرو بن نفيل وابوه تقدم ذكره وانه ابن ابن عم عمر بن الخطاب اهـ من الفتح وقال القسطلانى احد العشرة المبشرة بالجنة وهو ابن عم عمر بن الخطاب وزوج اخته ام جميل فاطمة بنت الخطاب اهـ وقوله ابن عم عمر كذا فى الاصل والصواب ابن ابن عم عمر كما تقدم فى كلام الحافظ قال الحافظ فى الاصابة اسلم قبل دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم دار الارقم وهاجر وشهد احدا والمشاهد بعدها ولم يكن بالمدينة زمان بدر فلذلك لم يشهدها ذكر عروة وابن اسحق وغيرهما فى المغازى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب له بسهمه يوم بدر لانه كان غائبا بالشام وكان اسلامه قديما قبل عمر وكان اسلام عمر عنده فى بيته لانه كان زوج اخته فاطمة قال الواقدى توفى بالعقيق فحمل الى المدينة وذلك سنة خمسين وقيل احدى وخمسين وقيل سنة اثنتين وعاش بضعا وسبعين سنة وزعم الهيثم بن عدى انه مات بالكوفة وصلى عليه المغيرة بن شعبة قال وعاش ثلاثا وسبعين سنة اهـ قوله وان عمر لموثقى على الاسلام الخ قال الحافظ اى ربطه بسبب اسلامه اهانة له والزاما بالرجوع عن الاسلام وقال الكرمانى فى معناه كان يثبتنى على الاسلام ويسددنى كذا قال وكانه ذهل عن قوله ههنا قبل ان يسلم فان وقوع التثبيت منه وهو كافر لصهره على الاسلام بعيد جدا مع انه خلاف الواقع الى آخر ما قال وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع يعنى بذلك ان الناس قد تفاوت ما بينهم فى الزمان المتقدم والموجود فان عمر مع شدته على الكفر لم يزد على الوثاق وانتم قتلتم عثمان مع ادعائكم الاسلام والايمان ويحتمل ان يكون المعنى انكم فعلتم بعثمان مع انكم مسلمون وقد كانت الكفار مع كفرهم يحسون على الاسلام ويحضون عليه ولكنه موقوف على ان يثبت فعل عمر مع سعيد كما ذكر انه كان يحمله ويحثه على الاسلام والثابت خلافه اهـ قلت اجاد الشيخ قدس سره فى توضيح هذا المعنى (اى المعنى الاول من المعنيين وعلى هذا يكون تعلق قوله ان عمر لموثقى الخ مع ما صنعوا بعثمان واضح وعلى ما ذكره الحافظ من معناه لا يرتبط احدى الكلمتين بالاخرى كما وضح الارتباط بينهما فى المعنى الذى ذكره الشيخ قدس سره فلله دره والبسط فى هامش اللامع

ص٥٤٥ **باب اسلام عمر بن الخطاب** سقط لفظ باب لابی ذر قاله القسطلانی وتقدم نسبه رضی الله تعالی عنه فی المناقب وفی الخمیس وفی السنة السادسة من النبوة اسلم حمزة بن عبد المطلب وعمر بن الخطاب وقد قیل اسلمافی سنة خمس کذافی المنتقی وکان اسلام حمزة قبل اسلام عمر بثلاثة ایام بعد دخول النبی صلی الله علیه وسلم دارالارقم کذافی الصفوة قال الحافظ فی الحدیث الثانی حدیث ابن عمر قوله وانا غلام فی روایة اخری انه کان ابن خمس سنین واذا کان کذلک خرج منه ان اسلام عمر کان بعد المبعث بست سنین او بسبع لان ابن عمر کما سیأتی فی المغازی کان یوم احد ابن اربع عشرة سنة وذلک بعد المبعث بست عشرة سنة فیکون مولده بعد المبعث بسنتین اه وقال ایضا (تنبیه) جعل ابن اسحق اسلام عمر بعد هجرة الحبشة ولم یذکر انشقاق القمر فاقتضی صنیع المصنف انه وقع فی تلک الایام وقد ذکر ابن اسحق من وجه آخر ان اسلام عمر کان عقب هجرة الحبشة الاولی وقال ایضا بعد ذکر الحدیث الرابع حدیث ابن عمر لمح المصنف بایراد هذه القصة فی باب اسلام عمر بما جاء عن عائشة وطلحة عن عمر رضی الله عنهم من ان هذه القصة کانت سبب اسلامه فروی ابو نعیم فی الدلائل ان ابا جهل جعل لمن یقتل محمدا مائة ناقة قال عمر فقلت له یا ابا الحکم آلضمان صحیح قال نعم قال فتقلدت سیفی اریده فمررت علی عجل وهم یریدون ان یذبحوه فقمت انظر الیهم فاذا صائح یصیح من جوف العجل یا آل ذریح امر نجیح رجل یصیح بلسان فصیح قال عمر فقلت فی نفسی ان هذا الامر ما یراد به الا انا قال فدخلت علی اختی فاذا عندها سعید بن زید فذکر القصة فی سبب اسلامه بطولها وتأمل ما فی ایراده (ای المصنف) حدیث سعید بن زید الذی بعد هذا وهو الحدیث الخامس من المناسبة بهذه القصة اه

ص٥٤٥ **باب انشقاق القمر** ای فی زمن النبی صلی الله علیه وسلم علی سبیل المعجزة له وقد ترجم بمعنی ذلک فی علامات النبوة اه قلت وقد تقدم هناک الاشارة الی وجه الفرق لئلا یتکرر وانشقاق القمر کما فی تاریخ الخمیس کان فی السنة التاسعة من المبعث وفی المواهب کان قبل الهجرة بنحو خمس سنین قوله ان اهل مکة الخ قال الحافظ هذا من مراسیل الصحابة لان انسا لم یدرک هذه القصة وقد جاءت هذه القصة من حدیث ابن عباس وهو ایضا ممن لم یشهدها ومن حدیث ابن مسعود وجبیر بن مطعم وحذیفة وهؤلاء شاهدوها ولم ار فی شیء من طرقه ان ذلک کان عقب سوال المشرکین الا فی حدیث انس فلعله سمعه من النبی صلی الله علیه وسلم ثم وجدت فی بعض طرق ابن عباس بیان صورة السوال وهو وان کان لم یدرک القصة لکن فی بعض طرقه ما یشعر بانه حمل الحدیث عن ابن مسعود کما ساذکره فاخرج ابو نعیم فی الدلائل من وجه ضعیف عن ابن عباس قال اجتمع المشرکون الی رسول الله صلی الله علیه وسلم منهم الولید بن المغیرة وابو جهل بن هشام والعاص بن وائل ونظراؤهم فقالوا للنبی صلی الله علیه وسلم ان کنت صادقا فشق لنا القمر فرقتین فسأل ربه فانشق قوله شقتین وفی روایة لمسلم فاراهم انشقاق القمر مرتین وفی روایة فرقتین او فلقتین بالراء او اللام وفی روایة فانشق باثنتین وفی اخری فصار قمرین ووقع فی نظم السیرة لشیخنا الحافظ ابی الفضل؛ وانشق مرتین بالاجماع؛ قال الحافظ ولا اعرف من جزم من علماء الحدیث بتعدد الانشقاق فی زمنه صلی الله علیه وسلم ولم یتعرض لذلک احد من شراح الصحیحین وتکلم ابن القیم علی هذه الروایة وقال وقد خفی علی بعض الناس فادعی ان انشقاق القمر وقع مرتین وهذا غلط فانه لم یقع الامرة واحدة وقد قال العماد بن کثیر فی الروایة التی فیها مرتین نظر ولعل قائلها اراد فرقتین قال الحافظ وهذا الذی لا یتجه غیره جمعا بین الروایات اه ملخصا من الفتح وقال ایضا وقد انکر جمهور الفلاسفة انشقاق القمر متمسکین بان الآیات العلویة لا یتهیأ فیها الانخراق والالتئام وکذا قالوا فی فتح ابواب السماء لیلة الاسراء الی غیر ذلک من انکارهم الی آخر ما بسط فی الجواب عنه وقال قال الخطابی انشقاق القمر آیة عظیمة لا یکاد یعدلها شیء من آیات الانبیاء وذلک انه ظهر فی ملکوت السماء خارجا من جملة طباع ما فی هذا العالم المرکب من الطبائع فلیس مما یطمع فی الوصول الیه بحیلة فلذلک صار البرهان به اظهر اه من الفتح

ص٥٤٦ **باب هجرة الحبشة** الخ ای هجرة المسلمین من مکة الی ارض الحبشة وکان وقوع ذلک مرتین وذکر اهل السیر ان الاولی کانت فی شهر رجب من سنة خمس من المبعث وان اول من هاجر منهم احد عشر رجلا واربع نسوة وقیل وامرأتان وقیل کانوا اثنی عشر رجلا وقیل عشرة وانهم خرجوا مشاة الی البحر فاستأجروا سفینة بنصف دینار وذکر ابن اسحق ان السبب فی ذلک ان النبی صلی الله علیه وسلم قال لاصحابه لما رأی المشرکین یؤذونهم ولا یستطیع ان یکفهم عنهم ان بالحبشة ملکا لا یظلم عنده احد فلو خرجتم الیه حتی یجعل الله لکم فرجا فکان اول من خرج منهم عثمان بن عفان معه زوجته رقیة بنت رسول الله صلی الله علیه وسلم واخرج یعقوب بن سفیان بسند موصول الی انس قال ابطأ علی رسول الله صلی الله علیه وسلم خبرهما فقدمت امرأة فقالت له لقد رأیتهما وقد حمل عثمان امرأته علی حمار فقال صحبهما الله ان عثمان لاول من هاجر باهله بعد لوط علیه السلام قلت وبهذا تظهر النکتة فی تصدیر البخاری الباب بحدیث عثمان وقد سرد ابن اسحق اسماءهم ذکرها الحافظ الی ان قال ذکر ابن اسحق وموسی بن عقبة وغیرهما من اهل السیر ان المسلمین بلغهم وهم بارض الحبشة ان اهل مکة اسلموا فرجع ناس منهم عثمان ابن مظعون الی مکة فلم یجدوا ما اخبروا به من ذلک صحیحا فرجعوا وسار معهم جماعة الی الحبشة وهی الهجرة الثانیة وسرد ابن اسحق اسماء اهل الهجرة الثانیة وهم زیادة علی ثمانین رجلا وقال ابن جریر الطبری کانوا اثنین وثمانین رجلا سوی نسائهم وابنائهم وشک فی عمار بن یاسر هل کان فیهم وبه تکمل العدة ثلثة وثمانین وقیل ان عدة نسائهم کانت ثمانی عشرة امرأة اه من الفتح وقال القسطلانی ثم رجعوا عندما بلغهم عن المشرکین سجودهم معه صلی الله علیه وسلم عند قراءة سورة النجم فلقوا من المشرکین اشد مما عهدوا فهاجروا ثانیة اه قلت وما ذکره الحافظ من ان الهجرة الاولی کانت سنة خمس من المبعث وافقه فی ذلک القسطلانی وهکذا فی المواهب اللدنیة وذکر صاحب الخمیس ان الاولی کانت فی السنة الرابعة او الخامسة

ص٥٤٧ **باب موت النجاشی** قال الحافظ تقدم ذکر اسمه واسم ابیه فی الجنائز وان النجاشی لقب من ملک الحبشة ولقبه الآن الحطی بفتح الحاء وکسر الطاء الخفیفة المهملتین آخره تحتیة خفیفة وافاد ابن التین ان النجاشی بسکون الیاء یعنی انها اصلیة لا یاء النسب وحکی غیره تشدیدها ایضا وحکی ابن دحیة کسر نونه وذکر موته ههنا استطرادا لکون المسلمین هاجروا الیه وانما وقعت وفاته بعد الهجرة سنة تسع عند الاکثر وقیل سنة ثمان قبل فتح مکة کما ذکره البیهقی فی دلائل النبوة وقد استشکل کونه لم یترجم باسلامه وهذا موضعه وترجم بموته وانما مات بعد ذلک بزمن طویل والجواب انه لما لم یثبت عنده القصة الواردة فی صفة اسلامه وثبت عنده الحدیث الدال علی اسلامه وهو صریح فی موته ترجم به لیستفاد من الصلوة علیه انه کان قد اسلم اه

اقول فکان هذه الترجمة تتمة للسابقة لان هجرة المسلمین الی الحبشة انما کانت لاجل النجاشی رضی الله تعالی عنه لکونه مأمنا لهم وقال القسطلانی بعد ذکر الحدیث وهذا النجاشی هو الذی هاجر الیه المسلمون وکتب له صلی الله علیه وسلم کتابا یدعوه فیه الی الاسلام مع عمرو بن امیة سنة ست من الهجرة واسلم علی ید جعفر بن ابی طالب واما النجاشی الذی ولی بعده الحبشة فکان کافرا لم یعرف له اسلام ولا اسم اه

ص٥٤٨ **باب تقاسم المشرکین علی النبی صلی الله علیه وسلم** قال القسطلانی سقط لفظ باب لابی ذر وتقاسم المشرکین ای تحالفهم ثم قال فی شرح الحدیث قوله حیث تقاسموا علی الکفر ای فی الحج وذلک ان قریشا وکنانة تحالفت علی بنی هاشم وبنی عبد المطلب او بنی المطلب ان لا یناکحوهم ولا یبایعوهم حتی یسلموا الیهم النبی صلی الله علیه وسلم وفی السیرة وکتبوا بذلک کتابا بخط بغیض بن عامر بن هاشم وعلقوه فی جوف الکعبة وتمادوا علی العمل بما فیه من ذلک ثلاث سنین فاشتد البلاء علی بنی هاشم فی شعبهم وعلی کل من معهم فلما کان رأس ثلاث سنین تلاوم قوم من قصی ممن ولدتهم بنو هاشم ومن سواهم فاجمعوا امرهم علی نقض ما تعاهدوا علیه من العذر والبراءة وبعث الله علی صحیفتهم الارضة فاکلت ولحست ما فیها من میثاق وعهد وبقی ما کان فیها من ذکر الله عز وجل واطلع الله تعالی نبیه علی ذلک فاخبر عمه ابا طالب بذلک فقال اربک اخبرک بهذا قال نعم فقال ابو طالب لا والثواقب ما کذبتنی ثم خرج ابو طالب فقال یا معشر قریش ان ابن اخی اخبرنی ان الله عز وجل قد سلط علی صحیفتکم الارضة فان کان کما یقول فوالله لا نسلمه حتی نموت من عند آخرنا وان کان الذی یقول باطلا دفعنا الیکم صاحبنا فقتلتم او استحییتم فقالوا قد رضینا بالذی تقول ففتحوا الصحیفة فوجدوها کما اخبر فقالوا هذا سحر ابن اخیک وزادهم ذلک بغیا وعدوانا اه وقال الحافظ وکان ذلک التقاسم اول یوم من المحرم سنة سبع من البعثة وکان النجاشی قد جهز جعفرا ومن معه فقدموا والنبی صلی الله علیه وسلم بخیبر وذلک فی صفر منها فلعله مات بعد ان جهزهم وفی الدلائل للبیهقی انه مات قبل الفتح وهو اشبه ثم بسط الحافظ فی تفصیل القصة والاختلاف فی زمان ابتداء حصرهم وکذا فی مدته وغیر ذلک ثم قال لما لم یثبت عند البخاری شیء من هذه القصة اکتفی بایراد حدیث ابی هریرة لان فیه دلالة علی اصل القصة لان الذی اورده اهل المغازی من ذلک کالشرح لقوله فی الحدیث تقاسموا علی الکفر اه قلت وذکر صاحب مجمع البحار هذه القصة من وقائع السنة الثامنة

ص٥٤٨ **باب قصة ابی طالب** واسمه عند الجمیع عبد مناف وشذ من قال عمران بل هو قول باطل نقله ابن تیمیة فی کتاب الرد علی الرافضی ان بعض الروافض زعم ان قوله تعالی ان الله اصطفی آدم ونوحا وآل ابراهیم وآل عمران ان آل عمران هو آل ابی طالب وان اسم ابی طالب عمران واشتهر بکنیته وکان شقیق عبد الله والد رسول الله صلی الله علیه وسلم ولذلک اوصی به عبد المطلب عند موته الیه فکفله الی ان کبر واستمر علی نصره بعد ان بعث الی ان مات ابو طالب وقد ذکرنا انه مات بعد خروجهم من الشعب وذلک فی آخر السنة العاشرة من المبعث وکان یذب عن النبی صلی الله علیه وسلم ویرد عنه کل من یؤذیه وهو مقیم مع ذلک علی دین قومه اه من الفتح

ص٥٤٩ **باب حدیث الاسراء** الخ قال ابن دحیة جنح البخاری الی ان لیلة الاسراء کانت غیر لیلة المعراج لانه افرد لکل منهما ترجمة قلت لا دلالة فی ذلک علی التغایر عنده بل کلامه فی اول الصلوة ظاهر فی اتحادهما وذلک انه ترجم باب کیف فرضت الصلوة لیلة الاسراء والصلوة انما فرضت فی المعراج فدل علی اتحادهما عنده وانما افرد کلا منهما بترجمة لان کلا منهما یشتمل علی قصة مفردة وان کانا وقعا معا وقد روی کعب الاحبار ان باب السماء الذی یقال له مصعد الملائکة یقابل بیت المقدس فاخذ منه بعض العلماء ان الحکمة فی الاسراء الی بیت المقدس قبل العروج لیحصل العروج مستویا من غیر تعویج وفیه نظر لورود ان فی کل سماء بیتا معمورا وان الذی فی السماء الدنیا حیال الکعبة وکان المناسب ان یصعد من مکة لیصل الی البیت المعمور بغیر تعویج وقد ذکر غیره مناسبات اخری ضعیفة ذکرها الحافظ ثم قال وقد اختلف السلف فمنهم من ذهب الی ان الاسراء والمعراج وقعا فی لیلة واحدة فی الیقظة بجسد النبی صلی الله علیه وسلم وروحه بعد المبعث والی هذا ذهب الجمهور من علماء المحدثین والفقهاء والمتکلمین الی آخر ما بسط فی الفتح من المباحث مما یتعلق بالاسراء وازید منه العلامة القسطلانی فی المواهب اللدنیة فانه اجاد الکلام مختصرا علی حدیث الاسراء وتکلم علی کل جزء من اجزائه وبسطه شارحه العلامة الزرقانی وسیأتی الاختلاف فی زمان وقوعه فی الباب الآتی

ص٥٤٨ **باب المعراج** کذا للاکثر وللنسفی قصة المعراج وهو بکسر المیم وحکی ضمها من عرج بفتح الراء یعرج بضمها اذا صعد وقد اختلف فی وقت المعراج فقیل کان قبل المبعث وهو شاذ الا ان حمل علی انه وقع حینئذ فی المنام کما تقدم وذهب الاکثر الی انه کان بعد المبعث ثم اختلفوا فقیل قبل الهجرة بسنة قاله ابن سعد وغیره وبه جزم النووی وبالغ ابن حزم فنقل الاجماع فیه وهو مردود فان فی ذلک اختلافا کثیرا یزید علی عشرة اقوال منها ما حکاه ابن الجوزی انه کان قبلها بثمانیة اشهر وقیل بستة اشهر وقیل باحد عشر شهرا جزم به ابراهیم الحربی حیث قال کان فی ربیع الآخر قبل الهجرة بسنة ورجحه ابن المنیر فی شرح السیرة لابن عبد البر وقیل قبل الهجرة بسنة وشهرین حکاه ابن عبد البر وقیل قبلها بسنة وثلاثة اشهر حکاه ابن فارس وقیل بسنة وخمسة اشهر قاله السدی واخرجه من طریقه الطبری والبیهقی وعلی هذا کان فی شوال او فی رمضان علی الغاء الکسرین منه ومن ربیع الاول وبه جزم الواقدی وعلی ظاهره ینطبق ما ذکره ابن قتیبة وحکاه ابن عبد البر انه کان قبلها بثمانیة عشر شهرا وعند ابن سعد عن ابن ابی سبرة انه کان فی رمضان قبل الهجرة بثمانیة عشر شهرا وقیل کان فی رجب حکاه ابن عبد البر وجزم به النووی فی الروضة وقیل قبل الهجرة بثلث سنین حکاه ابن الاثیر وحکی عیاض وتبعه القرطبی والنووی عن الزهری انه کان قبل الهجرة بخمس سنین ورجحه عیاض ومن تبعه واحتج بانه لا خلاف ان خدیجة صلت معه بعد فرض الصلوة ولا خلاف انها توفیت قبل الهجرة اما بثلاث او نحوها واما بخمس ولا خلاف ان فرض الصلوة کان لیلة الاسراء قلت وفی جمیع ما نفاه من الخلاف نظر اما اولا فان العسکری حکی انها ماتت قبل الهجرة بسبع سنین وقیل باربع وعن ابن الاعرابی انها ماتت عام الهجرة واما ثانیا فان فرض الصلوة اختلف فیه فقیل کان من اول البعثة وکان رکعتین بالغداة ورکعتین بالعشی وانما الذی فرض لیلة الاسراء الصلوات الخمس واما ثالثا فقد تقدم فی ترجمة خدیجة فی الکلام علی حدیث عائشة

فی بدء الخلق ان عائشة جزمت بان خدیجة ماتت قبل ان تفرض الصلوة وآثار العافقی سنة موت خدیجة اختلاف آخر فحکی العسکری عن الزہری انہا ماتت لسبع مضین من البعثة وظاہرہ ان ذلک قبل الہجرة بست سنین فرعہ العسکری علی قول من قال ان المدة بین البعثة والہجرة کانت عشرا اھ کلہ من الفتح وبسط الحافظ الکلام فی شرح حدیث الباب اشد البسط وذکر قصة المعراج صاحب مجمع البحار فی السنة الثانیة عشر من المبعث وکذا صاحب الخمیس ومن المباحث التی ذکرہا العلماء فی حدیث المعراج ما قال الحافظ وبسطہ شارح المواہب ایضا انہ اختلف فی الحکمة فی اختصاص کل من الانبیاء بالسماء التی التقاہ بہا فقیل لیظہر تفاضلہم فی الدرجات وقیل لمناسبة تتعلق بالحکمة فی الاقتصار علی ہؤلاء دون غیرہم من الانبیاء فقیل امروا بملاقاتہ فمنہم من ادرکہ فی اول وہلة ومنہم من تاخر فلحق ومنہم من فاتہ وہذا زلفہ السہیلی فاصاب وقیل الحکمة فی الاقتصار علی ہؤلاء المذکورین للاشارة الی ما سیقع لہ صلی اللہ علیہ وسلم مع قومہ من نظیر ما وقع لکل منہم ثم بسطہ الحافظ

ص۵۵ باب وفود الانصار الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمکة

قال العلامة العینی ای ہذا باب فی بیان وفود الانصار ای قدومہم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو بمکة قولہ وبیعة العقبة ای التی ینسب الیہا جمرة العقبة وہی بمنی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعرض نفسہ علی القبائل فی کل موسم وانہ اتی کندة وبنی حنیفة وبنی کلب وبنی عامر بن صعصعة وغیرہم فلم یجبہ احد منہم الی ما سأل وقال موسی بن عقبة عن الزہری کان یقول لہم لا اکرہ احدا منکم علی شئ بل ارید ان تمنعوا من یؤذینی حتی ابلغ رسالة ربی فلا یقبلہ احد بل یقولون قوم الرجل اعلم بہ فبینا ہو عند العقبة اذ لقی رہطا من الخزرج فدعاہم الی اللہ تعالی فاجابوہ فجاء فی العام المقبل اثنا عشر رجلا الی الموسم من الانصار احدہم عبادة بن الصامت رضی اللہ تعالی عنہ فاجتمعوا برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی العقبة وبایعوہ وہی بیعة العقبة الاولی فجاء فی العام الآخر سبعون الی الحج فواعدہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما اجتمعوا اخرجوا من کل فرقة نقیبا فبایعوہ ثمة لیلا وہی البیعة الثانیة اھ من القسطلانی وذکر صاحب مجمع بحار الانوار فی السنة الحادیة عشر النبویة انہ صلی اللہ علیہ وسلم علی دأبہ کان یعرض نفسہ علی القبائل موسم الحج ویقول من ینصرنی ویاخذنی معہ حتی اؤدی کلام ربی فلقی رہطا من الخزرج ودعاہم فآمنوا وکانوا ستة من اسعد بن زرارة وفی الثانیة عشر کانت بیعة العقبة الاولی حیث قدم من الانصار اثنا عشر احدہم عبادة بن الصامت وفی الثالثة عشر کانت بیعة العقبة الثانیة وکانوا سبعین رجلا وامرأتین اھ کما تقدم فی الجزء الثانی من کتاب الایمان وبسط الکلام فی الفتح

ص۵۵ باب تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عائشة (رضی اللہ عنہا)

وفی تاریخ الخمیس وفی شوال ہذہ السنة (ای العاشرة من النبوة) تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سودة وعائشة وفی اسد الغابة لابن الاثیر تزوج صلی اللہ علیہ وسلم بعد خدیجة سودة بنت زمعة قال الزہری تزوجہا قبل عائشة وہو بمکة وبنی بہا بمکة ایضا وقال غیرہ تزوج عائشة قبل سودة وانما ابتنی بسودة قبل عائشة لصغر عائشة وتزوج عائشة بمکة وبنی بہا بالمدینة سنة اثنتین وفی المواہب اللدنیة تزوج سودة بمکة بعد موت خدیجة قبل ان یعقد علی عائشة ہذا قول قتادة وابی عبیدة ولم یذکر ابن قتیبة غیرہ ویقال تزوجہا بعد عائشة ویجمع بین القولین بانہ صلی اللہ علیہ وسلم عقد علی عائشة قبل سودة ودخل بسودة قبل عائشة والتزویج یطلق علی کل واحد من العقد والدخول وفی سیرة الیعمری تزوج عائشة بمکة قبل الہجرة بسنتین وقیل بثلاث وہی بنت ست او سبع الی آخر ما بسط ثم قال فی وقائع السنة الاولی من الہجرة وفی ہذہ السنة بنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعائشة وکان البناء بہا علی رأس تسعة اشہر وقیل ثمانیة عشر شہرا فی شوال کذا فی المواہب اللدنیة وتاریخ الیافعی وکذا فی الوفاء مع غیر لفظ شوال وفی المشکوة عن عائشة انہا قالت تزوجنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شوال وبنی بی فی شوال فای نساء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان احظی عندہ منی وقیل البناء بہا فی الثامن والعشرین من ذی الحجة وقیل زفافہا وقع فی السنة الثانیة والاول اصح وکان البناء بہا یوم الاربعاء ضحی فی منزل ابی بکر بالسنح اھ

قولہ فلبث سنتین او قریبا من ذلک الخ قال الکرمانی فان قلت کیف یصح ذلک وخدیجة ماتت قبل الہجرة بثلاث سنین فاذا نکحہا بعد ذلک بثلاث کان نکاحہا حال الہجرة او بعدہا وہو خلاف ما اتفقوا علیہ قلت قد نقل ایضا انہا توفیت قبل الہجرة بخمس سنین او قد قال او قریبا من ذلک ولا یخفی علیک ان الحدیث مرسل اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ او قریبا من ذلک یعنی بالقرب فی جانب الزیادة لا النقصان کما یشہد بہ الروایات اھ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف انہ لا اشکال فی حدیث البخاری ہذا اصلا بل فیہ بیان لموت خدیجة ونکاح عائشة رضی اللہ عنہما وقولہ فلبث سنتین توضیح لما سبق من قولہ بثلث سنین والمعنی انہا رضی اللہ عنہا توفیت قبل الہجرة بثلاث سنین فلبث النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد وفاتہا بمکة سنتین او اکثر من ذلک واما نکاح عائشة والبناء بہا فامر مستقل والمعنی انہ صلی اللہ علیہ وسلم تزوجہا وہی بنت ست فی شوال من السنة العاشرة النبویة التی توفیت فیہا خدیجة وبنی بہا فی شوال من السنة الاولی الہجریة وہی بنت تسع وعلی ہذا فلا یرد علی الحدیث اشکال ولا یرد علیہ مخالفة لما رجح المحققون فی نکاح عائشة والبناء بہا اھ

ص۵۵ باب ہجرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قال القسطلانی باذن اللہ عز وجل لہ فی ذلک بقولہ تعالی وقل رب ادخلنی مدخل صدق بعد بیعة العقبة بشہرین وبضعة عشر یوما قولہ واصحابہ ابی بکر وعامر بن فہیرة وصاحبین لہ من مکة الی المدینة ولان قد ہاجر بین العقبتین جماعة ابن ام مکتوم وغیرہ اھ زاد الحافظ ذکر الحاکم ان خروجہ صلی اللہ علیہ وسلم من مکة کان بعد بیعة العقبة بثلاثة اشہر او قریبا منہا وجزم ابن اسحاق بانہ خرج اول یوم من ربیع الاول فعلی ہذا یکون بعد البیعة بشہرین وبضعة عشر یوما وکذا جزم بہ الاموی فی المغازی عن ابن اسحق فقال کان مخرجہ من مکة بعد العقبة بشہرین ولیال قال وخرج لہلال ربیع الاول وقدم المدینة لاثنتی عشرة خلت من ربیع الاول قلت وعلی ہذا خرج یوم الخمیس واما اصحابہ فتوجہ معہ ابو بکر الصدیق وعامر بن فہیرة وتوجہ قبل ذلک بین العقبتین جماعة منہم ابن ام مکتوم ویقال ان اول من ہاجر الی المدینة ابو سلمة بن عبد الاشہل المخزومی زوج ام سلمة وقدم المدینة بکرة وقدم بعدہ عامر بن ربیعة عشیة ثم توجہ مصعب بن عمیر لیفقہ من اسلم من الانصار ثم کان اول من ہاجر بعد بیعة العقبة عامر بن ربیعة علی ما ذکر ابن اسحق ویاتی ما یخالفہ فی الباب الذی یلیہ وہو قول البراء اول من قدم علینا من المہاجرین مصعب بن عمیر الخ ثم توجہ باقی الصحابة شیئا فشیئا کما سیاتی فی الباب الذی یلیہ ثم لما توجہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم استقر بہا خرج من بقی من المسلمین وکان المشرکون یمنعون من قدروا علی منعہ منہم فکان اکثرہم یخرج سرا الی ان لم یبق منہم بمکة الا من

علی امرہ من المستضعفین اھ من الفتح وفی تاریخ الخمیس قال اصحاب السیر لما استقر رای قریش بعد المشاورة علی قتلہ صلی اللہ علیہ وسلم اتاہ جبرئیل واخبرہ بذالک وقال لا تبت ہذہ اللیلة علی فراشک الذی کنت تبیت علیہ وان اللہ عند ذالک طروج الی المدینة کذا فی معالم التنزیل وفی روایة قال لہ ان اللہ یامرک بالہجرة وفی شواہد النبوة لما امر صلی اللہ علیہ وسلم بالہجرة سال جبرئیل عمن یہاجر معہ قال ابو بکر الصدیق فمن ذالک الیوم سماہ اللہ صدیقا وعن ابن عباس قال ان اللہ آذن لنبیہ فی الہجرة بہذہ الآیة وقل رب ادخلنی مدخل صدق واخرجنی مخرج صدق الآیة اخرجہ الترمذی وصححہ ہو والحاکم کذا فی الوفاء والمواہب اللدنیة اھ مختصرا ثم ذکر المصنف فی الباب نحوا من ستة وعشرین حدیثا وقال الحافظ فی شرح اثر عائشة لا ہجرة الیوم کان المومنون یفر احدہم بدینہ الخ اشارت عائشة الی بیان مشروعیة الہجرة وان سببہا خوف الفتنة والحکم یدور مع علتہ فمقتضاہ ان من قدر علی عبادة اللہ فی ای موضع اتفق لم تجب علیہ الہجرة منہ والا وجبت ومن ثم قال الماوردی اذا قدر علی اظہار الدین فی بلد من بلاد الکفر فقد صارت البلد بہ دار الاسلام فالاقامة فیہا افضل من الرحلة منہا لما یترجی من دخول غیرہ فی الاسلام وقال الخطابی وکانت الہجرة ای الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اول الاسلام مطلوبة ثم افترضت لما ہاجر الی المدینة الی حضرتہ للقتال معہ وتعلم شرائع الدین وقد اکد اللہ ذالک فی عدة آیات حتی قطع الموالات بین من ہاجر وبین من لم یہاجر فقال تعالی والذین آمنوا ولم یہاجروا ما لکم من ولایتہم من شئ حتی یہاجروا فلما فتحت مکة ودخل الناس فی الاسلام من جمیع القبائل سقطت الہجرة الواجبة وبقی الاستحباب الی آخر ما فی الفتح قولہ فی حدیث انس اقبل نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی المدینة وہو مردف ابا بکر رضی اللہ عنہ الخ قال العلامة السندی کانہ وقع کذالک احیانا او المعنی ان راحلتہ متاخرة عن راحلة النبی صلی اللہ علیہ وسلم والا فہما کانا علی راحلتین علی مقتضی الاحادیث الاخر اھ وبسط الکلام علیہ فی ہامش اللامع فی کتاب المغازی قولہ اذا قیل لہ ہاجر قبل ابیہ یغضب الخ یشکل علیہ ما یاتی فی بیعة الحدیبیة انہ رد علی من قال انہ اسلم قبل ابیہ وسیاتی الجمع ہناک ان شاء اللہ تعالی

ص۵۵ باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قال العلامة العینی ای ہذا باب فی باب قدوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقدوم اصحاب المدینة وکان وصول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی قباء یوم الاثنین اول شہر ربیع الاول ومر الکلام فیہ عن قریب وکان وصول اکثر اصحابہ قبلہ ونزل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی کلثوم بن الہدم قالہ ابن شہاب وقیل نزل علی سعد بن خیثمة وجمع بینہما ان نزولہ کان علی کلثوم وکان یجلس مع اصحابہ عند سعد بن خیثمة لانہ کان اعزب وکان یقال لبیتہ بیت العزاب قال ابن شہاب وبلغ علی بن ابی طالب نزولہ صلی اللہ علیہ وسلم آمنا بقباء فرکب راحلتہ فلحق بہ وہو بقباء اھ وشرح العلامة القسطلانی الترجمة بقولہ باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی قباء یوم الاثنین اول ربیع الاول وقیل فی ثامنہ ومقدم اکثر اصحابہ المدینة قبلہ اھ وقال الحافظ تحت الباب تقدم بیان الاختلاف فیہ فی آخر شرح حدیث عائشة الطویل فی شان الہجرة وقال ہناک دخل المدینة بعد ان استہل ربیع الاول ثم قال اقل ما قیل انہ دخل فی الیوم الاول منہ واکثر ما قیل انہ دخل فی الثانی عشر منہ وقال ایضا فی شرح قولہ حتی نزل بہم فی بنی عمرو بن عوف ومنازلہم بقباء وہی علی فرسخ من المسجد النبوی بالمدینة وکان نزولہ علی کلثوم بن الہدم وقیل کان یومئذ مشرکا وجزم بہ محمد بن الحسن بن زبالة فی اخبار المدینة قولہ وذلک یوم الاثنین من شہر ربیع الاول وہذا ہو المعتمد وشذ من قال یوم الجمعة فی روایة موسی بن عقبة عن ابن شہاب قدمہا ہلال ربیع الاول ای اول یوم منہ وفی روایة جریر بن حازم عن ابن اسحق قدمہا للیلتین خلتا من شہر ربیع الاول ونحوہ عند ابی معشر لکن قال لیلة الاثنین ومثلہ عن ابن البرقی وثبت کذلک فی اواخر صحیح مسلم وفی روایة ابراہیم بن سعد عن ابن اسحق قدمہا لاثنتی عشرة لیلة خلت من ربیع الاول وعند ابن سعد فی شرف المصطفی من طریق ابی بکر بن حزم قدم لثلث عشرة من ربیع الاول فہذا یجمع بینہ وبین الذی قبلہ بالحمل علی الاختلاف فی رؤیة الہلال وعندہ من حدیث عمر ثم نزل علی بنی عمرو بن عوف یوم الاثنین للیلتین بقیتا من ربیع الاول کذا فیہ ولعلہ کان فیہ خلتا لیوافق روایة جریر بن حازم وعن ابن شہاب فی نصف ربیع الاول وقیل کان قدومہ فی سابعہ وجزم ابن حزم بانہ خرج من مکة لثلث لیال بقین من صفر وہذا یوافق قول ہشام الکلبی انہ خرج من الغار لیلة الاثنین اول یوم من ربیع الاول فان کان محفوظا فلعل قدومہ قباء کان یوم الاثنین ثامن ربیع الاول واذا ضم الی قول انس انہ اقام بقباء اربع عشرة لیلة خرج منہ ان دخولہ المدینة کان لاثنین وعشرین منہ لکن الکلبی جزم بانہ دخلہا لاثنتی عشرة خلت منہ فعلی قولہ تکون اقامتہ بقباء اربع لیال فقط وبہ جزم ابن حبان فانہ قال اقام بہا الثلثاء والاربعاء والخمیس یعنی وخرج یوم الجمعة فکانہ لم یعتد بیوم الخروج ولا الدخول وعن قوم من بنی عمرو بن عوف انہ اقام فیہم اثنین وعشرین یوما حکاہ الزبیر بن بکار والاکثر انہ قدم نہارا ووقع فی روایة مسلم لیلا ویجمع بان القدوم کان آخر اللیل فدخل نہارا اھ من الفتح وفی تاریخ الخمیس وفی سیرة ابی محمد عبد الملک بن ہشام عن محمد بن اسحق المطلبی قال قدم علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الاثنین حین اشتد الضحی وکادت الشمس تعتدل لاثنتی عشرة لیلة مضت من ربیع الاول وہو التاریخ فیما قالہ ابن ہشام الی آخر ما بسط وقال ایضا قیل کان اول ما سمع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام وصلوا باللیل والناس نیام تدخلوا الجنة بسلام واکثر اہل السیر ان ذلک الیوم کان یوم الاثنین وشذ من قال یوم الجمعة من ربیع الاول فی الضحوة الکبری قریبا من نصف النہار وبسط الکلام ایضا علی مدة اقامتہ صلی اللہ علیہ وسلم بقباء۔

ص۵۵ باب اقامة المہاجر بمکة بعد قضاء نسکہ

ای من حج او عمرة قال الحافظ قولہ ثلث للمہاجر بعد الصدر بفتح المہملتین ای بعد الرجوع من منی وفقہ ہذا الحدیث ان الاقامة بمکة کانت حراما علی من ہاجر منہا قبل الفتح لکن ابیح لمن قصدہا منہم بحج او عمرة ان یقیم بعد قضاء نسکہ ثلثة ایام لا یزید علیہا ولہذا رثی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن خولة ان مات بمکة ویستنبط من ذلک ان اقامة ثلثة ایام لا تخرج صاحبہا عن حکم المسافر وفی کلام الداودی اختصاص ذلک بالمہاجرین الاولین ولا معنی لتقییدہ بالاولین قال النووی معنی ہذا الحدیث ان الذین ہاجروا یحرم علیہم استیطان مکة وحکی عیاض انہ قول الجمہور قال واجازہ لہم جماعة یعنی بعد الفتح فحملوا ہذا القول علی الزمن الذی کانت الہجرة المذکورة واجبة فیہ قال واتفق الجمیع علی ان الہجرة قبل الفتح کانت واجبة وان سکنی المدینة کان واجبا لنصرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومواساتہ بالنفس واما غیر المہاجرین فیجوز لہ سکنی ای بلد اراد سواء مکة وغیرہا بالاتفاق انتہی کلام القاضی ویستثنی من ذلک من اذن لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالاقامة فی غیر المدینة وقال القرطبی المراد بہذا الحدیث من ہاجر من مکة الی المدینة لنصر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا یعنی بہ من ہاجر من

غیرہا لانہ خرج جوابا عن سوالہم لما تحرجوا من الاقامۃ بمکۃ اذ کانوا قد ترکوہا للہ تعالیٰ فاجابہم بذلک واعلمہم ان اقامۃ الثلث لیس باقامۃ قال والخلاف الذی اشار الیہ عیاض کان فیمن مضی اھ۔

صـ٥٦ باب (بغیر ترجمۃ) ہکذا فی النسخ الہندیۃ بغیر ترجمۃ وہکذا فی نسخۃ الکرمانی والقسطلانی وفی نسخۃ الفتح والعینی باب التاریخ من این ارخوا التاریخ قال الحافظ قال الجوہری التاریخ تعریف الوقت والتوریخ تقول ارخت وورخت وقیل اشتقاقہ من الارخ وہو الانثی من بقر الوحش کانہ شیٔ حدث کما یحدث الولد وقیل ہو معرب ویقال اول ما احدث التاریخ من الطوفان من این ارخوا التاریخ کانہ یشیر الی اختلاف فی ذلک وقد روی الحاکم فی الاکلیل بسندہ عن الزہری ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما قدم المدینۃ امر بالتاریخ فکتب فی ربیع الاول وہذا معضل والمشہور خلافہ کما سیاتی وان ذلک کان فی خلافۃ عمر وافاد السہیلی ان الصحابۃ اخذوا التاریخ بالہجرۃ من قولہ تعالیٰ لمسجد اسس علی التقوی من اول یوم لانہ من المعلوم انہ لیس اول الایام مطلقا فتعین انہ اضیف الی شیٔ مضمر وہو اول الزمن الذی عز فیہ الاسلام وعبد فیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ربہ آمنا وابتدأ بناء المسجد فوافق رای الصحابۃ ابتداء التاریخ من ذلک الیوم وفہمنا من فعلہم ان قولہ تعالیٰ من اول یوم انہ اول ایام التاریخ الاسلامی کذا قال والمتبادر ان معنی قولہ من اول یوم ای دخل فیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ المدینۃ واللہ اعلم قولہ الا من مقدمہ المدینۃ ای زمن قدومہ ولم یرد شہر قدومہ لان التاریخ انما وقع من اول السنۃ وقد ابدی بعضہم للبداءۃ بالہجرۃ مناسبۃ فقال کانت القضایا التی اتفقت لہ یمکن ان یورخ بہا اربعۃ مولدہ ومبعثہ وہجرتہ ووفاتہ فرجح عندہم جعلہا من الہجرۃ لان المولد والمبعث لا یخلو واحد منہما من النزاع فی تعیین السنۃ واما وقت الوفاۃ فاعرضوا عنہ لما توقع بذکرہ من الاسف علیہ فانحصر فی الہجرۃ وانما اخروہ من ربیع الاول الی المحرم لان ابتداء العزم علی الہجرۃ کان فی المحرم اذ البیعۃ وقعت فی اثناء ذی الحجۃ وہی مقدمۃ الہجرۃ فکان اول ہلال استہل بعد البیعۃ والعزم علی الہجرۃ ہلال المحرم فناسب ان یجعل مبتدأ وہذا اقوی ما وقفت علیہ من مناسبۃ الابتداء بالمحرم وذکروا فی سبب عمل عمر التاریخ اشیاء منہا ما اخرجہ ابونعیم فی تاریخہ ومن طریقہ الحاکم من طریق الشعبی ان ابا موسی کتب الی عمر انہ یاتینا منک کتب لیس لہا تاریخ فجمع عمر الناس فقال بعضہم ارخ بالمبعث وبعضہم ارخ بالہجرۃ فقال عمر الہجرۃ فرقت بین الحق والباطل فارخوا بہا وذلک سنۃ سبع عشرۃ فلما اتفقوا قال بعضہم ابدؤا برمضان فقال عمر بالمحرم فانہ منصرف الناس من حجہم فاتفقوا علیہ وقیل اول من ارخ التاریخ یعلی بن امیۃ حیث کان بالیمن اخرجہ احمد باسناد صحیح لکن فیہ انقطاع وذکر روایات اخر ثم قال فاستفدنا مجموع ہذہ الآثار ان الذی اشار بالمحرم عمر وعثمان وعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہم اھ من الفتح ومناسبۃ حدیث عائشۃ ثانی فی حدیثی الباب بالترجمۃ مما یحتاج الی بیان ولم یتعرض لہ الحافظ ولا القسطلانی وقال العلامۃ العینی لما کان البابان السابقان داخلین فی باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم جاءت المناسبۃ لذکر ہذا الحدیث ہہنا اھ۔

صـ٥٦ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہم امض لاصحابی ہجرتہم قال الحافظ قولہ ومرثیتہ الخ بتخفیف التحتانیۃ وہو عطف علی قول والمرثیۃ تعدید محاسن المیت والمراد ہنا التوجع لہ لکونہ مات فی البلد التی ہاجر منہا وقد تقدم بیان الحکمۃ فی ذلک قبل بباب اھ

صـ٥٦ باب کیف آخی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین اصحابہ الخ تقدم فی مناقب الانصار باب اخاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین المہاجرین والانصار ولا یتوہم التکرار بینہما لاختلاف المقاصد فان الغرض من الاول بیان فضیلۃ الانصار والمقصود ہہنا ذکر ما وقع بعد الہجرۃ وفرق آخر وہو ان المقصود ہناک ذکر المواخاۃ نفسہا وہہنا بیان کیفیتہا قال الحافظ ابن عبدالبر کانت المواخاۃ مرتین مرۃ بین المہاجرین خاصۃ وذلک بمکۃ ومرۃ بین المہاجرین والانصار فہی المقصودۃ ہنا وذکر ابن سعد باسانید الواقدی الی جماعۃ من التابعین قالوا لما قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ آخی بین المہاجرین وآخی بین المہاجرین والانصار علی المواساۃ وکانوا یتوارثون وکانوا تسعین نفسا بعضہم من المہاجرین وبعضہم من الانصار وقیل کانوا مائۃ فلما نزل واولوا الارحام بطلت المواریث بینہم بتلک المواخاۃ قال الحافظ قال السہیلی آخی بین اصحابہ لیذہب عنہم وحشۃ الغربۃ ویتانسوا من مفارقۃ الاہل والعشیرۃ ویشد بعضہم ازر بعض فلما عز الاسلام واجتمع الشمل وذہبت الوحشۃ ابطل المواریث وجعل المؤمنین کلہم اخوۃ وانزل انما المؤمنون اخوۃ یعنی فی التواد وشمول الدعوۃ واختلفوا فی ابتدائہا فقیل بعد الہجرۃ بخمسۃ اشہر وقیل بتسعۃ وقیل وہو یبنی المسجد وغیر ذلک وعند ابن سعد فی شرف المصطفی کانت الاخاء بینہم فی المسجد وانکر ابن تیمیۃ فی کتاب الرد علی ابن المطہر الرافضی المواخاۃ بین المہاجرین وخصوصا مواخاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعلی قال لان المواخاۃ شرعت لارفاق بعضہم بعضا ولیتالف قلوب بعضہم علی بعض فلا معنی لمواخاۃ النبی لاحد منہم ولا لمواخاۃ مہاجری لمہاجری وہذا رد للنص بالقیاس واغفال عن حکمۃ المواخاۃ الی آخر ما قال فی الفتح۔

صـ٥٦ باب (بغیر ترجمۃ) کذا لہم بغیر ترجمۃ وہو کالفصل من الباب الذی بعدہ ولعلہ کان بعدہ قالہ الحافظ وقال العلامۃ العینی ہو کالفصل للباب الذی قبلہ وقال بعد ذکر الحدیث مطابقتہ للترجمۃ والباب بہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ظاہرۃ وذلک انا قد ذکرنا ان الابواب المذکورۃ بعد باب ہجرۃ النبی کلہا تابعۃ لباب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ

(صـ٥٦) باب اتیان الیہود النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینۃ قال العینی قولہ ہادوا صاروا یہود الخ مشی البخاری ہہنا علی عادتہ فی ذکر الفاظ من القرآن مما یماثل لفظ الحدیث فان قولہ ہادوا مذکور فی قولہ ومن الذین ہادوا سماعون للکذب ومعناہ ہہنا صاروا یہود واما قولہ ہدنا فمذکور فی قولہ تعالیٰ انا ہدنا الیک ومعناہ تبنا الیک وکذا فسر ابو عبیدۃ اللفظین المذکورین اھ قال الحافظ ذکر ابن عائذ من طریق عروۃ ان اول من اتاہ منہم ابو یاسر بن اخطب اخو حیی بن اخطب فسمع منہ فلما رجع الی قومہ قال لقومہ اطیعونی فان ہذا النبی الذی کنا ننتظر فعصاہ اخوہ وکان مطاعا فیہم فاستحوذ علیہ الشیطان فاطاعوہ علی ما قال وروی ابن سعد فی شرف المصطفی من طریق سعید بن جبیر جاء میمون بن یامین وکان راس الیہود الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ ابعث الیہم فاجعلنی حکما فانہم یرجعون الی فادخلہ داخلا ثم ارسل الیہم فاتوہ فخاطبوہ فقال اختاروا رجلا یکون حکما بینی وبینکم قالوا قد رضینا میمون بن یامین فقال اخرج الیہم فقال اشہد انہ رسول اللہ فابوا ان یصدقوہ وذکر ابن اسحاق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وادع الیہود لما قدم المدینۃ وامتنعوا من اتباعہ فکتب بینہم کتابا وکانوا ثلاث قبائل قینقاع والنضیر وقریظۃ فنقض الثلاثۃ العہد طائفۃ بعد طائفۃ فمن علی بنی قینقاع واجلی بنی النضیر واستاصل بنی قریظۃ وسیاتی بیان ذلک کلہ مفصلا ان شاء اللہ تعالیٰ وذکر ابن اسحاق ایضا عن الزہری سمعت رجلا من مزینۃ یحدث سعید بن المسیب عن ابی ہریرۃ ان احبار یہود اجتمعوا فی بیت المدراس حین قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فقالوا غدا انطلقوا الی ہذا الرجل فسألوہ عن حد الزانی فذکر الحدیث اھ قولہ لو آمن بی عشرۃ من الیہود الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی من علمائہم لکان ذلک سببا لایمان بقیتہم والا فقد آمن منہم اکثر من ذلک العدد اھ وذکر فی ہامشہ کلام الشراح وفیہ ایضا قال النووی قال صاحب التحریر المراد عشرۃ من احبارہم اھ وہو الذی اختارہ الشیخ قدس سرہ فی توجیہ الحدیث وقد عزاہ صاحب الفیض الی الروایۃ فقال فقد روی فیہ قید وہو عشرۃ من احبار الیہود... فانحل الاشکال اھ۔

صـ باب اسلام سلمان الفارسی رض قال العلامۃ العینی ای ہذا باب فی ذکر شیٔ فیہ دلالۃ علی اسلام سلمان الفارسی وقد مضی فی کتاب البیوع فی باب الشراء من المشرکین کیفیۃ اسلام سلمان ومکاتبتہ وقصتہ مشہورۃ وولاہ عمر رضی اللہ عنہ العراق وکان یعمل فی الخوص بیدہ فیاکل منہ عاش مائتین وخمسین سنۃ بلا خلاف وقیل ثلاث مائۃ وخمسین وقیل انہ ادرک وصی عیسی ابن مریم علیہما السلام ومات بالمدائن سنۃ ست وثلاثین اھ قلت وبسط ترجمتہ فی ہامش اللامع وفیہ قال الحافظ فی الاصابۃ سلمان الفارسی ویقال سلمان الخیر وقال ابن حبان من زعم ان سلمان الخیر آخر فقد وہم وکان اول مشاہدہ الخندق وشہد بقیۃ المشاہد وقال ابن عبدالبر یقال انہ شہد بدرا رویت قصتہ من طرق کثیرۃ وفی سیاق قصتہ فی اسلامہ اختلاف یتیسر الجمع فیہ اھ قال القسطلانی فی شرح قولہ انہ تداولہ بضعۃ عشر من رب الی رب ای اخذہ سید من سید وکان حرا فظلموہ وباعوہ وذلک انہ ہرب من ابیہ لطلب الحق وکان مجوسیا فلحق براہب ثم براہب ثم بآخر وکان یصحبہم الی وفاتہم حتی دلہ الاخیر علی ظہور النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقصدہ مع بعض الاعراب فغدروا بہ فباعوہ فی وادی القری ثم اشتراہ منہ یہودی آخر من بنی قریظۃ فقدم بہ المدینۃ فلما قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ ورای علامات النبوۃ واسلم فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کاتب عن نفسک فکاتب علی ان یغرس ثلاثمائۃ نخلۃ واربعین اوقیۃ من ذہب فغرس لہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ المبارکۃ الکل وقال اعینوا اخاکم فاعانوہ حتی ادی ذلک کلہ ثم ذکر مدۃ عمرہ کما تقدم فی کلام العینی وکتب شیخنا مولانا خلیل المحدث السہارنفوری فی بذل المجہود شرح سنن ابی داود فی ترجمۃ سلمان الفارسی قال الحافظ فی تہذیب التہذیب قرأت بخط ابی عبداللہ الذہبی رجعت عن القول بانہ قارب ثلاثمائۃ او زاد علیہا وتبین لی انہ ما جاوز الثمانین ولم یذکر مستندہ فی ذلک اھ۔ قولہ فترۃ بین عیسی ومحمد صلی اللہ علیہما وسلم ستمائۃ سنۃ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع فیہ اتمام الکسر عددا فان الاکثر من خمس مائۃ بعد ست مائۃ فی العرف وکثیرا ما یسقط الکسر ایضا وکلاہما جائز واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم، تم المجلد الاول من تقریرات علی البخاری اھ وفی ہامشہ قال الحافظ المراد بالفترۃ المدۃ التی لا یبعث فیہا رسول من اللہ ولا یمتنع ان ینبأ فیہا من یدعو الی شریعۃ الرسول الاخیر ونقل ابن الجوزی الاتفاق علی ما اقتضاہ حدیث سلمان ہذا وتعقب بان الخلاف فی ذلک منقول نعن قتادۃ خمس مائۃ وستین سنۃ اخرجہ عبد الرزاق عن معمر عنہ وعن الکلبی خمس مائۃ واربعین وقیل اربعمائۃ سنۃ ووجہ تعلق ہذہ الاحادیث باسلام سلمان الاشارۃ الی ان الاحادیث التی وردت فی سیاق قصتہ ما ہی علی شرط البخاری فی الصحیح وان کان اسناد بعضہا صالحا وان احادیث الباب محصلہا انہ اسلم بعد ان تداولہ جماعۃ بالرق وبعد ان ہاجر من وطنہ وغاب عنہ ہذہ المدۃ الطویلۃ حتی من اللہ تعالیٰ علیہ بالاسلام طوعا اھ ثم لا یذہب علیک ان الحافظ رحمہ اللہ تعالیٰ قال فی مقدمۃ الفتح فی ذکر مناسبۃ الترتیب بین الابواب ان الامام البخاری ساق المغازی علی ترتیب ما صح عندہ وبدأ باسلام ابن سلام تفاؤلا بالسلامۃ فی المغازی اھ کذا افاد والاوجہ عندی ان یقال بدأ باسلام سلمان الفارسی فان ہذا الباب ہو المتصل بکتاب المغازی ولم یترجم البخاری بباب اسلام عبداللہ بن سلام بل ذکر حدیث اسلامہ قبل باب اتیان الیہود النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینۃ وما کتب الشیخ قدس سرہ تم المجلد الاول الخ مبنی علی ما فی ایدینا من النسخ المطبوعۃ الہندیۃ کما تری واما بحسب نسخ الشروح فتنتصف کتاب البخاری علی باب مناقب عائشۃ کما تقدم ہناک ثم البراعۃ عندی کما افادہ الحافظ فی لفظ الفترۃ وہو ظاہر

محمد زکریا عفی عنہ

٢٩ ذوالقعدہ ١٣٩٢ھ یوم الخمیس